Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

http://archive.org/details/encyclopdiedessc01lich

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PARIS. — TYPOGRAPHIE TOLMER ET ISIDOR JOSEPH
rue du Four-Saint-Germain, 43.

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. LICHTENBERGER

ANCIEN PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE STRASBOURG

TOME I

PREFACE

AARON-AZYMITES

PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER

33, RUE DE SEINE, 33

1877

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

BL
31
.E5
1877
v.1

PRÉFACE

L'*Encyclopédie des sciences religieuses* se propose d'offrir à tous ceux qui s'intéressent à cet ordre de questions un moyen facile de s'orienter et de connaître les résultats des travaux contemporains. Elle désire présenter à ses lecteurs, sur chaque sujet de quelque importance, un ensemble de faits aussi exact, aussi complet et aussi succinct que possible.

Nous avons préféré le titre d'*Encyclopédie* à celui de *Dictionnaire*, bien que l'un et l'autre conviennent également à l'œuvre telle que nous l'avons conçue. Elle renferme, en effet, un grand nombre de courts articles qui définissent un sujet, le délimitent, en esquissent les traits essentiels et en indiquent les sources; ou bien encore elle renvoie le lecteur aux articles plus étendus dans le cadre desquels le sujet désigné rentre naturellement. Ce sont ces études de fond, embrassant l'ensemble des sciences religieuses, qui assurent à notre recueil son caractère encyclopédique.

Nous disons *sciences religieuses* et non pas théologiques : d'abord parce que notre entreprise s'adresse essentiellement au public, plus nombreux parmi nous de jour en jour même en dehors des cadres ecclésiastiques, qui demande à être initié et associé aux recherches dont les théologiens de profession avaient jadis le monopole ; et, ensuite, parce que le domaine que nous embrassons est en réalité beaucoup plus étendu que celui de la théologie proprement dite. Depuis que, par une plus juste appréciation des termes, l'on commence à distinguer, même dans le langage commun, entre la religion et la théologie, cette dernière n'est plus considérée comme la seule forme que revête le sentiment religieux, et l'on s'occupe avec un intérêt croissant à en saisir et à en étudier les manifestations partout où elles se produisent. Par une suite naturelle de cette évolution, la théologie elle-même s'est entièrement renouvelée depuis cinquante ans; s'inspirant du principe de la méthode historique, appliquée au domaine qui lui est propre, elle a pu, en utilisant largement les travaux des sciences auxiliaires et parallèles et sans rien perdre de son originalité, agrandir beaucoup son cadre.

On jugera de l'étendue considérable du champ que l'*Encyclopédie* embrasse par le nombre des articles qui y figurent. Ces articles comprennent d'abord les diverses branches de la théologie systématique, telles que la dogmatique, la morale, l'apologétique, et la philosophie de la religion qui y confine : elles nous présentent une ample moisson de termes à définir, de notions à analyser et à préciser, de théories et de systèmes à exposer, ce que nous ferons en restant autant que possible sur le terrain de l'objectivité. Notre recueil a dû s'ouvrir également aux articles qui concernent la théologie pratique, bien que la place que nous avons pu leur offrir soit forcément plus restreinte : nous avons tenu à esquisser, du moins en traits rapides, les principes et l'histoire du culte, de l'homilétique, de la caté-

chétique et de tous les sujets qui rentrent dans le cadre de la science pastorale. Mais c'est le vaste domaine de l'histoire qui a fourni les matériaux les plus nombreux à l'*Encyclopédie*. L'histoire des religions, d'origine toute récente, y trouvera une large place. Grâce aux travaux remarquables que les dernières découvertes ont provoqués sur l'Egypte, la Phénicie, l'Assyrie, la Perse, l'Inde, la Chine, venant succéder aux recherches plus anciennes sur la Grèce, la Scandinavie et la Gaule, il est possible, dès aujourd'hui, de tracer un tableau complet du paganisme. Nous demanderons aux documents originaux de nous faire connaître l'expression si variée et souvent si ingénieuse que le sentiment religieux a trouvée chez les peuples qui vivaient avant l'ère chrétienne ou qui sont placés en dehors de l'action de l'Evangile. Toutefois, nous prévenons nos lecteurs qu'ils devront chercher dans les études d'ensemble les noms des divinités, des symboles et des usages religieux des diverses mythologies païennes : notre table de matières, déjà si chargée, eût été trop encombrée par les innombrables articles ou les incessants renvois qu'une pareille nomenclature eût entraînés. L'histoire des religions bibliques occupe naturellement, dans l'*Encyclopédie,* la place d'honneur. On y trouvera l'explication de tous les noms géographiques et historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament de quelque importance, l'analyse des principales idées religieuses, une introduction critique détaillée de chacun des livres canoniques et apocryphes, ainsi que des études d'ensemble sur le canon, le texte, les versions, l'exégèse, la propagation des saintes Ecritures et l'archéologie sacrée. Nous n'avons pas négligé, cela va sans dire, l'histoire de l'Eglise : les Pères, les docteurs scolastiques et mystiques, les ordres religieux, les missions, les sectes anciennes et modernes, l'époque de la Renaissance et celle de la Réforme, la statistique religieuse contemporaine, tant matérielle que morale, de chaque pays, l'organisation particulière de chaque Eglise, seront l'objet d'articles spéciaux. Il a, de même, été tenu grand compte de tout

ce qui, dans le domaine du droit comme dans celui des lettres et des arts, touche au développement des institutions ou des idées religieuses.

L'*Encyclopédie* ne saurait avoir la prétention de ne présenter aucune lacune. Tous ceux qui se sont occupés de travaux de ce genre savent qu'il n'est pas possible, en ces matières, d'être absolument complet. Le nombre de volumes fixé par les éditeurs pour cette publication nous imposait, à lui seul, la nécessité de nous restreindre et de faire un choix. Il existe d'ailleurs sur diverses branches des sciences religieuses des dictionnaires spéciaux que nos lecteurs consulteront avec fruit. Nous ne voulons citer ici que la *France protestante*, cette œuvre monumentale des frères Haag que M. Henri Bordier réédite et complète en ce moment même d'une manière si heureuse. Nous osons espérer toutefois n'avoir point d'omissions graves à nous reprocher, et nous nous engageons à réparer de notre mieux celles que l'on voudra bien nous signaler.

La plus grande difficulté contre laquelle nous ayons eu à lutter n'a pas été de tracer le cadre, mais de déterminer l'étendue des articles, et surtout de contenir, dans les limites prescrites, la bonne volonté et le zèle de nos collaborateurs. On ne manquera pas de relever une certaine disproportion entre les articles de notre recueil. Que l'on veuille bien observer toutefois que, dans notre détermination, nous avons dû nous laisser guider non-seulement par la nature du sujet, mais aussi par la nouveauté des découvertes ou l'originalité des appréciations. Tel personnage, telle localité, telle notion, tel événement moins important ou moins connu occupera peut-être plus de place que tel autre dont on peut trouver partout la biographie, la description ou l'analyse. Une remarque analogue s'applique à la signature des articles, que nous n'avons pas cru devoir inutilement prodiguer.

Un écueil que nous nous sommes principalement appliqué à éviter en embrassant une matière si étendue, c'est de n'être jamais ni superficiel ni vague, et de ne remplacer nulle part par des développements de rhétorique l'exposé sobre, précis et substantiel des faits. Nous nous sommes interdit avec soin la pompe banale des considérations oratoires. A cet effet, nous nous sommes invariablement adressé aux hommes spéciaux, faisant appel à tous ceux qui se sont occupés des sciences religieuses et dont les travaux font autorité. La liste complète des collaborateurs figurera, dans le dernier volume, à côté de la table générale des matières.

L'*Encyclopédie des sciences religieuses* n'est pas destinée à servir les intérêts d'un parti ou d'une coterie; elle est l'œuvre collective des diverses fractions du protestantisme de langue française et des quelques hommes de bonne volonté qui, en dehors de nos cadres, ont bien voulu se joindre à nous. Tout en nous plaçant sur la base positive du christianisme et sans compromettre en rien l'unité de notre œuvre, nous n'avons, dans le choix de nos collaborateurs et dans la distribution des matières, considéré que la valeur scientifique des articles. Nous avons demandé à chacun l'impartialité et le respect des convictions d'autrui, et nous avons prévenu que toute controverse blessante serait sévèrement bannie de ce recueil.

Pour l'orthographe des noms propres, nous nous sommes conformé à celle que l'usage a consacrée en France, nous réservant d'indiquer, dans le courant des articles, celle qui nous paraît préférable. A cet égard encore, de nombreux renvois faciliteront les recherches du lecteur. Sauf en ce qui concerne le latin, les citations de textes étrangers ont été, de parti pris, évitées. Nous avons adopté pour les caractères hébraïques un système de transcription simple et facile dont nous avons recommandé l'emploi à tous nos collaborateurs. Les indications bibliographiques ont été l'objet d'un soin spé-

cial : nous avons tenu à les donner aussi complètes et aussi exactes que possible, en nous permettant d'ailleurs l'emploi des abréviations en usage.

Pour la répartition et le classement des matières, nous avons utilisé un grand nombre de dictionnaires et d'ouvrages spéciaux. Nous mentionnerons tout particulièrement la *Real-Encyclopædie für protestantische Theologie und Kirche* de M. Herzog (Hamb. et Gotha, 1854-1868, 22 vol.), qui nous a inspiré l'idée même de cette entreprise. Nous avons mis à profit, en maintes circonstances, les travaux de nos devanciers; mais il va sans dire que tous nos articles de fond sont des études absolument originales, faites sur les sources elles-mêmes.

Unir l'ardeur du sentiment religieux, reconnu dans sa légitime et puissante influence tant individuelle que sociale, à l'indépendance de la pensée, soumise aux lois inflexibles de la science : tel est l'idéal qui s'impose aux hommes de notre génération. Nous serions heureux de leur aider à le réaliser.

Parmi les lecteurs de ce recueil, les uns seront frappés des conceptions tout à la fois grossières et subtiles, des usages bizarres, des pratiques puériles et mesquines que l'ignorance et la superstition des âges passés ont placés sous le couvert de la religion ; les autres reculeront effrayés devant les hardiesses de la philosophie et de la critique historique contemporaines : nous osons espérer toutefois que les uns et les autres emporteront la conviction qu'il existe, au sein de l'humanité, un fonds solide et persistant de vérité religieuse, qui seul donne à la vie sa signification et son prix.

Plus ce siècle penche vers son déclin, moins nous sommes inquiet sur l'issue de la crise qu'il traverse. Là où les esprits à courte vue croient découvrir la tombe de la religion, nous discernons les signes manifestes de son éternelle jeunesse. L'étude critique des vieux documents et l'analyse sévère de la

nature humaine nous la montrent plus belle dans son essence, plus riche et plus variée dans ses manifestations, plus puissante dans son action sur le monde. Que ses adversaires, comme aussi certains de ses défenseurs, mieux informés les uns et les autres, cessent donc de la confondre avec les formes et les systèmes parasites qui, trop longtemps, ont voilé sa splendeur ! Ce sont ces enveloppes poétiques et pittoresques parfois dans leur grâce naïve, mais devenues gênantes à la longue, que le travail du temps emporte; ce sont ces scories que le minerai en fusion dépose au fond du creuset. L'or pur s'en est dégagé, et il n'y a pas de risque qu'il se perde.

Dirons-nous toute notre pensée ? Notre pays nous paraît plus particulièrement bien placé pour opérer ce triage, devenu nécessaire, entre ce qui dans la religion est destiné à périr et ce qui doit demeurer. L'Angleterre, conservatrice par tempérament et par tradition, a compris le christianisme surtout par son côté pratique : elle réalise d'une manière merveilleuse l'activité charitable et missionnaire à laquelle l'Evangile nous convie. Moins ferme et moins libre sur le terrain ecclésiastique, mais plus hardie dans le domaine de la pensée, l'Allemagne, avec son génie spéculatif et critique, a porté plus avant le flambeau des recherches en ce qui concerne les origines des religions, les documents authentiques et la physionomie propre du christianisme. Mieux équilibrée et admirablement pondérée dans les dons qu'elle a reçus en partage, la France, lorsqu'elle suit ses meilleures inspirations, semble destinée à veiller sur le foyer religieux où s'embrase et se réchauffe la foi de l'humanité. Unissant la vaillance à la douceur, l'amour de la règle à la passion généreuse, elle a produit quelques-uns des plus beaux types de la piété chrétienne.

C'est en vain, croyons-nous, que l'on essaye aujourd'hui de la détourner de l'accomplissement de sa véritable mission. Elle n'écoutera pas les conseils de ceux qui lui disent de jeter par-dessus bord toutes ses croyances ; elle suivra moins encore la voix de

ceux qui voudraient lui persuader que le dernier mot de la religion a été prononcé au récent concile du Vatican. Elle réagira aussi contre cette doctrine fataliste d'après laquelle la direction religieuse de l'humanité aurait passé, avec l'hégémonie politique et sociale, des peuples de race latine aux peuples de race germanique ou anglo-saxonne. Certes, nous ne demandons pas à la France de se faire protestante, et nous laissons à d'autres le soin de lui rappeler ce qu'elle a perdu en repoussant la Réforme au seizième siècle et en proscrivant ses fils au dix-septième. Qu'elle renoue simplement avec les propres traditions de son passé et que, appliquant à son ancienne foi les méthodes nouvelles, elle redevienne ce qu'elle a été jadis dans la fleur de ses héros : le pays des fortes études, des mœurs austères et de la propagande enthousiaste de l'Evangile !

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

A

AARON [Aharôn, Ἀαρών], frère aîné de Moïse et, par conséquent, fils d'Amrâm et de Yokèbèd, de la tribu de Lévi (Nomb. XXVI, 59). Nous ne savons rien de sa jeunesse. La première fois qu'il est question de lui dans le Pentateuque (Exode IV, 14), il semble qu'il avait déjà la réputation d'être un homme habile à manier la parole. Il ne fut guère que l'interprète, la « bouche » (Exode IV, 16) de son frère dont il subit le puissant ascendant. Nous le trouvons toujours à côté de Moïse, dont il soutenait le bras à la bataille de Rephidim contre les Amalécites (Exode XVII, 12). Une fois il est laissé à lui-même, et il autorise le peuple à se faire un taureau d'or qui rappelait les idoles égyptiennes (Exode XXXII, 1-6). Dans une autre circonstance, cédant à l'influence de sa sœur Miryam, il cherche querelle à son frère parce qu'il a épousé une femme Kouchite (Nomb. XII, 1 et ss.). Aaron paraît donc avoir été d'un caractère faible et peu consistant. Il n'en fut pas moins, selon la tradition consacré prêtre en même temps que ses fils (Exode XXIX, 4 et ss.; Nomb. VIII), et la prêtrise déclarée héréditaire dans sa famille. Coupable, ainsi que Moïse, d'avoir douté de Jéhova aux eaux de Meribah (Nomb. XX, 6-12), il ne put traverser le Jourdain et entrer dans le pays de Canaan à la tête des Israélites. Il mourut sur le mont Hôr, dans le voisinage de Pétra, et Moïse revêtit Eleâzâr, son fils, du costume sacerdotal (Nomb. XX, 28).—La femme d'Aaron s'appelait Elisabeth (Elichèba). Des quatre fils qu'il eut d'elle, Nâdâb, Abihou, Eleâzâr et Ithâmâr, les deux derniers seuls lui survécurent; les deux premiers étaient morts pour avoir apporté devant Jéhova « un feu étranger » (Lév. X, 1, 2). — Pour la critique de la vie d'Aaron, voir l'article *Moïse*.

ABADDON. Ce terme, qui vient du verbe hébreu 'âbad, « se perdre, » signifiait primitivement la destruction; puis, dans la langue poétique, il est devenu le synonyme du séjour de la mort, du Cheol (Job XXVI, 6;

XXVIII, 22; Ps. LXXXVIII, 12; Prov. XV, 11). Dans l'Apocalypse enfin, on le retrouve appliqué à « l'ange de l'abîme » (Apoc. IX, 11) qui commande aux armées des sauterelles infernales; son nom, Ἀβαδδών, est rendu, en grec, par le mot Ἀπολλύων, « le destructeur. »

ABAISSEMENT du Christ (*Status exinanitionis*). La dogmatique distingue un double état dans l'existence du Christ : l'état d'abaissement et l'état d'élévation. Elle se fonde principalement sur Phil. II, 5-9, où la Vulgate traduit ἐκένωσεν par *exinanivit*. Dans ce passage, saint Paul oppose l'existence terrestre du Christ, humble et misérable (μορφὴ δούλου), à son passé et à son avenir glorieux. Son incarnation est dès lors considérée comme un abaissement volontaire nécessité par notre salut, riche en consolations et en encouragements pour ceux qui, comme lui, portent la forme du serviteur, en attendant la gloire future qui doit être manifestée. La Divinité étant toujours égale à elle-même ne peut être ni abaissée ni élevée; c'est donc le fait de revêtir la nature humaine qui constitue l'abaissement du Fils de Dieu. Ainsi raisonnent Calvin et les théologiens réformés : « Car, que veulent dire ces mots : « Il a esté trouvé comme homme en figure, » sinon que pour un tems sa gloire divine n'a point relui, mais seulement la forme humaine en condition vile et basse » (*Inst. chrest.*, II, 13, 2). Les théologiens luthériens qui admettaient la communication réciproque des propriétés des deux natures ne pouvaient sortir d'embarras qu'en enseignant que la nature humaine du Christ, quoique participant de la majesté divine, vécut « presque toujours » dans un état de gloire cachée et, par conséquent, d'abaissement sur la terre : « *Hæc humanæ naturæ majestas in statu humiliationis majore ex parte occultata et quasi dissimulata fuit* » (*Form. conc.*, VIII, 65). Une controverse assez vive s'engagea, en 1616, sur ce point, entre les théologiens souabes et les théologiens hessois. Les premiers soutinrent qu'en vertu de la *communicatio idiomatum*, le Christ avait possédé la toute-présence et le gouvernement du ciel et de la terre, même dans son état d'abaissement et jusque dans sa mort. Ils distinguent entre la κτῆσις, la possession des attributs de Dieu, la χρῆσις, l'usage, et la κρύψις, l'usage occulte. Les Hessois, de leur côté, insistaient sur la κένωσις, c'est-à-dire le dépouillement (voy. l'article *Kenosis*), l'abstention complète de l'usage. Les théologiens saxons, à l'arbitrage desquels la décision fut soumise, donnèrent raison à ces derniers, mais en accordant toutefois à leurs collègues de Tubingue que, pour accomplir ses miracles, Jésus-Christ s'est servi de la nature divine. — Les dogmatistes ont relevé deux éléments dans l'état d'abaissement : l'élément négatif (κένωσις) qui consiste dans l'abdication de l'usage de la majesté divine, et l'élément positif (ταπείνωσις) qui consiste dans le revêtement de la forme de serviteur. Ils ont, de plus, distingué jusqu'à sept degrés (*gradus*, *modi*, *momenta*) dans l'abaissement du Christ : la conception, la naissance, l'éducation, la fréquentation des hommes (*sanctissima ipsius consuetudo cum variis, etiam contemptissimis hominibus, plena molestiis, incommodis, periculis*), la passion, la mort, l'ensevelissement; quelques-uns y ajoutent encore la circoncision et la fuite en Egypte.

ABANDON. Lorsqu'il est dit, dans l'Ecriture sainte, d'un individu ou d'un peuple que Dieu l'abandonne, cela signifie que, pendant un temps plus ou moins long, il lui retire le sentiment de sa présence, l'assurance de sa sollicitude paternelle, de sa protection bienveillante et de son secours efficace, pour le laisser tomber dans le malheur et dans la misère, en butte à ses convoitises ou en proie à ses ennemis. Cet abandon s'applique aux incrédules, dans le but de les reprendre et de les corriger (Deut. XXXI, 17; Jérém. II, 19; Osée IX, 12; 2 Cor. IV, 4; 2 Tim. II, 26), aussi bien qu'aux croyants afin de les éprouver et de les exciter à redoubler de fidélité, de vigilance et de zèle (2 Chron. XXXII, 31; Job XIII, 24; Ps. LXIX, 21; LXXXVIII, 6). — L'abandon du Christ sur la croix (Matth. XXVII, 46. Cf. Ps. XXII, 2) n'implique ni une séparation essentielle avec le Père, ni un divorce momentané entre sa nature divine et sa nature humaine, ni surtout l'action de la colère et de la malédiction divines dont le Fils eût été l'objet, alors qu'il accomplissait l'obéissance dans ce qu'elle avait de plus pénible. Vaincu par le double excès de la douleur physique causée par la crucifixion et de la douleur morale résultant de la réprobation dont il était la victime de la part des hommes, Jésus-Christ, en ce court et suprême instant de l'agonie, n'a plus senti la puissance de l'amour divin : il n'a vu que les signes de la colère, du châtiment et du jugement des hommes sous les effets desquels il succombait.

ABANDONNEMENT, terme de droit ecclésiastique qui désigne l'acte par lequel une personne déjà condamnée par le tribunal ecclésiastique est livrée entre les mains des juges laïques. Les canons ont fixé à trois les cas où le criminel devait être livré au bras séculier : l'hérésie, quand il y a impénitence de la part du coupable; le faux commis sur des lettres du pape; la calomnie portée contre son propre évêque. — On se sert aussi de ce terme pour désigner la cession d'un bénéfice, soit expresse, par acte public, lors d'un mariage, d'un vœu monastique ou d'un autre motif d'incompatibilité; soit tacite, par la non-résidence ou la non-desserte.

ABARIM, proprement har ou hâré haʿabârim, « les monts du passage ? » peut-être aussi « du gué? » étaient situés en face de Jéricho, de l'autre côté du Jourdain. Ils sont mentionnés parmi les étapes du peuple hébreu (Nomb. XXXIII, 47) et dans le récit de la mort de Moïse (voy. *Nébo*). Ils avaient pour sommet principal le mont Nébo. Suivant Winer, cette chaîne s'étendait jusqu'au sud de la mer Morte où l'on rencontre des montagnes appelées ʿiyyé haʿabârim, à l'entrée du pays de Moab (Nomb. XXI, 11; XXXIII, 44); mais cette hypothèse, qui a été adoptée par Menke dans son atlas, est contestable; deux groupes de montagnes différents ont fort bien pu porter un nom de ce genre.

ABAUZIT (Firmin), savant genevois [1679-1767], était né à Uzès d'une famille huguenote. Au moment de la révocation de l'édit de Nantes, sa mère, femme distinguée, réussit, au travers de beaucoup de péripéties, à l'arracher aux mains de l'évêque et à le faire fuir en 1689 à Genève, où elle le rejoignit. Après des études fortes et variées, Abauzit

voyagea en 1698 en Hollande et en Angleterre, et s'y lia avec plusieurs savants, notamment Bayle et Newton. De retour à Genève, il s'enfonça dans la vie de cabinet, sans vouloir s'astreindre à aucune fonction obligatoire. Voué au développement de la Bibliothèque publique, qui avait été organisée en 1702, il en fut nommé bibliothécaire honoraire. Plus tard, en 1727, la République lui accorda la bourgeoisie gratis. Sa longue vie s'écoula dans le célibat, le travail assidu, la paix. Visité par tous les passants distingués, consulté par les savants du pays et de l'étranger, en correspondance suivie avec quelques-uns des plus grands, estimé et aimé de tous, Abauzit était un sage au jugement de ses contemporains. C'est ainsi que Rousseau l'a dépeint dans une note de la *Nouvelle Héloïse* (5e P., lettre I) qui l'a immortalisé. Il l'appelle « un vrai philosophe, le seul qu'il ait connu, » et le compare à Socrate et à Caton. Simplicité antique, grande modestie, bienveillance exquise, empire sur lui-même, piété, Abauzit a en effet tous les traits d'un sage chrétien. Comme savant, il eût pu aspirer à une grande renommée. Il était également versé dans les sciences exactes et les sciences historiques : mathématiques, physique, astronomie, géographie, histoire, archéologie, numismatique, langues anciennes, théologie, enfin, il a tout abordé avec talent, car il avait à un haut degré les qualités de l'esprit scientifique, une étonnante mémoire, une grande curiosité, une pensée pénétrante et précise. Mais cette facilité, cette curiosité lui furent un piége. Il dispersa ses recherches, émietta ses travaux. Et d'autre part sa passion pour l'indépendance, sa prudence, son manque d'ambition l'empêchèrent d'entreprendre et de produire une œuvre étendue et durable. Il eut le tort de travailler en amateur. Aussi ne publia-t-il rien ; quelques écrits confiés à ses amis virent le jour de son vivant. Après sa mort, une partie de ses manuscrits furent détruits, d'autres laissés à la Bibliothèque publique, d'autres enfin furent recueillis dans deux éditions de ses *Œuvres*, l'une à Genève en 1770, l'autre à Londres et Amsterdam, 1770-1773, en deux volumes chacune. Le second est occupé par des dissertations scientifiques diverses, le premier par des fragments de théologie, dont le choix est plus varié et plus hardi dans l'édition de Londres. C'est là que nous allons trouver le théologien. Abauzit appartient à ce qu'il appelle les *théologiens modérés* par opposition aux *rigides*. C'était la tendance dominante à Genève et ailleurs, au commencement du dix-huitième siècle. Il abandonnait doucement la dogmatique traditionnelle, pour se borner à la Bible, interprétée selon la méthode critique et *raisonnable*. En dogmatique, il était unitaire. La plupart (10) des fragments exégétiques du volume sont consacrés à la discussion des passages favoris du trinitarisme. Christ est l'envoyé de Dieu, qui n'a eu qu'une préexistence idéale, c'est le docteur et le martyr parfait. En apologétique, Abauzit maintient la dualité de la religion naturelle et de la religion révélée, celle-ci venant confirmer et populariser l'autre par des miracles. Dans la controverse, le savant réfugié, qui ne s'est jamais un peu échauffé que contre les jésuites, eût pu être un maître : sa *Lettre à une dame de Dijon sur les dogmes de l'Eglise romaine* est un petit chef-d'œuvre de polémique incisive et pourtant courtoise ;

mais c'est surtout dans la critique, qu'Abauzit excelle. Qu'on lise les morceaux sur Daniel et l'Apocalypse. Il donne de ces deux livres l'interprétation tirée des faits contemporains. Quant à l'Apocalypse, dans son *Discours*, il en discute la canonicité, en passant en revue les témoins pour et contre dans les premiers siècles, et soumettant Pères et conciles à un jugement très-mordant ; dans son *Essai*, il donne de la vision une explication ingénieuse, la rapportant tout entière à la destruction de Jérusalem et de la nation juive par les Romains, mais sans aborder le problème du nombre 666. En résumé, Abauzit avait l'étoffe d'un théologien et surtout d'un critique, et l'on peut regretter qu'il n'ait pas voulu ajouter un grand nom de plus à la théologie protestante de langue française. — Sources : les deux éditions des *Œuvres* d'Abauzit, de Genève et de Londres, avec les *Eloges* de Végobre et Bérenger ; Senebier, *Histoire littéraire de Genève*, tome III ; la *France protestante*, 2e éd., 1er vol., p. 2. *Manuscrits* à la Bibliothèque de Genève.

A. Bouvier.

ABBADIE (Jacques), né à Nay (Béarn) en 1654, mort à Mary-le-Bone près Londres le 6 octobre 1727, fut pasteur de l'Eglise française de Berlin de 1680 à 1688, puis pasteur français à Londres jusqu'en 1699, enfin doyen de Killalow en Irlande jusqu'à sa mort. C'est surtout comme apologiste et comme moraliste, c'est-à-dire par ses traités sur *la Vérité de la religion chrétienne* et sur l'*Art de se connaître soi-même* qu'Abbadie s'est élevé au rang éminent qu'il occupe parmi les théologiens réformés de langue française. Le *Traité de la vérité de la religion chrétienne* parut en 1684 en deux volumes correspondant aux deux parties de la démonstration que l'auteur y donnait du christianisme. La 2e édition (1688) est augmentée de quelques chapitres ; ce sont, dans la première partie, les chapitres IX, XIX et XX de la troisième section, dans la deuxième partie, les chapitres I-VI de la troisième section. Le livre s'ouvre (après l'épître dédicatoire) par une préface dans laquelle l'auteur expose son objet et son plan. « La religion chrétienne, dit-il, se fait sentir aussitôt qu'elle se fait connaître, » elle agit sur le cœur en même temps qu'elle éclaire l'intelligence, et son action sur le cœur est sa meilleure preuve pour ceux qui en ont fait l'expérience. Cette preuve de sentiment ne peut que s'affaiblir en s'exprimant. Toutefois, comme il ne faut pas laisser l'incrédulité triompher du silence des chrétiens, l'auteur, en exposant les preuves qui s'adressent à l'intelligence, essayera aussi de faire sentir aux incrédules la vérité du christianisme. Il emploiera pour cela successivement deux méthodes : par la première il descendra de cette proposition : « Il y a un Dieu » à cette autre : « Jésus fils de Marie, est le Messie promis, » par la seconde, de ce fait évident : « Il y a aujourd'hui des chrétiens dans le monde, » il remontera à cette première proposition : « Il y a un Dieu qui s'est révélé par l'Evangile. » — Le point de vue de l'auteur est le point de vue intellectualiste. Le christianisme étant conçu comme une doctrine révélée, réconcilier cette doctrine avec la raison en est la preuve interne, établir la réalité des miracles par lesquels la révélation se légitime, en est la preuve historique. Le problème de l'apologétique est alors de présenter

ces deux preuves de telle sorte qu'elles se fassent équilibre et se soutiennent mutuellement. C'est ce problème qu'a admirablement résolu Abbadie en employant successivement pour démontrer le christianisme deux méthodes inverses: celle de la première partie qui consiste à faire succéder à la preuve interne la preuve historique, et celle de la seconde, qui va de la preuve historique à la preuve interne: plan ingénieux et compréhensif, qui lui a permis de présenter deux fois les mêmes arguments sans se répéter et de manière à ce que la seconde démonstration vienne confirmer et compléter la première. Ajoutons que les considérations historiques de la seconde partie conservent aujourd'hui toute leur valeur. (Voyez en particulier les chapitres où Abbadie établit la bonne foi des apôtres, l'impossibilité d'inventer une personnalité telle que celle de Jésus-Christ, la valeur et la portée du témoignage de saint Paul, etc.) — Mais nous avons dit que c'est la conception intellectualiste qui domine dans cet ouvrage, conception qui avait déjà marqué de son empreinte les premiers essais de systématisation de la pensée protestante. Abbadie paraît avoir beaucoup lu et médité Descartes et, sans avoir implicitement adopté toutes ses opinions, il s'était pénétré de son esprit et épris de sa méthode. C'est bien Descartes qu'il avait devant les yeux, quand dans sa préface il annonçait l'intention de « confondre par les principes de la raison les faux partisans de la raison humaine » et pour cela de « n'employer que les preuves qui persuadent et de ne les presser qu'à mesure qu'elles nous persuadent. » C'est encore Descartes qu'il imitait, quand, en commençant la seconde partie, il disait : « Nous voulons bien pour quelque temps douter de tout avec eux (les incrédules) et nous élevant par degrés à la connaissance des faits qui établissent le christianisme, ne recevoir les vérités qu'à mesure qu'elles nous paraîtront évidentes. » Or si Descartes avait fait une distinction entre les vérités de foi et les vérités de raison, ce n'est pas qu'il les regardât comme étrangères les unes aux autres. C'est au contraire parce que, croyant la raison capable de s'élever par ses propres forces à certaines vérités religieuses, telles que l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme, il espérait, en démontrant ces vérités par des arguments rationnels, fournir une base solide à la défense de la religion. Tel est le point de vue auquel s'est placé Abbadie. Mais il n'a pas comme Descartes limité aux deux affirmations de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme le contenu de la raison, il y a ajouté la loi morale : importante addition, qui a imprimé à son apologie un caractère par où elle rentre dans le grand courant de la théologie réformée. Ce qu'il nous importe ici de remarquer c'est que l'addition dont nous parlons n'a rien changé essentiellement au point de vue intellectualiste d'Abbadie. Cette loi morale, en effet, il la conçoit comme un ensemble de vérités faites pour régler la vie pratique. Il ne descend pas jusqu'au principe, jusqu'au fait moral lui-même, jusqu'à ce « tu dois » de la conscience individuelle que Kant devait si bien appeler « l'impératif catégorique. » La preuve morale, pour Abbadie, consiste donc non dans la réponse apportée par l'Evangile aux besoins de pardon et d'affranchissement, mais dans l'accord de la raison et de

la doctrine révélée, sur les vérités essentielles de l'ordre religieux et moral. Abbadie, il est vrai, sait fort bien que la religion révélée venant réparer le désordre introduit par le péché dans la nature humaine, contredira la raison obscurcie par les passions. Les mystères de la doctrine chrétienne sont destinés à humilier l'esprit, comme les préceptes sévères de la morale chrétienne à mortifier la chair, et d'ailleurs la contradiction n'est pas seulement entre l'Evangile et la nature, elle est dans l'homme lui-même entre les passions et la raison, entre le sens commun et la raison. Celle-ci, dans ses intuitions les plus hautes, soutient donc contre l'homme pécheur la même guerre que soutient aussi la religion chrétienne, et l'accord éclate dans la contradiction même qu'on avait signalée. Ici Abbadie rejoint un autre grand écrivain de son temps, à qui revient l'honneur d'avoir le premier mis en lumière, dans une intention apologétique, les contradictions intérieures de la nature humaine. Nous avons nommé Pascal. L'auteur du *Traité de la vérité de la religion chrétienne* a certainement connu et largement mis à contribution les *Pensées*. Mais il ne faut pas chercher chez lui ce sentiment profond du déchirement de la conscience et des contradictions de la raison qui caractérise Pascal. Il ne lui emprunte que l'*idée* de ces contradictions et de ces déchirements et il la met bien posément en œuvre dans le cours de son argumentation. Il doit aussi beaucoup à La Rochefoucault dans le tableau qu'il trace des vertus humaines pour les opposer à celles qu'enfante la religion chrétienne. Comme l'auteur des *Maximes*, il montre l'amour-propre, sous ses deux formes essentielles, la volupté et l'orgueil, donnant naissance à tous nos vices et toutes nos vertus « se perdant dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer. » Mais après avoir dit que la religion chrétienne ordonne, comme remède à l'amour-propre, l'amour de Dieu, il montre mal comment elle nous inspire cet amour et il semble faire consister tous les motifs de cette morale évangélique dans la considération des promesses et des menaces contenues dans la Bible, ainsi que des bienfaits de Dieu, entre lesquels figure à son rang l'œuvre de Jésus-Christ. On voit que la preuve ne change pas un seul instant de nature dans tous les développements qu'elle reçoit, et que l'Evangile est partout, dans cet ouvrage, présenté comme un supplément de lumières venant s'ajouter à celles de la raison, comme un enseignement révélé venant rétablir les principes de la religion naturelle.— Et cependant, il y a dans cette apologie tout un courant de pensées, par où elle échappe à l'intellectualisme pur et relève du principe individualiste et moral de la Réforme. Abbadie n'a pu montrer que la religion révélée était venue rétablir l'ordre de la nature et replacer l'homme dans la voie de sa destination véritable, sans être conduit à envisager plus ou moins la révélation comme une divine histoire et la religion comme un rapport spirituel et vivant entre l'homme et Dieu. De là à faire de Jésus-Christ le centre de la religion objective et à ramener toute la religion subjective à l'acte par lequel l'âme saisit Jésus-Christ comme son Sauveur, il n'y a qu'un pas. Ce pas notre auteur ne l'a pas franchi. Mais le mouvement d'idées qui devait y aboutir, est très-sensible dans plusieurs chapitres du *Traité de la vérité de la religion chrétienne*.

Nous signalerons en particulier, dans la IIe partie, sect. II, le chapitre sur la divinité du Nouveau Testament. — En passant de ce premier grand ouvrage d'Abbadie à ceux qui lui ont succédé, on éprouve une déception pénible. L'intellectualisme a deux issues opposées mais presque également funestes : le rationalisme et un supranaturalisme sec et aride. L'auteur du *Traité de la vérité de la religion chrétienne* ne pouvait verser dans le rationalisme, mais sa pensée religieuse paraît s'être de plus en plus stérilisée en s'accentuant davantage dans le sens du supranaturalisme. Le *Traité de la divinité de Jésus-Christ* publié en 1689 marque sous ce rapport un progrès déplorable. Ce nouveau traité fut donné par Abbadie comme le troisième volume de celui que nous venons d'étudier. On comprend en effet qu'Abbadie ait senti que son apologie du christianisme n'était pas achevée tant qu'il n'avait pas traité la question de la personne même de Jésus-Christ, et l'on entrevoit comment il aurait pu la résoudre, s'il fût demeuré fidèle à la méthode historique et morale de sa seconde partie. Le *Traité de la divinité de Jésus-Christ* n'est qu'un insipide corollaire de la démonstration contenue dans les deux volumes du *Traité de la vérité*. « Les vérités essentielles du christianisme, dit Abbadie en commençant, sont tellement enchaînées, qu'elles ressemblent à cet égard aux principes de la géométrie, dont les uns servent comme de degrés pour descendre à la connaissance des autres ! » *Descendre*, par voie de déduction, à la connaissance de la divinité du Sauveur !... Encore Abbadie ne procède-t-il pas à cette déduction directement, mais indirectement, par la méthode appelée en logique « preuve par l'absurde. » Jésus-Christ est Dieu, de même essence avec le Père, ou bien il faut avouer : 1° que la religion mahométane est préférable à la religion chrétienne et que Jésus-Christ est inférieur à Mahomet; 2° que le sanhédrin a été juste en faisant mourir Jésus et que les Juifs ont eu raison de le rejeter ; 3° que Jésus-Christ et les apôtres nous ont trompés; 4° qu'il n'y a aucun rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament ; 5° enfin que la religion n'est qu'un leurre et une comédie ! Et chacun de ces points est compendieusement établi par un procédé invariable : ce sont des citations indistinctement tirées des Psaumes et des prophètes, des évangiles et des épîtres pour prouver que Jésus-Christ a été annoncé, s'est donné lui-même et a été considéré par les apôtres comme Dieu, de même essence avec le Père ! L'histoire a été remplacée par le syllogisme et l'analyse morale a fait place à la plus aride exégèse. — Abbadie redevient un véritable apologiste, dès qu'il remet le pied sur le terrain moral ; l'auteur de l'*Art de se connaître soi-même*, bien que supérieur sans nul doute à celui du *Traité de la divinité*, reste encore fort en dessous de l'auteur du *Traité de la vérité*. Cet ouvrage, écrit dans les années 1691-92 en Angleterre « au milieu du bruit des armes, » est, dans la pensée d'Abbadie, la première partie d'une nouvelle démonstration de la vérité du christianisme, mais, en réalité, il ne fait que reproduire les arguments insuffisants que nous venons d'analyser. Quant à son système de morale, il n'en expose dans ce livre que la moitié : « La morale, dit-il, étant à notre âme ce que la médecine est à notre corps et ayant pour but de nous guérir de nos

maladies spirituelles, elle doit s'appliquer principalement à deux choses : premièrement à connaître le mal et ensuite à chercher des remèdes qui peuvent nous en procurer la guérison. Ces deux desseins partagent la morale; mais ils sont trop vastes et nous mèneraient trop loin. Nous nous bornerons donc au premier, en attendant que la Providence nous donne les moyens de travailler sur l'autre. » C'est donc le mal dont nous souffrons, ou notre corruption qu'Abbadie veut mettre à découvert. Pour cela il devra montrer tout d'abord ce que l'homme devrait être et ensuite ce qu'il est en réalité. Dans la première section l'auteur s'attache à relever l'excellence et la noblesse de l'homme en tant qu'être immortel, fait pour connaître Dieu et l'aimer et trouver en Lui tout son bonheur; dans la seconde, il fait voir que la corruption de l'homme consiste en ce que, étant immortel, il vit comme s'il avait sa fin dans cette existence terrestre, et ayant Dieu pour bien suprême il s'attache aux biens périssables de la vie présente. L'homme, d'après Abbadie, a pour mobile unique et fondamental l'amour de soi ; car la recherche du bonheur, que chacun reconnaît être le fond de toutes nos inclinations, n'est pas autre chose que l'amour de nous-mêmes. Seulement cet amour de nous-mêmes revêt un caractère bien différent selon que nous nous considérons comme des êtres dont toute la destinée est enfermée dans cette vie, ou, au contraire, comme des êtres appelés à vivre éternellement. Dans ce second cas l'amour de soi est légitime, il est la source de toutes les vertus. Dans le premier cas, il change de nom, s'appelle l'amour-propre et devient la racine de tous les vices. Toute la doctrine morale de l'*Art de se connaître* est résumée dans ces quelques lignes. Il est difficile peut-être de faire exactement le départ du vrai et du faux dans cette doctrine. On ne peut méconnaître en effet que l'amour de nous-mêmes ne soit un fait fondamental de notre nature : toute doctrine morale qui prétend le supprimer est par cela même condamnée comme inhumaine. D'autre part, il n'est pas moins certain que la notion vraie du devoir implique le désintéressement et que toute doctrine qui tend à le réduire à l'intérêt bien entendu est par cela même condamnée comme immorale. Entre ces deux principes opposés qui nous sollicitent : le devoir et le bonheur, où est la conciliation ? Abbadie répond : elle est dans l'amour pour Dieu. Cela est vrai, mais il faut s'entendre. L'amour pour Dieu est, en effet, le suprême devoir et le bonheur parfait. Mais si, dans cet amour, vous nous présentez le bonheur comme but et le devoir comme moyen, alors nous sentons que l'ordre est renversé et la conscience proteste. Faites du bonheur au contraire le moyen, et du devoir le but; concevez (par hypothèse) que l'homme aime Dieu d'abord par besoin (sous l'impression toute vive de l'amour de Dieu pour lui), et qu'il en vienne ensuite à l'aimer par devoir, c'est-à-dire par le don libre et entier de lui-même, alors sans doute il y a un moment dans la vie morale où il semble que la loi abdique, mais c'est un moment de transition, et l'instant d'après, la loi reparaît dans toute son inviolable majesté. Le tort d'Abbadie, c'est d'avoir fait de ce moment transitoire un état définitif. Non pas qu'il ait positivement nié le devoir. Mais il n'en a pas établi distinctement

l'idée. Abbadie ne veut pas que l'homme soit égoïste, puisqu'il fait de l'égoïsme l'essence même du désordre moral, et il sait bien qu'il n'y a pas d'autre moyen de détruire l'égoïsme que de le remplacer par l'amour pour Dieu. Mais cet amour pour Dieu, il n'en montre pas distinctement les deux moments successifs : celui où il est la satisfaction entière et définitive de l'amour de soi, et celui où il est la destruction de cet amour de soi dans ce qu'il a de personnel et d'exclusif. Il dit, avec un bonheur d'expression qu'il doit en partie à La Rochefoucault : « L'amour de Dieu est le bon sens de l'amour de soi ; » mais il n'ajoute pas qu'une fois tourné dans ce bon sens, l'amour de soi cesse d'être et devient l'amour des autres ; et que c'est là l'ordre vrai, absolu, définitif, le premier moment de cet amour n'étant que le passage du désordre à l'ordre. Reconnaissons d'ailleurs que ce problème de l'amour est l'écueil même de la conception intellectualiste de l'Evangile. La philosophie de l'idée avait beau faire, elle ne pouvait ni rendre compte de l'amour, ni lui faire sa véritable place dans le système de la pensée et de la vie chrétiennes. Ce qui manquait à Abbadie comme à toute la théologie de son temps pour arriver à comprendre parfaitement l'homme et l'Evangile, c'est la notion précise et vraie du devoir. — Abbadie comme prédicateur est encore avant tout et constamment un apologiste. Ses sermons sont pleins de vues historiques et morales d'une justesse et parfois d'une profondeur remarquables. Car il ne faut pas l'oublier : si Abbadie n'a su complétement ni réaliser l'apologétique historique, ni systématiser la morale chrétienne, il a eu, dans ces deux branches de la théologie, des aperçus féconds qui expliquent l'impression produite par ses ouvrages sur ses contemporains et qui lui assurent un rang éminent parmi les penseurs de tous les temps. Or, on sait que c'est dans le sermon surtout que les hommes d'une vraie portée aiment à semer leurs aperçus les plus hardis et leurs pensées les plus intimes. Malheureusement nous n'avons que onze à douze sermons d'Abbadie, et c'est évidemment une bien minime partie de ses travaux comme prédicateur. Quant à la forme de ses sermons, on peut leur reprocher l'abus des divisions, l'emphase, un ton trop constamment solennel, des fautes de goût et des phrases enflées outre mesure d'épithètes accumulées et d'énumérations. Mêmes défauts dans les *Panégyriques*, sans les qualités de fond qui relèvent les *Sermons*. — On ne s'étonnera pas que nous reconnaissions à Abbadie comme polémiste un mérite hors ligne. Une dialectique serrée, une connaissance approfondie des Ecritures, une exégèse toujours saine et solide, un style nerveux, une parfaite convenance d'expression : telles sont, avec un sérieux qui n'exclut pas à l'occasion un certain enjouement, les qualités qui distinguent l'auteur des *Réflexions sur la présence du corps de Christ dans l'Eucharistie*. On les retrouve, unies à une grande mais un peu confuse érudition, dans le dernier important ouvrage de notre auteur : *le Triomphe de la Providence et de la religion*, 4 vol. in-12, Amst., 1723. Mais peut-être les pages les plus éloquentes qui soient sorties de sa plume dans ce genre d'écrits, sont-elles quelques-unes des premières du volume intitulé : *Défense de la nation britannique*, in-12, La Haye, 1693. — Sources à consulter : *La France protestante*, art. *Abbadie*, 1re et

2e éditions. *Essai sur la vie et les ouvrages d'Abbadie*, placé en tête d'une édition en 3 vol. de ses *Sermons et panégyriques*. Amst., 1760. Viguié, *Histoire de l'apologétique réformée*. J. DE VISME.

ABBAYE (*abbateia*, *abteia*, *abbatia*) ou monastère de religieux ou de religieuses régi par un abbé ou une abbesse. On distinguait entre les abbayes royales, fondées et dotées par les rois, qui devaient rendre compte de l'administration de leur temporel aux officiers du roi, et entre les abbayes épiscopales qui n'étaient comptables qu'aux évêques. Les abbayes furent supprimées en France en 1790, et leurs bâtiments aussi bien que leurs revenus réunis au domaine de l'Etat; mais les catholiques, profitant de la liberté d'association dont l'Etat les a laissés jouir, ont reproduit avec autant de fidélité que les tendances nouvelles de la hiérarchie l'ont permis, l'ancienne organisation des abbayes dont Solesmes est aujourd'hui un intéressant spécimen (voy. *Moines*).

ABBÉ, ABBESSE. Le mot *abbé*, dérivé du syriaque, signifie *père* et rappelle la nature de l'autorité que les porteurs de ce titre doivent exercer sur leurs subordonnés. A l'origine, ce titre était étendu à tous les solitaires qui, par leurs vertus et leur vie ascétique, avaient droit à la vénération des fidèles. A partir du cinquième siècle, il fut restreint aux supérieurs des monastères. Aujourd'hui, dans plusieurs pays, et notamment en France, il est donné, comme un titre d'honneur, à tous ceux qui portent l'habit ecclésiastique. L'élection des supérieurs de monastères présentait de grandes variations : les uns étaient désignés par tous ceux qui avaient droit de suffrage dans l'enceinte d'un monastère, les autres par un chapitre provincial ou une autre autorité supérieure : l'élection avait lieu soit à terme, soit à vie. Les abbés étaient tenus de faire confirmer leur élection dans un délai de trois mois par l'évêque ou par le pape : ils recevaient alors la bénédiction. Pour être élu abbé, il fallait avoir vingt-cinq ans, être né d'un mariage légitime, être instruit et capable d'instruire, observer la règle et se montrer zélé pour la faire observer. La plupart de ces règles subsistent encore, mais avec les modifications qu'amena inévitablement la concentration des pouvoirs entre les mains d'un chef unique. De fait, l'évêque n'a plus aujourd'hui qu'un pouvoir purement nominal sur les abbés réguliers qui, en réalité, dépendent de Rome. Les canons de l'Eglise placent les abbés immédiatement après les évêques; certains d'entre eux siégent dans les conciles œcuméniques, ont le droit de porter la mitre et le bâton pastoral et exercent une juridiction quasi épiscopale. On distinguait entre les abbés réguliers, astreints à résider dans leurs monastères et à porter l'habit de leur ordre, et entre les abbés séculiers qui, tonsurés ou non tonsurés, jouissant d'une partie ou de la totalité des revenus attachés à leurs bénéfices, investis ou privés du droit de juridiction épiscopale, se faisaient remplacer par des vicaires dans le gouvernement de leurs monastères. C'est aussi à cette catégorie qu'appartiennent les abbés de cour, si nombreux au siècle dernier, qui n'étaient autres que des cadets de famille, en expectative d'une abbaye qu'ils ne possédaient pas encore ou qui jouissaient de ses revenus, sans être jamais entrés même

dans les ordres mineurs. — Les abbesses, élues par les nonnes au scrutin secret, doivent être issues d'un mariage légitime, âgées de quarante ans et avoir accompli leurs vœux pendant huit ans. Elles reçoivent la bénédiction de l'évêque qui leur remet la crosse et le pectoral. Elles exerçent tous les droits temporels et spirituels compatibles avec leur sexe; le cas échéant, elles se font suppléer par un vicaire. D'anciens canons leur attribuent même le droit de siéger dans les synodes.

ABBON (saint) de Fleury, *Abbo Floriacensis abbas*, né près d'Orléans de parents libres, entra de bonne heure à l'abbaye de Fleury. Les études étant complétement éteintes en Angleterre, saint Oswald, archevêque d'York, qui avait étudié à Fleury, y envoya demander, en 985, quelque savant moine pour instruire les religieux de l'abbaye de Ramsey. Après s'être acquitté avec éclat de cette mission, Abbon revint à Fleury, en 987, et fut élu abbé l'année suivante. Dès lors, il eut à soutenir contre Arnoul, évêque d'Orléans, les droits de son couvent, qui prétendait « dépendre uniquement du pouvoir royal. » Au concile de Saint-Denis (995), il prit la défense des moines contre les évêques, qui voulaient exiger la dîme des moines et des laïques. Ceux-ci soulevèrent la foule contre les évêques, qui furent frappés et dispersés. Accusé par Arnoul d'être l'instigateur de cette émeute, Abbon adressa la même année son *Apologeticus* à Hugues-Capet et à Robert; sa justification est en même temps un plaidoyer en faveur des priviléges des moines. En 991, l'abbé de Fleury avait assisté au concile de Saint-Bale, et, sans craindre d'encourir la défaveur d'Hugues-Capet, il s'était constitué le défenseur d'Arnoul, archevêque de Reims, qui fut déposé par le concile. Envoyé pour la seconde fois à Rome, en 996, par le roi Robert, qui lui avait donné la mission d'obtenir la confirmation de son mariage, il fit ratifier par Grégoire V les priviléges de son abbaye, et à son retour il obtint de Robert le renvoi de sa femme Berthe, et fit sortir Arnoul de Reims de sa prison. Honoré de l'amitié du pape et de la confiance du roi, il rétablit l'ordre dans plusieurs couvents, à Marmoutier, à Mici, à Saint-Père de Chartres; enfin, s'étant rendu à la Réole pour réformer le couvent de ce lieu, soumis à Fleury, il fut tué d'un coup de lance, le 13 novembre 1004, dans une émeute des habitants soulevés par les moines. Dès 1031, son office était célébré à Fleury et à la Réole. La vie de ce célèbre abbé, restaurateur des lettres en Angleterre, et qui mérita d'être appelé, en 1031, au concile de Limoges, « philosophe illustre, et le maître le plus fameux de toute la France pour son autorité dans toutes les choses de la religion et du siècle, » a été écrite par son disciple, l'historien Aimoin, moine de Fleury. Ce remarquable morceau est imprimé dans Mabillon (*AA. SS. o. Bened. sæc.* VI, 1), et en extrait dans Du Chesne, IV, Bouquet, X, etc; Migne, 139. Plusieurs de ses épîtres se trouvent avec l'*Apologeticus* à la suite du *Codex Canonum* de Fr. Pithou (P. 1687, fol.) Son *Recueil de Canons*, adressé à Hugues et à Robert, a été publié par Mabillon (*Vet. Anal.*, II, p. 248 et suiv.). Voyez ses autres ouvrages dans *Hist. litt. de la Fr.*, VII, p. 159 et suiv., Mabillon, *AA. SS. Ben. l. l.*, p. 30 et suiv. Cf. *Bull. des Comités histor.*, avr. 1849. Pardiac : *Hist. de Saint-Abbon.* P. 1872. L'abbé de Fleury a

été souvent confondu avec le poëte Abbon, moine de Saint-Germain, († après 923), auteur d'un poëme sur le siége de Paris par les Normands.

S. Berger.

ABBOT (Georges), né le 29 octobre 1562 à Guilford, après des études brillantes dans sa ville natale, se rendit à Oxford, où il passa trente années d'une existence studieuse et s'éleva peu à peu aux plus hautes dignités universitaires. La part active qu'il prit à la révision de la traduction de la Bible dans la commission instituée par le roi Jacques Ier, en 1604, et aux tentatives d'union entre l'Eglise presbytérienne d'Ecosse et l'Eglise anglicane attirèrent sur lui les regards du souverain, qui le nomma successivement dans le court espace de trois années évêque de Lichfield en 1609, de Londres en 1610, et archevêque de Cantorbéry en 1611 à la mort de Bancroft. Abbot sut conserver dans une époque tourmentée un esprit calme, impartial, modéré. Tolérant envers les puritains, plus attaché au fond qu'à la forme, inflexible dans les questions de morale sans craindre d'affronter la disgrâce, partisan convaincu du sabbat rigide, il travailla à négocier le mariage de la princesse Elisabeth avec l'électeur palatin Frédéric V et s'opposa au mariage du prince royal avec une Espagnole. Adversaire inflexible des idées absolutistes et ultra-hiérarchiques de Laud, qu'il avait condamnées dès 1603 à Oxford, il fut victime des intrigues de cour et déposé sans jugement par ordre de Charles Ier en 1628. Il mourut le 4 août 1633 à Craydon, dans un âge avancé. Abbot a été l'un des chefs du parti latitudinaire également opposé aux exagérations des puritains et aux excès de la haute Eglise. Il favorisa les efforts tentés par Duræus pour rapprocher les communions protestantes et entretint dans le même esprit une longue correspondance avec le célèbre patriarche grec Cyrille Lucar. Il provoqua en 1610 la publication à Londres, par Saville, des œuvres de Bradwardin.

A. Paumier.

ABDIAS [ʿObadyâh, cod. Vat. Ὀβδίας, cod. Al. Ἀβδίας, *Abdias*], le quatrième des petits prophètes dans le canon hébreu, le cinquième dans le canon des Septante. Nous ne savons absolument rien de sa personne, ce qui a porté plusieurs commentateurs à refuser de voir un nom propre dans le mot ʿObadyâh (serviteur de Jéhova), et à traduire le premier verset du livre : « Vision d'un serviteur de Jéhova. » Cette hypothèse est insoutenable. L'oracle d'Abdias se compose d'un seul chapitre et est dirigé contre les Iduméens sur lesquels Jéhova exercera bientôt ses jugements (v. 1-9), parce que ce peuple-frère (v. 12) s'est montré hostile, et n'a pu cacher sa joie au jour de la ruine de Juda (prise de Jérusalem, enlèvement de captifs, etc., v. 10-14); mais les temps vont changer; les fils d'Israël, avec l'aide de Jéhova, vaincront et soumettront leurs ennemis, y compris les Iduméens, et c'est Jéhova qui gouvernera leur empire (v. 15-21). L'auteur a évidemment sous les yeux le spectacle de la désolation présente de Juda. On ne peut guère songer à un autre événement qu'à la ruine de Jérusalem par Nébucadnetsar (586 av. J.-C.), et c'est en effet à cette date que la grande majorité des exégètes reportent la date de la composition du livre d'Abdias (Bleek, Ewald, Kuenen, etc.). Faire remonter cette date jusqu'au temps d'Osias, avec Caspari, Hæver-

nick, Hengstenberg, est aussi inadmissible que de l'abaisser avec Hitzig jusqu'au moment de la dévastation de la Palestine par Ptolémée Lagus (312 av. J.-C.). Cette dernière hypothèse est fondée principalement sur la grande ressemblance qui existe entre Abdias, 1-9, et Jérémie XLIX, 7-22, qui lui aurait servi de modèle. Mais une étude attentive du texte montre qu'aucun des deux n'a copié l'autre, et qu'ils auraient plutôt suivi l'un et l'autre un texte plus ancien (Ewald, Kuenen). Abdias du reste n'est point un écrivain très-original, et, malgré le peu d'étendue de son livre, on y relève plusieurs autres traces d'imitation. — Caspari, *der Prophet Obadja*, Leipz., 1842; Jæger, *Ueber das Zeitalter Obadja's*, Tub., 1837; Krahmer, *Observationes in Obadiam*, Marb., 1833; Hendewerk, *Obadjæ oraculum in Idumæos*, Regiom., 1836; W. Seydel, *Vaticinium Obadjæ*, Lips., 1869, et les ouvrages généraux sur la critique et l'exégèse de l'Ancien Testament. A. Carrière.

ABDIAS (voyez *Apocryphes du Nouveau Testament*).

ABDON [ʿAbdôn], l'une des villes des Lévites, située sur le territoire de la tribu d'Ascer (1 Chron. VI, 59). Dans une autre liste des villes assignées aux Lévites (Jos. XIX, 28), on lit à la place de ce nom celui celui d'ʿAbrôn; mais ce dernier mot doit être corrigé en ʿAbdôn, comme le prouvent du reste vingt manuscrits.

ABDON [ʿAbdôn, Ἀϐδών, *Abdon*], fils de Hillel, de Pirathon, dans le pays d'Ephraïm, fut juge en Israël pendant huit ans (Juges XII, 13-15). Aucun détail ne nous a été transmis sur sa judicature. Le seul renseignement que nous possédions à son sujet, savoir qu'il avait « quarante fils et trente petits-fils montant soixante et dix ânons, » tendrait seulement à nous le représenter comme un personnage riche et considérable. Mais son nom, selon toute vraisemblance, doit être identifié avec celui de *Bedan* (1 Sam. XII, 11), et alors Abdon, à côté de Gédéon, de Jephté et de Samson, aurait joué un rôle important dans les guerres que soutint Israël pour son indépendance avant l'établissement de la royauté (voyez *Bedan*).

ABEL ['Abél]. Ce nom, qui devait signifier autrefois « prairie, » d'après Gesenius (voy. pour l'opinion contraire, Hengstenberg, *Pentateuque* II, 319), a servi à former un certain nombre de noms de lieux. Les principaux sont : 'Abél-Béth-Maʿakâh. Cette ancienne ville, « métropole en Israël, » était située tout au nord de la Palestine, sur la route des invasions des rois de Syrie (1 Rois XV, 20) et d'Assyrie (2 Rois XV, 29). Un passage des Chroniques (1 Chron. XVI, 4) lui donne le nom d''Abél-Mayim. La sagesse de ses habitants était proverbiale (2 Sam. XX). Il est probable qu'il faut la chercher dans l'*Ard-el-Huleh*, au nord du lac Mérom, soit à *Abil* (Robinson, III, 347) soit plus au sud (Stanley, *Sinaï dan Pal.*, p. 390, note). 'Abél-Kerâmim, « le pâturage des vignes, » à l'est du Jourdain, non loin d'Aroer (Juges XI, 33). C'est l'Abila dans la Décapole (Ptolémée, *Géogr.*, V, 15, 22, Eusèbe, *Onomast.*, s. v. Ἄϐελ, et Josèphe, *Ant.*, XIX, 5. 1). On a trouvé à cette place des ruines portant le nom d'Abila (Ritter, *Pal.*, 1058). 'Abél-Mekhôlâh, dans la vallée du Jourdain, non loin de Béth-Chean (1 Rois IV, 12), nommée dans l'histoire de Gédéon (Juges VII, 22) et patrie d'Elisée (1 Rois XIX, 16-19)

'Abél-Chitthim, ou hachchitthim (voyez *Chitthim*). 'Abél-Miçrayim (voyez *Atad*).

ABEL [Hèbèl, Ἄβελ], nom du second fils d'Adam tué par son frère Caïn (Gen. IV, 1-16). Abel, dont le nom signifie en hébreu « un souffle, » « une chose sans consistance, » était berger, c'est-à-dire nomade, pendant que son frère cultivait la terre et par conséquent avait une demeure fixe. Le sacrifice du premier ayant été agréé par Jéhova, et celui du second n'ayant pas été accepté, Caïn le laboureur entra dans une violente colère et tua Abel le berger, introduisant ainsi le meurtre sur la terre. Pour le sens du récit biblique, voyez l'article *Histoire primitive de l'humanité d'après la Bible.* — Le sort tragique d'Abel a provoqué la naissance de nombreuses traditions chez les Juifs (Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, I, 462, 832; Ersch et Gruber, *Encyclop.*, s. v. Abel), les musulmans (*Korân*, sour. V; Hottinger, *Hist. orient.*, 24) et les chrétiens (Chrysostôme, *Hom. in Gen.*, XIX; Cedrenus, *Historia*, 8). On montra à Pococke, à quelque distance de Damas, l'endroit où Caïn tua son frère et l'enterra; d'après la tradition rapportée par le voyageur anglais et qui se trouve déjà dans le Korân et le Thargoum de Jonathan, « il le porta quelque temps sur son dos, en pleurant, sans savoir qu'en faire; mais voyant un corbeau qui creusait un trou dans la terre pour enterrer son camarade, il suivit son exemple et enterra son frère » (Pococke, *Voyages*, éd. de Neuchâtel, t. III, p. 347). L'Eglise primitive, d'après une parole de Jésus (Matth. XXIII, 35), honora Abel comme le premier des martyrs. Il fut transformé en éon dans quelques sectes gnostiques, et les abélites au temps d'Augustin, prétendant qu'Abel avait vécu dans la continence, suivaient son exemple pour ne pas contribuer à perpétuer le péché originel.

ABÉLARD naquit en 1079 au bourg du Pallet, près de Clisson (Loire-Inférieure). Il reçut le nom de Pierre; Abélard est un surnom qui ne lui fut donné que plus tard, et dont le sens n'est pas encore bien expliqué. Son père, Béranger, était un noble qui aimait les lettres; il voulut que ses fils reçussent toute l'instruction qu'on pouvait donner alors. Pierre montra de bonne heure une grande ardeur pour l'étude, beaucoup d'ambition, et un esprit subtil porté à la contradiction. Vers l'âge de vingt ans il se rendit à Paris, où Guillaume de Champeaux enseignait dans l'école épiscopale le réalisme le plus absolu. Abélard suivit ses leçons, et bientôt ouvrit lui-même une école, d'abord à Melun, puis à Corbeil, enfin en 1108 à Paris même. C'est de cette année que date son influence. Il ne professa d'abord que la philosophie; combattant à la fois le nominalisme et le réalisme, il disait que les universaux ne sont ni des choses ni des mots, mais des conceptions de notre esprit, qu'il n'existe que des individus dont nul n'est en soi ni espèce ni genre, que les genres et les espèces sont des produits de notre intelligence, des conceptions. Ce système ontologique, auquel on a donné le nom de conceptualisme, n'est au fond qu'une modification du nominalisme et a dû favoriser, comme ce dernier, une critique plus indépendante. Se voyant admiré pour son talent dialectique, Abélard voulut aussi se faire un nom dans la théologie. Pour jouir du droit d'enseigner cette science, il fallait avoir suivi les

leçons d'un maître ; il partit donc pour Laon, où Anselme, doyen du chapitre de cette ville, tenait une école théologique. Revenu à Paris, il annonça des cours, qui bientôt attirèrent de nombreux élèves. Ce fut à cette époque de ses plus grands succès qu'il apprit à connaître Héloïse, la nièce d'un chanoine de Notre-Dame, nommé Foulques. Nous ne nous arrêterons pas à cet épisode romanesque, qui a popularisé les noms des deux amants ; il suffira de dire que leurs relations ayant été violemment rompues, Héloïse entra au couvent d'Argenteuil, et qu'Abélard se fit moine dans l'abbaye de Saint-Denis. Il n'y resta pas longtemps ; il rouvrit une école au prieuré de Maisoncelle en Champagne. A la demande de ses élèves, il rédigea ses leçons sous le titre d'*Introductio ad theologiam*. Dans cet ouvrage, qui traite principalement de la Trinité, Abélard démontre que celle-ci n'est pas fondée nécessairement dans l'essence même de Dieu, mais que néanmoins elle n'est pas contraire à la raison. Ces principes le rendirent suspect d'hérésie. Cité devant un concile réuni à Soissons en 1121, il n'obtint pas la permission de se défendre ; il eut la faiblesse de jeter lui-même son Introduction au feu et de réciter devant l'assemblée le symbole dit d'Athanase. Il fut remis à la garde de l'abbé de Saint-Médard près de Soissons, mais le légat du pape l'autorisa à retourner à Saint-Denis. Là il excita la colère des moines, en soutenant que le saint Denis, auquel on attribuait la fondation de l'abbaye, n'était pas Denis, le membre de l'Aréopage, converti par l'apôtre Paul. Il dut s'enfuir, se retira dans un couvent à Provins, puis se bâtit, non loin de Nogent-sur-Seine, un petit oratoire qu'il dédia à la Trinité ; il s'y cacha seul avec un clerc. Bientôt toutefois les écoliers y accoururent en foule ; la maison dut être reconstruite et agrandie, elle devint un couvent auquel Abélard donna le nom de Paraclet. Menacé de nouveau de persécution, il chercha un asile en Bretagne, au couvent de Saint-Gildas. Ayant été informé que les religieuses d'Argenteuil venaient d'être expulsées, il leur donna sa maison du Paraclet ; Héloïse en devint abbesse, lui-même fut élu abbé de Saint-Gildas. Il voulut réformer les mœurs de ses moines bretons, lutta vainement contre leur opposition, et dut s'enfuir encore une fois. Caché quelque part en Bretagne, il écrivit cette *Historia calamitatum suarum*, qui donna lieu à la correspondance avec Héloïse. Il se rapprocha de Paris et vint peut-être à Paris même ; dans cette période de sa vie il composa plusieurs traités pour son ancienne amante, qui s'occupait d'études philosophiques et théologiques ; en même temps il retoucha ceux qu'il avait rédigés dans les années précédentes. Vers 1136, il reprit une dernière fois à Paris son enseignement théologique. Le malheur et l'expérience n'avaient refroidi ni sa hardiesse ni sa passion pour la dispute. Son habitude de soulever sur chaque question le pour et le contre, donnait à ses leçons un caractère raisonneur, qui leur ôtait cette autorité dogmatique que réclamait l'Eglise. Il se livrait en outre à des invectives contre les moines et contre quelques prélats. Un moine cistercien, Guillaume, tira de ses ouvrages une série de propositions qui lui paraissaient scandaleuses, et les communiqua à l'évêque de Chartres et à saint Bernard ; on ignore ce que répondit l'évêque, mais l'abbé de Clairvaux dénonça

Abélard comme un ennemi de Dieu et du Christ. En 1140, on tint un concile à Sens, en présence du roi Louis VII. Saint Bernard produisit dix-sept propositions tirées des livres d'Abélard ; celui-ci refusa de répondre et quitta l'assemblée en déclarant qu'il ne reconnaissait d'autre juge que le pape. Malgré cet appel au saint-siége, saint Bernard fit condamner quatorze des thèses incriminées : elles portaient pour la plupart sur les droits de la raison en matière de foi, sur la Trinité et sur la rédemption. Innocent II confirma cette sentence, excommunia Abélard comme fabricateur de dogmes pervers et agresseur de la foi catholique, et ordonna de l'enfermer dans un couvent jusqu'à la fin de ses jours. Quand cet ordre arriva en France, Abélard avait trouvé un asile au monastère de Cluny, où l'abbé Pierre le Vénérable l'avait reçu avec de grands témoignages d'estime ; Pierre obtint même que saint Bernard consentît à une sorte de réconciliation et que le pape, relevant le condamné de l'excommunication, lui permît de passer à Cluny le reste de sa vie. Abélard se soumit aux conditions de son existence nouvelle ; mais ses forces déclinaient de jour en jour ; pour les rétablir, Pierre l'engagea à se retirer au prieuré de Saint-Marcel, près de Châlons-sur-Saône ; il n'y vint que pour y mourir, le 21 avril 1142. — Nous n'avons à apprécier Abélard que comme théologien ; nous pouvons nous dispenser de parler de ses ouvrages philosophiques. Parmi ceux qui sont consacrés à la théologie, les plus importants sont, outre l'*Introductio ad theologiam* déjà citée, une *Theologia christiana* en cinq livres, un traité intitulé *Sic et non*, un commentaire sur l'Epître aux Romains, et un traité de morale, *Scito te ipsum*. Le *Sic et non* est une espèce de préparation critique à l'étude de la théologie ; c'est un recueil de passages contradictoires des Pères sur cent cinquante-sept questions, précédé d'une introduction où Abélard expose des principes par lesquels il a singulièrement devancé son temps. Il commence par dire qu'il est fort difficile d'interpréter exactement la Bible, et même d'expliquer les écrits des Pères. La difficulté est double : d'abord la Bible n'a pas été écrite pour les savants, mais pour le peuple, ce qui fait que bien souvent les savants ne la comprennent pas ; en second lieu, il y a des textes corrompus et un grand nombre d'ouvrages apocryphes. Il faut donc rechercher si le passage d'un Père dont on veut s'autoriser, n'a pas été rétracté par lui ; il faut admettre en outre qu'on trouve chez les anciens auteurs chrétiens bien des choses qui ne sont que des réminiscences de leur érudition profane ou qu'ils ont avancées sans y attacher beaucoup d'importance ; qu'ils parlent quelquefois selon le sens apparent ou d'après les opinions de ceux auxquels ils s'adressent ; que leurs contradictions s'expliquent souvent par la diversité des sens qu'ils attachent au même mot ; qu'en tout état de cause, il faut s'en rapporter aux témoignages les plus accrédités, et que pour ce qui regarde les passages dont on ne peut pas du tout se rendre compte, il faut les abandonner en se disant, non que l'auteur s'est trompé, mais que le texte dont on se sert est corrompu ; il faut distinguer enfin entre les écritures canoniques de la Bible et les ouvrages des Pères, ces derniers on doit les consulter, mais on n'est pas tenu de les suivre. Toutes ces règles, si hardies, sont exposées avec

une grande réserve et entourées d'une foule d'autorités ; leur but, suivant Abélard, est d'exercer les jeunes gens à la recherche de la vérité. Dans le *Sic et non* lui-même, il ne donne pour chaque question que les arguments affirmatifs et les arguments négatifs ; il réservait les solutions à ses cours et à ses ouvrages dogmatiques. Quant au dogme, il le prend tel qu'il est fixé par l'Eglise ; de même qu'Anselme, il le suppose élevé au-dessus de toute discussion ; mais tandis qu'Anselme s'appuyait sur Esaïe VII, 9 : *si non credideritis, non permanebitis*, Abélard en appelle à l'Ecclésiastique XIX, 4 : *qui credit cito, levis est et minorabitur*. Anselme disait que pour comprendre il faut d'abord croire, Abélard prétend que puisqu'on ne peut pas croire ce qu'on ne comprend pas, il faut comprendre avant de croire. Anselme partait de la foi, Abélard part du doute qui est pour lui *prima sapientiæ clavis ;* en un mot, s'il admet que la raison a des limites, il admet aussi que dans les matières qui sont de son domaine, elle est seule maîtresse, *in omnibus his quæ ratione discuti possunt, non est necessarium autoritatis judicium* ; or, ce qui peut être discuté, c'est en définitive toute la doctrine ecclésiastique. En théorie il accepte le dogme comme incontestable, mais il ne le considère pas, comme le fait Anselme, comme étant la vérité absolue, il est pour lui une sorte de problème qui peut être démontré par la raison, tout aussi bien que celle-ci en démontrerait un autre, s'il était enseigné par l'Eglise comme vérité.—Les doctrines dont il s'est le plus occupé sont celles de la Trinité et de la Rédemption. Il démontre que la Trinité est possible, qu'étant donnée elle n'a rien qui répugne à la raison ; se rattachant à la conception de saint Augustin, il dit qu'en Dieu on distingue la puissance, la sagesse et la bonté : la première engendre la seconde, et des deux ensemble procède la troisième ; les trois personnes sont distinguées entre elles par les trois propriétés, mais elle ne forment qu'*une* essence, puisqu'il n'y a qu'un Dieu indivisible, à la fois puissance, sagesse et bonté. Cela revient à dire que les trois personnes ne sont ainsi que des personnifications de trois attributs divins, et que la notion qu'Abélard se fait de la Trinité est nominaliste. Dans sa manière de concevoir la rédemption, il se rapproche du rationalisme moderne. Il soutient, il est vrai, que l'homme ne peut rien pour son salut sans la grâce, et que l'incarnation est le plus grand bienfait de Dieu ; mais le but de l'incarnation n'a été que de nous *instruire*. Dieu a passé sur la terre pour nous enseigner, par ses discours et par son exemple, d'une manière plus précise une loi plus parfaite que l'ancienne, celle de l'amour ; à l'amour qu'il nous a témoigné doit s'allumer le nôtre ; c'est dans cet amour de l'homme pour Dieu, provoqué surtout par le spectacle ou le souvenir de la passion du Christ, que consiste l'effet de la rédemption. La morale d'Abélard est en connexion intime avec sa manière d'envisager le christianisme ; elle est originale et elle a le mérite d'être fondée sur l'étude de la conscience (*scito te ipsum*), mais elle est plus philosophique que religieuse, car elle est toute subjective : la valeur de nos actes ne consiste que dans l'intention ; extérieurement ils peuvent être bons ou mauvais, mais s'ils sont faits sans intention bonne ou mauvaise, ils sont indifférents. Le péché ne résulte que d'un consentement formel

de la volonté ; le désir, la concupiscence sont involontaires, ils ne nous sont donc pas imputables. — Dans le monde catholique on a fait beaucoup d'efforts pour défendre Abélard contre le reproche d'hérésie. Nous n'avons ni à le justifier ni à le condamner ; il est pour nous un représentant de la libre pensée philosophique bien plutôt qu'un théologien ; il est devenu la victime d'une époque, où le respect de la liberté n'avait pas encore pénétré dans les mœurs. Du reste, il n'a pas fait école ; il a exercé son influence, moins par ses doctrines, que par sa méthode ; ses doctrines étaient trop hardies pour trouver alors beaucoup de partisans, mais la forme de son argumentation, procédant par *sic et non*, convenait trop aux esprits, avides de subtilité, pour qu'elle n'eût pas dû être généralement adoptée. — *P. Abælardi et Heloisæ opera*, *ed.* A. Duchesne. P., 1616, in-4°. Ouvrages non contenus dans ce recueil : *Theologiæ christianæ libri* V, chez Martène et Durand, *Thesaurus novorum anecdot.*, t. V, p. 1156 et s. ; *Ethica sive liber dictus scito te ipsum*, chez Pez, *Thesaurus anecdot.*, t. III, p. 627 et s. ; *Dialogus inter philosophum, judæum et christianum*, *ed.* Rheinwald, Berl., 1831 ; *Epitome theologiæ christianæ* (ou *Sententiæ*, notes recueillies par un des auditeurs d'Abélard), *ed.* Rheinwald, Berl., 1835. Ouvrages inédits d'Abélard, publiés par Cousin (contenant pour la première fois le *Sic et non*), P., 1836, in-4° ; *Sic et non*, *ed.* Hencke et Lindenkohl (d'après un Ms. de Munich), Marb., 1851. (Un traité *adversus hæreses*, dans le recueil de Duchesne, ne paraît pas être d'Ab.) — Comp. *Hist. litt. de la France*, t. XII, p. 86 et s. ; Cousin, *Fragments philosophiques*, *Abélard*, 2e éd., P., 1840 ; Ch. de Rémusat, *Abélard*, 2 vol., P., 1845, ouvrage capital. Goldhorn, *De summis principiis theologiæ abælardeæ*. Leipz., 1836. Lewald, *De operibus Ab. quæ e Codd. Mss. Cousin edidit*. Heidelb., 1839, in-4°. Frerichs, *De Ab. doctrina dogmatica et morali*. Jena, 1827, in-4°. Bittcher, *De Ab. theologia systematica*, et *Ueber das Werk Ab. Ethica*. Naumb., 1843, 1844, in-4°. Sur la philosophie d'Abélard, voy. aussi Hauréau, *De la philosophie scolastique*. P., 1840. T. I, p. 267 et s. CH. SCHMIDT.

ABÉLIENS, Abéloniens, Abélites, nom d'une secte qui parut dans le diocèse d'Hippone, vers l'an 370, et que nous ne connaissons que par une mention de saint Augustin (*de Hæres.*, n° 87), qui lui-même n'a su l'existence de ces hérétiques qu'après leur disparition. Ils prétendaient suivre l'exemple d'Abel, qui, d'après eux, avait été marié, mais avait vécu dans la continence. Chaque couple adoptait deux enfants, un garçon et une fille qui étaient astreints à suivre la même règle. Walch (*Ketzergesch.*, I, 608) ramène les Abéliens à une ancienne secte gnostique ou manichéenne, fondée sur le principe du dualisme.

ABELLI (Louis), né en 1603, d'abord curé à Paris, puis évêque de Rhodez, démissionnaire en 1664, retiré à Paris au couvent de Saint-Lazare, mort en 1691. Adversaire du jansénisme, il publia un traité dogmatique, *Medulla theologica*, 1650 (souvent réimprimé depuis, encore 1839 à Mayence). C'est à cause de ce titre que, dans le *Lutrin*, Boileau appelle l'auteur le moelleux Abelli. Parmi ses écrits, assez nombreux, il convient de citer encore : *Tradition de l'Eglise touchant la dévotion des chrétiens envers la sainte Vierge*, 1652 et souvent;

Défense de la hiérarchie de l'Eglise et de l'autorité du pape, 1659, in-4°; et une *Vie de saint Vincent de Paul*, dont Abelli avait été l'ami, 1664, in-4°.

ABEN-ESRA, dont le véritable nom est Abraham ben R. Meir ben R. Esra, célèbre rabbin espagnol qui vivait dans la première moitié du douzième siècle. La date de sa naissance (à Tolède, vers 1093), et celle de sa mort (à Rhodes, d'après d'autres à Rome, 1168 ou 1174) sont incertaines. Il fit de longs voyages en France, en Italie, en Angleterre, en Palestine et en Grèce, et cultiva toutes les sciences connues de son temps. Ses coreligionnaires l'ont surnommé « le Sage. » Les plus importants de ses ouvrages sont ses *Commentaires sur l'Ancien Testament* (publiés par Bomberg, Venise, 1526, plusieurs fois réimprimés et en grande partie traduits en latin). L'exégèse d'Aben-Esra se distingue par l'absence d'explications allégoriques, une tendance presque rationaliste, et une indépendance d'esprit rare à cette époque. Nous avons encore de lui des ouvrages sur la grammaire, la morale, la géométrie, l'astronomie, même quelques poésies (De Rossi, *Dizionario storico degli autori Ebrei;* Wolff, *Biblioth. Hebr.*, I, 71 et suiv.).

ABGARE [Ἄβγαρος, Αὔγαρος, Ἄγβαρος, *Agbarus, Agabarus*, en syriaque Abgâr, Abgârâ (boîteux)], nom porté par plusieurs rois ou toparques d'Edesse. Le plus connu d'entre eux est Abgar Oukhâmâ (le noir), quatorzième roi d'Edesse, contemporain d'Auguste et de Tibère, et qui, d'après une ancienne tradition, aurait entretenu une correspondance avec Jésus. Entendant parler des miracles accomplis par ce dernier à Jérusalem, et en concluant que Jésus était « Dieu descendu du ciel ou le Fils de Dieu, » Abgare lui aurait écrit pour le prier de venir le guérir d'une maladie dont il souffrait; il lui proposait en même temps de chercher à Edesse un refuge contre les mauvais traitements des Juifs. Jésus répond en félicitant Abgare « d'avoir cru sans avoir vu, » et lui dit qu'il ne peut quitter Jérusalem où il doit achever son œuvre; mais, « après son ascension, » il enverra au roi d'Edesse un de ses disciples qui le guérira et prêchera l'Evangile à son peuple. Telle est, en substance, le contenu des deux lettres reproduites par Eusèbe (*H. E.*, III, 13), qui prétend les avoir trouvées en langue syriaque dans les archives d'Edesse. Le même historien ajoute que Thaddée, un des soixante et dix disciples, vint en effet guérir Abgare et convertit ses sujets à la foi chrétienne. — Un siècle après Eusèbe, la tradition se montre plus développée chez Moïse de Khoren, historien arménien. Jésus n'envoie pas seulement une lettre à Abgare, il lui fait remettre son image qui fut longtemps vénérée à Edesse. Moïse de Khoren cite en outre deux lettres d'Abgare à Tibère, où il raconte la mort et la résurrection de Jésus et demande la destitution de Pilate; puis une réponse de Tibère qui dit avoir ordonné de recevoir Jésus parmi les dieux et promet de châtier les Juifs d'une manière exemplaire (Moïse de Khoren, *Histoire*, l. II, c. 33). Le portrait authentique de Jésus, apporté à Abgare par son messager Hanan, est montré aujourd'hui à Rome et à Gênes (W. Grimm, *Die Sage vom Ursprung des Christusbildes*, Berlin, 1843). — La correspondance de Jésus et d'Abgare a été rangée de bonne heure parmi les apocryphes (con-

cile de Rome, 494), mais elle n'en continua pas moins de jouir d'une grande autorité, et, même dans les temps modernes, des théologiens comme Grabe, Cave, Parker, etc., proposèrent de la joindre au canon du Nouveau Testament. Plusieurs dissertations *de epistola Christi ad Abgarum* ont été écrites aux dix-septième et dix-huitième siècles (Frauendorff, 1696; Dalhusius, 1699; J.-E.-C. Heine, 1759; J.-S. Semler, 1768, etc.). Il est généralement admis que les lettres d'Abgare et de Jésus sont l'œuvre d'un chrétien qui voulait donner à l'Eglise d'Edesse une ancienne et glorieuse origine. Cependant une découverte récente vient de ranimer la controverse en fournissant de nouveaux éléments à la discussion. Moïse de Khoren cite le nom de l'écrivain contemporain d'Abgare qui aurait mis par écrit les faits dont il vient d'être question et déposé son œuvre dans les archives d'Edesse; c'est Ghéroubna ou Léroubna. Or, en 1852, le P. Alishan trouva dans les manuscrits arméniens de la Bibliothèque nationale de Paris un ouvrage dont l'auteur se nomme aussi Léroubna, qui contient la correspondance de Jésus et d'Abgare et raconte l'histoire de la conversion des Edessiens par l'apôtre Addée (chez Eusèbe : Thaddée). Peu de temps après, Cureton découvrit dans deux manuscrits du *British Museum*, datant du cinquième et du sixième siècle, un long fragment de l'original syriaque dont l'arménien n'était qu'une traduction, et en prépara une édition (*Ancient syriac documents relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa*, Londres, 1864; publié par M. Wright après la mort de Cureton). Le texte arménien fut traduit par M. Emin (Langlois, *Collection des Historiens de l'Arménie*, t. I, p. 319 et suiv.) et par le P. Alishan (*La lettre d'Abgare ou Histoire de la conversion des Edesséens*, par Laboubna, écrivain contemporain des apôtres, Venise, 1868). Enfin le texte syriaque complet, trouvé dans les manuscrits de Saint-Pétersbourg, vient d'être publié sous son vrai titre par M. G. Philipps (*The doctrine of Addai the apostle*, Londres, 1876). Le nom véritable de l'auteur est Laboubna, dont les formes Léroubna et Ghéroubna ne sont que des altérations. — Le P. Alishan, Cureton, Bickell (*De re Syrorum literaria*, Münster, 1871), Philipps admettent que ce curieux document remonte jusqu'au premier siècle, mais contient un certain nombre d'interpolations de date postérieure. Quant à nous, en attendant une étude critique à laquelle la *Doctrine de l'apôtre Addée* ne pourra manquer d'être soumise, nous estimons avoir affaire à un apocryphe rédigé au quatrième, peut-être au cinquième siècle, sur un texte plus ancien ou sur une tradition déjà courante. Rien ne nous oblige donc d'admettre, conformément au témoignage d'Eusèbe, qu'un échange de communications ait eu lieu entre Jésus et un toparque de l'Osroène. A. Carrière.

ABIA ou **ABIAM** [Abiyâh, Abiyâhou, Abiyâm; Ἀβιά, Ἀβιού, Ἀβίας; *Abia*, *Abiam*], roi de Juda, fils et successeur de Roboam, ne régna que trois ans (957-955 av. J.-C.). Nous apprenons par le premier livre des Rois (XV, 1-8) qu'il fit toute sa vie la guerre à Jéroboam, roi d'Israël, voulant sans doute ramener par la force les dix tribus sous le sceptre de Juda; mais aussi qu'il vécut « dans tous les péchés de son père » et ne fut point un fidèle serviteur de Jéhova. Le

récit du livre des Chroniques est beaucoup plus détaillé et plus complet (2 Chron. XIII), mais il est difficile de le regarder comme entièrement historique. Le discours pieux mis dans la bouche d'Abia (v. 4-12), les chiffres de 400,000 hommes pour l'armée de Juda, de 800,000 hommes pour l'armée d'Israël, la défaite complète de Jéroboam, qui « resta sans force tant que vécut Abia » (v. 20) : tout cela s'accorde parfaitement avec le caractère de l'auteur des *Chroniques* et sa tendance à glorifier le royaume du Sud, mais ne cadre pas sans peine avec les données plus historiques que nous trouvons dans le livre des Rois.

ABIATHAR [Ebyâthâr, Ἀβιάθαρ], le seul des fils du prêtre Ahimélech qui échappa au massacre de sa famille ordonné par Saül et exécuté par Doëg l'Iduméen (1 Sam. XXII, 20). Il se réfugia auprès de David, pour lequel il consulta plusieurs fois Jéhova au moyen de l'Ephod (1 Sam. XXIII, 9; XXX, 7). Plus tard, nous le trouvons cité comme grand prêtre à côté de Sadoc (2 Sam. XXII, 25). Resté fidèle à David pendant la révolte d'Absalon, il se rangea parmi les partisans d'Adonias contre Salomon (1 Rois I, 7, 25). Lorsque ce dernier fut monté sur le trône, Abiathar n'échappa à la mort qu'en considération des services qu'il avait rendus à David et fut envoyé sur ses terres à Anathot (1 Rois, 26). Salomon le destitua de sa charge de grand prêtre et mit Sadoc à sa place (1 Rois II, 27, 35), mais il dut garder le titre, car il est encore nommé à côté de Sadoc 1 Rois, IV, 4. Cette double grande prêtrise de Sadoc et d'Abiathar, sous David et sous Salomon, constitue une difficulté historique qui n'est pas encore résolue d'une façon satisfaisante : chacun d'eux représente une branche de la famille d'Aaron, le premier, descendant d'Eléazar, le second, d'Ithamar. 1 Chron. XVIII, 16 et XXIV, 6, il faut corriger le texte et lire : « Abiathar, fils d'Ahimélech ; » de même Abiathar est nommé au lieu d'Ahimélech dans le second évangile (Marc II, 26) (voy. *Ahimélech*).

ABIGAIL [Abigayil, Ἀβιγαία], femme de Nabal qui possédait de grands troupeaux aux environs du Carmel. Elle était renommée pour sa beauté. A l'occasion de difficultés entre son mari et David, elle montra tant d'adresse et de prudence qu'elle se concilia les bonnes grâces de ce dernier (1 Sam. XXV). Après la mort de Nabal, David fit entrer Abigaïl dans son harem et en eut un fils nommé Kileab (2 Sam. III, 3) (voy. *David*).

ABILÈNE ou **ABILA** [Ἀβιληνή], contrée située en Cœlé-Syrie, entre l'Anti-Liban et Damas, et citée Luc III, 1. Elle tirait son nom d'Abila, sa capitale. Celle-ci était à 18 milles romains de Damas, et 38 (ou 32) d'Héliopolis ou Baalbec (voy. *Itiner. Ant.* et *Tabula Peuting.*). D'après saint Luc, l'Abilène formait, en la quinzième année de Tibère, 28-29 a. D., une tétrarchie entre les mains de Lysanias. Josèphe l'appelle Ἄβιλα ἡ Λυσανίου (*Ant.*, XIX, 5, 1), et Ptolémée presque de même (V, 15, § 22). En l'an 37, l'empereur Caligula en fit présent à Hérode Agrippa. Certains auteurs ont prétendu, mais sans raisons suffisantes, que le témoignage de l'évangéliste était en désaccord avec celui de Josèphe. Suivant eux,

ce Lysanias aurait vécu cent ans plus tôt, sous Antoine et Cléopâtre, et n'aurait jamais été tétrarque (voyez à ce sujet Wieseler : *Chronol. Synopsis der Evangel.*, p. 174-183, où la question est traitée à fond et à peu près résolue). Il existe des ruines sur l'emplacement même indiqué par les auteurs anciens pour Abila; elles sont sur les bords du W. Barada, à l'endroit où il quitte la montagne pour entrer dans la plaine de Damas. Aujourd'hui encore, la tradition y place le tombeau d'Abel, « *Nebi Habîl.* » On possède des monnaies avec le nom de Lysanias qui en proviennent. Pococke y a même recueilli une inscription portant Λυσανίου Τετράρχου, mais on ne l'a pas revue depuis. On y a aussi trouvé plus récemment des inscriptions latines. — Letronne, *Journ. des savants*, 1827, p. 168; Orelli, *Inscr. Lat.*, 4997, 4998. Voy. pour le reste : Porter, *Journ. of sacred literature*, july, 1853, p. 248 ss.; Robinson, *Lat. bibl. res*, p. 478-483. PH. BERGER.

ABIMÉLECH [Abîmélèk, Ἀβιμέλεχ], nom porté par deux rois philistins de Guérar. Le premier enleva la femme d'Abraham pour la mettre dans son harem (Gen. XX), et la rendit à la suite d'un songe qui lui fut envoyé par Dieu; puis il fit alliance avec Abraham (Gen. XXI, 22-32). Le second figure dans une histoire à peu près semblable racontée au sujet de Rebecca (Gen. XXVI, 1-11). Ces deux récits, auxquels il faut joindre l'enlèvement de Sara par le roi d'Egypte (Gen. XII, 15), ne sont vraisemblablement que les versions différentes d'un même fait. Il n'y a pas de raisons suffisantes pour croire, avec quelques exégètes, que le nom d'Abimélech (c'est-à-dire *père du roi* ou *père-roi*) était un titre porté par tous les rois philistins.

ABIMÉLECH, fils du juge Gédéon et d'une concubine sichémite, égorgea ses soixante et dix frères après la mort de son père (voy. *Jotham*), et se fit proclamer roi par les habitants de Sichem (Juges IX); mais ses sujets ne tardèrent point à se révolter, et Abimélech fut tué, en assiégeant Tébés, par une meule qu'une femme lui jeta sur la tête du haut d'une tour (voy. *Juges*).

ABISAG [Abîchag, Ἀβισάγ], jeune fille de Sunem qui fut introduite dans le harem du roi David pour le soigner sur ses vieux jours (1 Rois, I, 1-4). Après la mort de David, le prétendant Adonia la fit demander pour femme par Betsabée, mère de Salomon; mais Salomon prit ombrage de cette démarche qui coûta la vie à Adonia (1 Rois II, 13-25).

ABISAI [Abîchaï, Ἀβεσσα], fils d'une sœur de David et frère de Joab, était un des principaux officiers de David à qui il rendit de nombreux et éclatants services (1 Sam. XXVI, 6-12; 2 Sam. XVI, 9; XVIII, 2; XXI, 17). Le premier livre des Chroniques (XVIII, 12) attribue à Abisaï, et non pas à David (2 Sam. VIII, 13), la défaite de 18,000 Edomites (ou Syriens) dans la vallée du Sel.

ABJURATION, serment par lequel un hérétique déclare renoncer à ses erreurs et faire profession de la foi catholique. — Les législations modernes sauvegardent le droit pour chacun de changer de religion, tout en veillant à ce que ce changement ne se fasse ni par contrainte ni par ruse. Pour cela elles exigent certaines conditions d'âge, de maturité;

parfois aussi une année d'épreuve (*annus discretionis*), et même un certificat du pasteur de la religion que le nouveau converti veut quitter, constatant qu'il a été placé, pendant un laps de temps déterminé, sous l'influence de son ministère. Le changement de religion est, dans certains pays, rendu plus difficile pour les prêtres. En France, en Autriche, comme dans la plupart des pays catholiques où l'Etat reconnaît le *character indebilis* du prêtre, celui-ci ne peut pas se marier, même après son abjuration. La paix de religion de 1555 stipulait en outre que la conversion d'un ecclésiastique au protestantisme entraînerait la perte de son bénéfice (*reservatum ecclesiasticum*). A ces exceptions près, la renonciation aux droits, comme aussi l'affranchissement des devoirs ecclésiastiques, par suite de l'abjuration, n'entraîne plus aujourd'hui la perte des droits civils et politiques. — L'admission des nouveaux convertis dans les Eglises protestantes a lieu à la suite d'une instruction plus ou moins longue, d'un acte public ou privé de profession de foi et du baptême pour les non-chrétiens : elle se marque par la réception à la sainte Cène. Dans l'Eglise romaine, la cérémonie de l'abjuration proprement dite est de rigueur pour être absous de l'excommunication, sous le coup de laquelle chaque non-catholique se trouve, et pour être réconcilié avec l'Eglise. L'évêque seul peut absoudre du crime d'hérésie dans le ressort de son diocèse ; il peut néanmoins se faire remplacer par un vicaire, dûment délégué à cet effet par le saint-siége (*Concil. Trident. Sessio* XXIV, *cap.* VI *de Reform.*). Les canonistes distinguent quatre sortes d'abjurations : 1° *de formali*, lorsque celui qui la prononce est notoirement reconnu comme hérétique; 2° *de vehementi*, lorsqu'il y a forte présomption d'hérésie, comme par l'affirmation explicite de deux témoins; 3° *de violenta suspicione*, lorsque l'accusation repose sur des paroles ou des actes qui paraissent au juge entachés d'hérésie; 4° *de levi*, lorsque le soupçon n'est que léger.

ABLÉGAT, *ab legatus*, envoyé du pape, chargé en son nom de remettre la barrette aux cardinaux nouvellement nommés. Cette remise se fait d'une manière solennelle, en présence du souverain et des grands dignitaires de l'Etat. Les ablégats appartiennent d'ordinaire aux familles les plus illustres de Rome; ils sont autorisés, même s'ils n'ont pas encore reçu les ordres, à revêtir l'habit ecclésiastique : ils reçoivent alors le titre de *monsignor*.

ABLON, petit village au bord de la Seine, en amont, sur la rive gauche, est à quatre lieues et demie de Paris : il a dû une certaine notoriété, dans les annales du protestantisme français, au choix dont il fut l'objet lorsqu'on voulut désigner un lieu d'exercice aux réformés de la capitale, par application du 33e des articles secrets annexés à l'Edit de Nantes, le 2 mai 1598, en ces termes : « Sera baillé à ceux de la religion un lieu pour la ville, prévosté et vicomté de Paris, à cinq lieues pour le plus de ladite ville, auquel ils pourront faire l'exercice public d'icelle. » La paix, dite de Monsieur, en mai 1576 (art. 4), avait permis d'établir un prêche à Noisy-le-Sec, à quatre lieues de Paris ; mais c'était le temps de la Ligue, peu commode à ceux de la religion. Depuis que Henri IV s'était mis en possession de son trône et de sa capitale, ses

sujets réformés avaient profité de la faveur d'un prêche toléré au Louvre pour Madame, sa sœur. Enfin, en mai 1599, quand Madame, devenue duchesse de Bar, était partie pour la Lorraine, on avait transporté l'exercice à Grigny-sur-Seine, à cinq lieues de Paris (Josias Mercier, l'illustre savant huguenot, était seigneur des Bordes et de Grigny). Ce ne fut pas une petite affaire que la désignation d'un nouveau lieu d'exercice aux réformés. Après les grandes colères qu'avait soulevées la promulgation de l'Edit de Nantes, vinrent les oppositions de détail et les chicanes de toutes sortes pour en entraver l'exécution. Dans ses lettres patentes, adressées au prévôt de Paris le 14 octobre 1599, il fallut que le roi déclarât que la haute justice du fief d'Ablon lui appartenait, et l'huissier à cheval du Châtelet, qui fut chargé d'en faire la publication à Ablon le 12 novembre suivant, dut le signifier expressément à Messieurs du chapitre de l'Eglise de Paris, moyens et bas justiciers de la seigneurie de Mons-sur-Orge et Ablon-sur-Seine (*Arch. nat.*, S. 656). L'installation du culte réformé à Ablon dut être et fort simple et très-prompte, mais les informations à ce sujet font défaut. On constate seulement, par une mention du *Journal* de l'Estoile, que, dès le dimanche 23 janvier 1600, « fust baptisé, au presche d'Ablon, un jeune homme, âgé de 25 à 26 ans, qui n'avoit pas encore esté baptisé, pour ce que son père et sa mère estoient anabaptistes. » Les *Ephémérides* de Casaubon parlent du nouveau lieu de culte, pour la première fois, au 26 mars de cette année. Le 10 avril, Casaubon s'y rend par un temps affreux de neige et de grêle : c'est à peine si le coche de terre peut accomplir le trajet. En mai, on le voit accompagner, à l'aller et au retour, les présidents Dufresne-Canaye et de Calignon, notables personnages. Ces voyages donnaient souvent lieu à des manifestations malveillantes, à des rixes, qu'il fallait parfois réprimer, comme nous l'apprend l'Estoile, au 16 juin 1601 et au 18 sept. 1605. Aller ainsi à près de cinq lieues pour assister au culte public, y aller soit à pied, soit par le coche de terre ou le coche d'eau du port Saint-Bernard, soit même, comme cela arrivait quelquefois à Casaubon et aux siens, dans le carrosse de son honorable ami M. de Thou (6 janv. 1602), c'était toujours, comme il le dit bien lui-même, une véritable *expédition*. Cela devenait un péril quand il s'agissait d'y porter des enfants pour les y faire baptiser (11 déc. 1600). Que d'appréhensions, de péripéties de tout genre en s'embarquant pour cette odyssée d'un jour !... Aussi n'est-il pas étonnant que, dès 1601, les députés des Eglises aient présenté itérativement au roi un Cahier de plaintes et remontrances, où se lisait cet article : « Et pource que les habitans de la ville de Paris et environs, faisant profession et ayant l'exercice de la R. P. R. au lieu d'Ablon, estans contraincts d'y faire porter leurs enfants pour estre baptisés, les exposent en apparent danger de mort, tant pour la longueur et incommodité du chemin que à cause des grandes froidures de l'hyver et chaleurs de l'été (dont il est advenu que plusieurs desdits enfants, jusques au nombre de quarante, ont été l'hyver passé misérablement esteints et suffoqués), et que d'ailleurs les hommes sexagénaires, femmes grosses, petits enfants, et les valétudinaires sont privés dudit

exercice, est Sa Majesté suppliée d'incliner paternellement aux très-humbles remonstrances qui lui ont été faites par l'Eglise de Paris, octroyant ledit exercice en quelque lieu plus proche et commode aux dites personnes. » Mais la réponse du roi, en son conseil, fut, le 18 septembre : « Ne peut être rien changé en l'Edit. » Le dimanche 29 sept. 1602, eut lieu à Ablon le baptême d'un fils de Sully : la princesse d'Orange (Louise de Coligny) était marraine. Le 26 janv. 1603, un carme y « jeta son froc aux orties et fit profession de la religion. » (C'était Etienne Lebrun, du couvent de Valenciennes. Son discours fut imprimé.) L'Estoile mentionne encore le baptême d'un juif (20 juillet 1603) ; d'un Turc, tenu sur les fonts par Sully, qui lui donna son nom de *Maximilien* (26 janv. 1604) ; ainsi que plusieurs autres conversions de moines, parmi lesquelles il faut noter celle de Bertrand Davignon, cordelier, dont la profession de foi (29 mai 1605), qui fut publiée, est remarquable. Il était seigneur de Souvigné et devint pasteur de l'Eglise de Rennes. Les Mémoires de Sully et la correspondance du duc de Caumont-Laforce nous montrent ces seigneurs se rendant fréquemment à Ablon et y faisant la cène avec leur famille. Là fut célébré (13 févr. 1605) le mariage du duc de Rohan avec la fille de Sully, en présence de « bon nombre de seigneurs et gentilshommes, que M. de Rosni traita au chasteau d'Ablon. » Le 16 mars 1605, eut lieu à Ablon un synode provincial, présidé par un ministre de Paris, François de Lauberan, sieur de Montigny. Dans un rapport qui se trouve au British Museum (*Mss. Cotton*), il est dit que « les ministres et anciens, secrétaires et adjoints, ont employé une grande partie du temps à se censurer les uns les autres en la doctrine, vie et mœurs, et ce avec beaucoup de liberté : qui est une forme de convention mutuelle qu'ils observent en tous les synodes provinciaux, surtout en la dissolution de vie et en la négligence des pasteurs. » Le président de ce synode avait acquis, le 10 juin 1603, la propriété du fief et seigneurie du chastel d'Ablon. Une sorte de cantique ou complainte (rarissime) en 51 distiques, intitulée : *Les louanges d'Ablon*,

> Ablon, petit hameau, que ce bel œil du monde
> Voit sur le bord de l'eau, près la Seine profonde.....

racontait naïvement aux fidèles les vicissitudes de cette période, qui dura sept années. La considération du grand danger auquel étaient exposés les enfants qu'on portait à Ablon, pour le baptême, finit par l'emporter. Jusque-là, on s'était borné à tempérer par des exceptions la rigueur de l'Edit : l'Estoile nous apprend que, le dimanche 24 fév. 1603, le roi avait autorisé « que le fils de M. du Couldrai, conseiller en la Cour, fût baptisé à Paris, sur la plainte et le rapport qu'on lui avoit fait que plusieurs enfants qu'on portoit baptiser à Ablon, mouroient sans baptême, à cause du long et mauvais chemin. » Les lettres patentes qui transférèrent le lieu d'exercice à Charenton-Saint-Maurice sont du 1er août 1606. CHARLES READ.

ABLUTION. La propreté du corps a été envisagée par tous les peuples, comme un symbole de la pureté de l'âme. De là, dans toutes les

religions, des rites de *purification* (voy. cet article). — Le mot d'ablution, dans l'Eglise catholique, a un sens liturgique. Il indique le vin et l'eau que le prêtre, immédiatement après la messe, verse soit dans le calice, soit sur ses doigts pour les purifier, c'est-à-dire pour en détacher les particules eucharistiques qui auraient pu y rester attachées.

ABNER ['Abnér, 'Αβεννήρ], fils de Ner, qui était le frère de Kis, père de Saül (1 Sam. XIV, 50). Abner commandait les troupes de Saül, et lui resta fidèle jusqu'à sa mort; il proclama alors roi d'Israël Isboseth, fils de Saül, dont l'autorité fut reconnue par toutes les tribus, sauf celle de Juda qui prit parti pour David (2 Sam. II, 8-10). Abner, battu par Joab, général de David, tua le jeune frère de Joab, Azaël, qui le poursuivait (2 Sam. II, 12-28). Il perdit la confiance d'Isboseth qui lui reprocha d'avoir eu des relations avec une concubine de Saül (2 Sam. III, 7 et suiv.), ce qui, dans les idées du temps, paraissait impliquer des visées à la couronne (voy. *Abisag*). Irrité de cette ingratitude, Abner abandonna le parti d'Isboseth pour passer du côté de David dont il reçut un accueil favorable à Hébron (2 Sam. III, 20); presque aussitôt après il fut traîtreusement assassiné par Joab qui vengeait ainsi la mort de son frère Azaël (III, 27). Ne pouvant punir le trop puissant coupable, David honora du moins la mémoire d'Abner, suivit son cercueil et composa une élégie sur sa mort (2 Sam. III, 35 et suiv.).

ABOULFARAGE (Grégoire) naquit à Mélitène (aujourd'hui Malatia), en Asie Mineure, en 1226; il eut pour père Aaron, médecin d'origine juive, d'où le nom de Bar-Hebræus (en syriaque Bar 'Ebrâyâ, fils de l'hébreu) sous lequel il est généralement connu. De bonne heure familier avec les trois langues arabe, syriaque et grecque, il étudia ensuite la philosophie, la théologie et la médecine. En 1244 Aboulfarage alla habiter Antioche, et mena quelque temps la vie d'anachorète dans les environs de cette ville, puis à Tripoli de Syrie. Il avait vingt ans lorsqu'il fut sacré évêque de Gouba, par le patriarche jacobite Ignace. Successivement évêque de Lacabène et d'Alep, il devint en 1264 primat (maphriân) des Jacobites d'Orient et garda cette haute dignité jusqu'à sa mort arrivée en 1286, à Maraga, dans l'Azerbidjân. Bar-Hebræus est un des écrivains les plus féconds de la littérature syriaque; le catalogue de ses œuvres ne comprend pas moins de trente et un ouvrages dont plusieurs très-importants. Il faut citer en première ligne sa grande *Chronique* ou *Histoire universelle depuis la création du monde*, divisée en trois parties; la première raconte l'histoire politique, et fut traduite en arabe par l'auteur lui-même (texte arabe publié par Pococke, *Historia compendiosa dynastiarum*, Oxon., 1663, 2 vol. in-4°; texte syriaque, par Bruns et Kirsch, *Chronicon syriacum*, Lips., 1788, 2 vol. in-4°); la seconde traite des patriarches d'Antioche; la troisième, des archevêques de Séleucie et des primats catholiques d'Orient. Ces deux dernières parties, très-importantes pour l'histoire ecclésiastique de l'Orient, sont actuellement en cours de publication (*Greg. Barhebræi chronicon ecclesiasticum ediderunt* J. B. Abbeloos et T. J. Lamy, Lov., 1872-1874). M. l'abbé Martin nous a donné récemment les *Œuvres grammaticales*

d'Aboul'faradj (Paris, 1872, 2 vol.) dont nous ne connaissions qu'une partie (*Grammatica metrica*, ed. Bertheau. Gœtt., 1843). Nous avons également du même auteur des *Scholies* sur tous les livres de la Bible. Pour plus de détails sur Bar-Hebræus et ses ouvrages, voir Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 244 et suiv.; Bickell, *Conspectus rei Syrorum literariæ*, Monast., 1871, in-8°. A. Carrière.

ABRABANEL (R. Isaac), appelé aussi Abarbenel ou Abravanel, né à Lisbonne en 1437, d'une famille qui prétendait descendre de David, mort à Venise en 1508, fut en même temps savant rabbin et ministre d'Alphonse V, roi de Portugal. Il tomba en disgrâce sous Jean II, successeur d'Alphonse, et s'enfuit en Espagne où il travailla à rétablir les finances de Ferdinand et d'Isabelle; ce qui ne l'empêcha pas d'être compris dans le décret d'expulsion qui frappa tous ses coreligionnaires en 1492. Réfugié d'abord à Naples, il se rendit ensuite à Corfou, puis à Venise, où il contribua à aplanir des difficultés qui s'étaient élevées entre le Portugal et la République. Abrabanel mourut dans cette dernière ville et fut enterré à Padoue. Malgré le rôle politique qu'il fut appelé à remplir en diverses circonstances, Abrabanel est surtout connu par ses ouvrages, et en particulier par ses *Commentaires* sur les livres de l'Ancien Testament qui ont joui longtemps d'une grande autorité parmi les Juifs. Les écrits d'Abrabanel trahissent souvent une violente hostilité contre le christianisme (Wolf, *Biblioth. hebr.*, III, 544; de Rossi, *Dizionario storico degli autori Ebrei;* Ersch et Gruber, *Encyclopædie*, art. *Abrabanel*).

ABRAHAM ['Abrâhâm, Ἀβραάμ, *Abrahamus*], appelé d'abord Abram, fils de Thérach, descendant de Sem, le premier des patriarches. La vie d'Abram, si l'on s'en tient à la rédaction canonique de la *Genèse* et à l'interprétation qui a prévalu dans l'Eglise, se partage en quatre phases distinctes, inaugurées chacune par une intervention divine. La première période (Gen. XII-XIV) débute par la vocation d'Abram et comprend son départ de Mésopotamie avec Lot, son établissement en Canaan, son voyage en Egypte, la guerre des rois alliés, la délivrance de Lot, l'entrevue avec Melchisédec. Le fait central de cette période est la triple promesse faite par Dieu à Abram : 1° la bénédiction qui par lui s'étendra à toute la terre; 2° une postérité innombrable; 3° la possession de Canaan. A l'entrée de la seconde période (Gen. XV-XIX), la promesse se précise : Abram, malgré son grand âge, verra naître un héritier de son sang. A la foi d'Abram, qui reçoit sans hésiter le témoignage de Dieu, celui-ci répond par l'établissement de l'alliance, pacte bilatéral; mais Dieu seul a pris l'initiative, comme l'indique la cérémonie mystérieuse rapportée Gen. XV. L'union d'Abram avec Agar et la naissance d'Ismaël retardent l'accomplissement de la promesse, qui tombe dans la troisième période (Gen. XVII-XXI). Dieu ratifie l'alliance en la plaçant sous la garantie de son nom d' 'Elchaddaï, et la confirme en donnant à Abram le signe de la circoncision et en changeant son nom d'Abrâm (père élevé) en celui d'Abrâhâm (père de multitude). La naissance d'Isaac, l'héritier des promesses, précédée immédiatement par la destruction de Sodome et Gomorrhe et le séjour

d'Abraham au pays d'Abimélech, est bientôt suivie de l'exil d'Agar. La quatrième période (Gen. XXII-XXV) nous fait assister à l'épreuve que Dieu impose à la foi d'Abraham et dont celui-ci sort triomphant, à la mort de Sarah, au mariage d'Isaac avec Rébecca, et se termine par la mort de notre héros. — Abraham marque une époque de transition importante dans l'histoire de la révélation. Deux passages caractérisent sa relation avec l'état de choses antérieur : c'est d'abord Gen. XIV, 18-24, où est affirmée l'identité de Jéhova, Dieu d'Abraham, avec El-'elyon, le Très-Haut, Dieu de Melchisédec, qui représente la religion primitive des Sémites. C'est ensuite le récit Gen. XXII qui condamne implicitement les sacrifices humains, en usage chez les Cananéens. En même temps qu'il ferme l'ère du monothéisme primitif, Abraham ouvre celle des révélations positives. Il occupe le premier rang dans la série des hommes de Dieu de l'Ancien Testament. A lui se rattachent directement et l'ancienne et la nouvelle alliance; car s'il est, par le sang, le père d'Israël, il est, selon l'esprit, le père de tous les croyants. Ce qui lui donne cette place exceptionnelle, ce n'est pas son mérite personnel; sa figure, héroïque en sa simplicité patriarcale, présente des côtés sombres, et de graves défaillances atténuent la grandeur de son caractère (Gen. XII, 14-20, et XX). L'importance d'Abraham résulte tout entière de sa foi (Gen. XV, 6). Cette foi, qui a pour objet la promesse divine, implique l'obéissance (Gen. XVII, 1; XVIII, 19) et est avant tout un acte moral de confiance en Dieu, le Tout-Puissant. Aussi est-elle imputée à justice, c'est-à-dire qu'aux yeux de Dieu elle constitue intègre celui qui la possède. La signification constante du terme *justifier* dans l'Ancien Testament est : déclarer juste. L'effet de la justification est le rapport intime qui s'établit désormais entre Dieu et Abraham : celui-ci devient l'ami de Dieu (Esaïe XLI, 8; Jacques II, 23), et comme tel est initié au secret des voies divines (Gen. XVIII, 17); de là son nom de prophète (Gen. XX, 7); de là aussi son droit d'intercession (Gen. XVIII, 23-33). — Le Nouveau Testament cite Abraham à de fréquentes reprises. Les principaux passages sont Gal. III et Rom. IV, où Paul appuie la doctrine de la justification par la foi sans les œuvres, sur l'exemple d'Abraham. La contradiction entre ces textes et Jacq. II, 21-24 n'est qu'apparente : Jacques, pour combattre de fausses conséquences tirés de l'enseignement paulinien, s'attache à relever le côté moral et pratique de la foi d'Abraham. L'épître aux Hébreux (XI, 8-12 et 17-19) accentue surtout, dans cette foi, l'élément de l'obéissance confiante. D'autres textes enfin (Rom. IX, 6-9, et Gal. IV, 21-31) opposent à la postérité charnelle d'Abraham ses descendants spirituels, seuls héritiers de la promesse (voir encore Matth. I, 1 et suiv.; XXII, 32; Luc XIX, 9; Jean VIII, 33; Actes III, 25; Hébr. VII, 1 et suiv., etc.). — Pour la critique de la vie d'Abraham, voir l'article *Patriarches*. — Sources : J.-H. Heidegger, *Historia sacra patriarcharum*. Ed. 2. Amst., 1688. Ch.-Th. Engelstoft, *Historia populi Judaïci biblica usque ad occupationem Palestinæ*. Kop., 1832. A.-F. Holst, *Scenen aus dem Leben Abraham's*. Chem., 1828. Th. Passavant, *Abraham und Abraham's Kinder*. Basel, 1848. B. Beer, *Leben Abraham's nach Auffassung der*

judischen Sage. Leipz., 1859. A. Bernstein, *Kritische Untersuchung über den Ursprung der Sagen von Abraham, Isaac, und Jacob*. Berl., 1871. En général, pour toutes les indications de sources, voir : A. Kœhler, *Lehrbuch der bibl. Gesch. A. T.* Erl., 1875.

A. Boegner.

ABRAHAM A SANCTA-CLARA, un des prédicateurs populaires de l'Allemagne les plus renommés, bien qu'il soit loin d'être un orateur irréprochable. Il s'appelait Ulric Megerlé, était fils d'un paysan badois, reçut une instruction très-insuffisante, mais avait de l'esprit et de l'imagination. En 1622, il entra dans l'ordre mendiant des Augustins; c'est alors qu'il prit le nom sous lequel il est devenu célèbre. La réputation qu'il se fit par l'originalité de ses sermons attira l'attention de l'empereur; en 1669 il devint à Vienne prédicateur de la cour; comme tel il mourut en 1700, âgé de soixante-sept ans. Il est de l'école des Olivier Maillard, des Michel Menot, des Geiler de Kaisersberg, qu'on a coutume de qualifier de prédicateurs burlesques, mais qui sont plus justement appelés prédicateurs populaires; chez eux, à la fin du quinzième siècle et au commencement du seizième, le retour à la langue vive, leste, imagée, du peuple, fut un progrès sur la prédication ordinaire, aride dans la forme et hérissée d'érudition; à l'époque d'Abraham a Sancta-Clara ce genre ne se justifiait plus. Son langage est aussi trivial, aussi grossier que possible; mais il rachète en partie ce défaut par une verve satirique incomparable; ses invectives ne ménageaient personne, pas même la cour; on pourrait extraire de ses œuvres des morceaux qui compteraient parmi les satires les mieux réussies. Mais on ne le prenait pas au sérieux, les grandes foules qu'il attirait, venaient plutôt pour s'égayer que pour s'édifier ou se corriger. Les nombreux recueils de ses sermons ont tous des titres figurés; le plus remarquable est celui qui traite de Judas l'archiscélérat (*Judas der Erzschelm*). Les anciennes éditions étant devenues très-rares, on en a fait récemment de nouvelles; nous citerons: *Auserlesene Werke*, 17 vol., Vienne, 1846; *Sæmmtliche Werke*, 20 vol., Passau, 1835-1854; *Judas der Erzschelm*, 7 vol., Passau, 1856.

ABRAHAMITES, déistes de la Bohême, qui, à la fin du dix-huitième siècle, essayèrent de constituer une secte dans le district de Pardubitz. Ils déclaraient professer la foi d'Abraham avant la circoncision, et ne gardaient de la Bible que les dix commandements et l'oraison dominicale. Comme ils ne voulaient se considérer ni comme juifs, ni comme chrétiens, l'empereur Joseph II les exclut du bénéfice de son *Edit de tolérance* (1784); il les fit déporter dans les provinces voisines et ordonna d'enrôler les hommes dans les bataillons de frontière. La secte s'éteignit promptement.

ABRAXAS. On désigne par ce mot des pierres plus ou moins précieuses, de petite dimension, portant sur leurs deux faces et parfois sur la tranche, de courtes inscriptions, des signes mystérieux ou des représentations de personnages symboliques; l'une des plus fréquentes figure un être ayant la tête d'un coq, le corps revêtu d'une cuirasse, tenant d'une main un fouet, de l'autre un bouclier, et dont les jambes sont remplacées par deux serpents. Beaucoup d'inscriptions sont en langue

grecque, d'un style souvent barbare; plusieurs en kopte ou en quelque autre langue orientale; on rencontre aussi de longues séries de voyelles diversement groupées, OEE, AEU, EEI, etc. Parmi les termes qui se retrouvent sur la plupart des gemmes (IAO, SEMESEILAM, CHNOUBI), celui qui a le plus attiré l'attention des archéologues, c'est Abraxas ou Abrasax, qui semble expliqué par un passage d'Irénée. L'évêque de Lyon, *Refut.* I, 24, parlant de la doctrine des Basilidiens dit: « Le chef des cieux (ou des mondes spirituels) est Abraxas, car il renferme 365 unités; » c'est-à-dire en additionnant la valeur arithmétique des lettres dont se compose ce mot, on obtient le nombre 365, qui est le chiffre de la totalité des émanations divines; Abraxas, est donc, suivant Basilide, le nom du Dieu manifesté ou de l'ensemble des manifestations du Dieu suprême. Cette indication, que Théodoret confirme, a porté le premier savant qui s'occupa de ce sujet, Jean Lheureux, chanoine de Tournay, mort en 1614, à attribuer aux Basilidiens toutes les pierres gravées de ce genre; son traité (*Joan. Macarii Abraxas, seu Apistopistus, quæ est antiquaria de gemmis basilidianis disquisitio*) ne fut publié qu'en 1657 par Chiflet, chanoine de Tournay, qui y joignit une dissertation : *Abraxas proteus.* Pignorius (1669), Gorlaeus (1695), Capello (1702), Maffei (1707), Montfaucon (1722), Lippert (1755), Kopp (1827), Walsh (1828), continuèrent dans cette voie, publiant des descriptions plus ou moins exactes de pierres inconnues et les accompagnant de conjectures fort aventureuses. J.-B. Passeri, vicaire général de Pesaro (*Thesaurus gem. astriferarum, cura Gori*, 1750), rompit avec la tradition et contesta que ces monuments aient appartenu aux gnostiques. Bellermann (*Ueber die Gemmem der Alten mit dem Abraxas bilde,* 3 progr., 1817-1819) revendiqua de nouveau le caractère gnostique des Abraxas; il essaya de les interpréter au moyen de l'hébreu et du kopte, et donna le premier essai de classification; mais ce fut un tableau si compliqué (les abraxoïdes et les abraxastes, ceux-ci divisés en douze classes, dont chacune comptait des subdivisions) que l'auteur lui-même ne put en faire un usage utile. J. Matter, dans la 1re édition de son *Histoire du Gnosticisme*, avait publié les spécimens les plus importants, et la seconde édition devait être accompagnée d'un traité beaucoup plus complet; mais ce travail n'a point paru. Le professeur W. King (*the Gnostics and their remains,* Londres, 1867) a pertinemment utilisé les travaux de ses prédécesseurs. Mais jusqu'ici l'explication des Abraxas n'a pas été trouvée. Du moins quelques principes sont acquis pour l'étude de ce domaine. Tout d'abord il importe de distinguer soigneusement entre trois sortes de pierres gravées, celles qui appartiennent exclusivement au paganisme, celles qui furent à l'usage des chrétiens, et celles qui ont servi aux sectes gnostiques et qui par conséquent renferment des symboles empruntés aux deux catégories précédentes. La troisième classe ne pourra être interprétée, et c'est ce qui retarde la solution du problème, qu'après une explication satisfaisante des signes appartenant aux deux premières. Alexandrie fut le foyer principal du gnosticisme, et ce sont les symboles égyptiens qui fourniront le plus de lumières; l'Asie Mineure ne vient qu'en seconde ligne et pour des monuments d'une époque plus récente. De plus, les Abraxas ne paraissent pas don-

ner les grandes théories du gnosticisme, et ils ne nous instruisent pas sur ce sujet au même degré que les écrits des Pères de l'Eglise. Ces gemmes étaient entre les mains du vulgaire, des initiés inférieurs ; elles servaient sans doute d'amulettes ou de talismans, et l'efficace en a dû être parfois augmentée par la juxtaposition de symboles appartenant à des systèmes différents. A. Matter.

ABRÉVIATEURS, officiers de la chancellerie romaine chargés de rédiger, de transcrire et de taxer les brefs, bulles, décrets consistoriaux et autres actes émanant de la cour pontificale.

ABRIL (Pedro Simon), savant espagnol né à Alcavaz vers 1530. Il est connu surtout par ses traductions d'auteurs grecs et latins et divers travaux philologiques. Nommé à l'université de Saragosse professeur de « latinité » et de rhétorique en 1583, c'est à cette époque à peu près qu'il envoya à Philippe II un projet de réforme de l'enseignement des sciences qui se distingue autant par l'élévation des vues et le bon sens pratique que par la franchise et l'énergie avec lesquelles l'auteur signale au maître tout-puissant les vices des méthodes pédagogiques et la décadence du haut enseignement qui allait bientôt passer aux mains de la société de Jésus. Simon Abril mourut vers la fin du seizième siècle. Son discours à Philippe II imprimé d'abord en 1589 à Madrid, avec une approbation du célèbre Luis de Léon, a été réédité par A. de Castro dans la *Bibliotheca de autores españoles* de Rivadeneyra, t. LXV, Madrid, 1873, p. 293-300. Sur la vie et les œuvres de Simon Abril, voy. J.-A. Pellicer, *Ensayo de una bibliotheca de traductores españoles*. Madrid, 1778, p. 145-154, et J.-M. Guardia, *Revue nationale et étrangère* du 25 octobre 1861.

ABSALON [Abchâlôm, Ἀβεσσαλώμ, *Absalon*], troisième fils de David, né à Hébron de Ma'akah, princesse syrienne, l'une des sept femmes épousées par David avant son entrée à Jérusalem (2 Sam. III, 4). Absalon était renommé pour sa beauté (2 Sam. XIV, 25). Le fils aîné de David et son successeur éventuel, Amnon, ayant déshonoré Thamar, sœur d'Absalon, celui-ci fit tuer le coupable par ses serviteurs et s'enfuit en Syrie (2 Sam. XIII). Il y resta trois ans avant d'obtenir l'autorisation de rentrer à Jérusalem, et dut ensuite vivre encore deux ans dans sa maison sans paraître devant le roi (XIII, 38 ; XIV, 28). Il se trouvait alors l'aîné des fils de David, car Amnon avait été tué, et il n'est plus question de Kileab (2 Sam. III, 3) qui sans doute était mort à cette époque. Ce fut donc autour d'Absalon que se rallièrent les mécontents, en grand nombre depuis que David avait organisé sur le modèle d'un empire oriental l'ancienne république des Hébreux. L'ambition du jeune prince aidant, une formidable insurrection se prépara, et il suffit qu'Absalon donnât le signal en se retirant à Hébron, pour qu'il fût proclamé roi dans toutes les tribus. Achitophel lui-même prit parti pour les rebelles. David jugea que toute résistance immédiate était impossible, et quitta Jérusalem à la tête de quelques fidèles et de ses vieux guerriers; mais, toujours habile dans sa conduite politique, il laissa en arrière Husaï, qui devait feindre d'embrasser la cause du prétendant pour l'empêcher de suivre les conseils d'Achitophel (2 Sam. XV). Absalon entra à Jérusalem, et

pour affirmer aux yeux de tous qu'il se substituait à son père dans l'exercice du pouvoir royal, il prit publiquement possession du harem de David (voy. *Adonia;* comp. la conduite du faux Smerdis, Hérodote, III, 68), accomplissant ainsi la prophétie de Nathan (2 Sam. XII, 11). Cependant Achitophel voulait immédiatement poursuivre le vieux roi, avant qu'il eût le temps de rallier ses partisans; Husaï, comprenant le danger, détourna Absalon d'un pareil dessein et fit prévenir David (XVII, 1-23). Dès lors l'insurrection perdait toutes ses chances de succès. Achitophel s'étrangla (XVII, 23). David eut le loisir d'organiser son armée, et, quand il fut attaqué dans la forêt d'Ephraïm, ses vieilles troupes, malgré l'infériorité du nombre, eurent facilement raison des masses indisciplinées que conduisait Absalon; « le *peuple* d'Israël fut battu par les *serviteurs* de David » (2 Sam. XVIII, 7). Absalon s'enfuit; mais sa tête (sa chevelure, dit Josèphe, *Antiq.*, VII, 10, 2) se trouva prise dans les branches d'un grand térébinthe, sa monture fila sous lui, et il resta suspendu; Joab et ses écuyers le tuèrent malgré les recommandations de David (XVIII, 9-15). La mort d'Absalon ne mit pas fin à la révolte; David eut besoin de négocier et d'user de ruse pour rentrer en possession de son royaume, ce qui prouve bien que la révolte de son fils n'était pas seulement l'acte téméraire d'un jeune ambitieux. — Le *tombeau d'Absalon* que l'on montre encore aujourd'hui dans la vallée de Josaphat est de date relativement moderne, et n'a rien de commun avec le monument dont il est question 2 Sam. XVIII, 18.

A. Carrière.

ABSALON ou Axel (1128-1201), né à Zélande, petit-fils du précepteur du duc Knud, après des études faites au collége danois de Paris et des voyages dans divers pays de l'Europe, fut nommé, grâce à la protection du roi Waldemar Ier, évêque de Roeskilde, fonctions qu'il garda jusqu'à sa mort, bien que le chapitre de Lunden, appuyé par la cour de Rome, lui eût imposé de force le titre d'archevêque de Lunden et de primat de Suède (1177). Absalon se distingua d'une part par ses connaissances, son éloquence « presque divine, » son zèle pour la vie monastique et le célibat des prêtres; de l'autre par le rôle politique et militaire qu'il joua dans l'histoire du Danemark de son temps. Il défendit l'indépendance de son pays contre l'empire d'Allemagne, dirigea plusieurs expéditions par terre et par mer contre les Wendes et contribua à achever la soumission et la conversion au christianisme de l'île de Rugen, le principal et dernier rempart du paganisme dans les pays de la Baltique. Le château d'Axelhuus fut construit sous sa direction sur l'emplacement où s'éleva plus tard la résidence royale de Copenhague. Défenseur énergique des droits de l'Eglise, en particulier de celui de la dîme, Absalon présida plusieurs conciles chargés de régler les cérémonies du culte et de rédiger un bréviaire uniforme. On lui doit aussi un *Code ecclésiastique de Zélande* (1171), ainsi que la rédaction par les moines de recueils de légendes et de travaux concernant l'histoire du Danemark (voy. *Saxonis Grammatici Historiæ Danicæ libri* XVI. Ilgen's, *Zeitschr. für histor. Theol.* 1832. H. 1).

ABSIDE [Ἀψίς (cintre, voûte), *absis* ou *apsis*, apside], partie ordinairement semi-circulaire qui termine une église, au delà du chœur. On dit aussi *chevet* ou *sanctuaire*. Le mot *apsis* désignait chez les Romains des annexes ou enfoncements, en forme de niche, de certains édifices civils, notamment le *tribunal* (ou *concha*) des basiliques païennes, où siégeaient les juges et les assesseurs; c'était la seule partie de l'édifice recouverte d'une voûte en demi-coupole (d'où son nom). Les chrétiens des premiers siècles ayant adopté le plan des basiliques pour celui de leurs églises, l'hémicycle du tribunal devint le sanctuaire de l'église, la partie la plus sacrée, réservée au clergé, et fut désigné dès lors sous le nom de *presbyterium*. L'abside était élevée de plusieurs degrés au-dessus de la nef et du chœur (d'où son nom de *apsis gradata* ou βῆμα), pavée en marbres et richement décorée de peintures ou de mosaïques; la voûte recevait d'ordinaire l'image du Christ, s'enlevant sur un fond d'or. Le sanctuaire était séparé du reste de l'église par des grillages ou balustrades de marbre, *cancelli*, et des rideaux que l'on fermait pendant la célébration d'une partie des saints mystères (disposition qui subsiste encore aujourd'hui dans les églises consacrées au rite grec). Il renfermait sur le devant l'autel et dans le fond le trône épiscopal, *cathedra;* un ou plusieurs rangs de bancs ou siéges en gradins, *exedra*, destinés au haut clergé, garnissaient le pourtour de l'hémicycle. Plus tard, pendant le moyen âge, le nombre des prêtres et des desservants allant en croissant, le siége épiscopal et les stalles furent placés en avant de l'autel, dans le chœur, et l'abside proprement dite ne renferma plus que le maître-autel. — L'abside n'est pas nécessairement semi-circulaire ; dès l'origine il y en eut de carrées et plus tard de polygonales : beaucoup d'églises normandes, la plupart des cathédrales anglaises et presque toutes les églises cisterciennes ont le chevet carré. L'abside principale est souvent flanquée de petites absides, disposées à l'extrémité des bas-côtés ou nefs latérales; dans l'église primitive elles étaient closes par des tentures : on déposait dans celle de droite (πρόθεσις, *vestiarium*) les vases précieux et les vêtements des prêtres, dans celle de gauche (διακονικόν, *evangelium*) les livres sacrés et les diplômes, ainsi que les offrandes des fidèles. C'est l'origine des sacristies et des trésors. Plus tard ces absides devinrent aussi des chapelles latérales renfermant un autel. Dans les grandes églises du moyen âge, l'abside principale est entourée d'un bas-côté et accompagnée souvent de chapelles rayonnantes, disposées en son pourtour ; elles s'appellent chapelles absidales ou *absidioles*. Celle du centre, la plus importante de toutes, est consacrée à la Vierge. Dans les basiliques primitives, l'abside (ou le sanctuaire) était placée à l'occident, mais de bonne heure la disposition contraire devint générale. Un certain nombre d'églises, notamment sur les bords du Rhin, ont deux absides, l'une à l'orient, l'autre à l'occident. — On donne aussi le nom d'*abside* aux châsses renfermant les reliques des saints, soit parce qu'elles étaient placées dans le sanctuaire, soit parce qu'elles affectaient souvent elles-mêmes la forme d'une voûte.

ÉMILE LICHTENBERGER.

ABSOLU, mot qui en philosophie désigne ce qui est suprême, comme la religion l'exprime par le mot Dieu. L'esprit humain ne peut s'arrêter à la simple perception des phénomènes dans leur immense diversité; un instinct invincible nous porte à chercher le lien qui les relie entre eux, à ramener nos perceptions à des notions générales, soit en groupant, au moyen de la classification, les êtres et les faits semblables en unités collectives, soit en rattachant les effets à leurs causes et les attributs à leurs substances. Nous nous élevons ainsi à la connaissance de quelques principes, et faisant un pas de plus, nous nous efforçons de remonter jusqu'à un principe premier. En procédant de la sorte, nous n'avons pas seulement le sentiment de satisfaire à un besoin de l'esprit, d'obéir à une loi de la pensée, nous avons la conviction de suivre la voie légitime pour arriver à la connaissance de la réalité, à la vérité. Qui dit vérité, dit que les lois de notre esprit et les lois de l'univers se répondent; et quand il s'agit d'un objet que l'expérience sensible n'atteint point, nous ne sommes pas pour cela réduits à l'ignorance, si la raison, provoquée par l'expérience, affirme cet objet par un acte normal, nécessaire, permanent. Tel est le cas pour l'absolu. Les systèmes qui n'admettent d'autres connaissances que celles acquises par nos sensations, écartent comme chimérique la notion de l'absolu; mais par là ils assument la tâche fort ardue de démontrer que la science soit possible par le seul jeu de nos sens et sans l'intervention de l'esprit. Quant aux philosophes qui admettent deux moyens de connaissance, les sensations et la pensée, ils sont d'accord pour reconnaître que l'expérience sensible ne constate pas un principe suprême, mais que leur raison est obligée de le statuer et qu'il est la base de toutes les opérations de l'esprit aussi bien que le fondement de tous les phénomènes de la réalité. Ce premier principe est appelé l'absolu; mot tiré du latin, *absolvere, absolutum*, c'est-à-dire dégagé, offrant tout d'abord une signification que les penseurs sont unanimes à proclamer : l'absolu est dégagé de toute condition, de toute limite, indépendant, il ne subit aucune détermination qui lui soit imposée du dehors. Mais cette première indication, qui nous dit ce que l'absolu n'est pas et qui nous fournirait tout au plus une abstraction vide, inerte, sans rapport avec la réalité, ne saurait nous suffire; il nous faut savoir ce que l'absolu est. Ici apparaissent les divergences; et comme la notion de l'absolu est le terme essentiel de tout système philosophique, il nous faudrait retracer l'histoire de la philosophie pour expliquer les acceptions diverses que ce mot a reçues et faire apprécier les progrès que la pensée a faits dans la connaissance de son objet principal. Contentons-nous de quelques indications sommaires. Cette notion a jusqu'ici parcouru trois degrés. Le premier, représenté parmi les modernes par Spinoza, c'est la notion de l'être pur et simple, *existentiæ absoluta affirmatio*, de la substance dans son unité indivisible et infinie, dans son immuable identité; mais une telle notion de la substance isolée de la notion de cause ne donne qu'une unité monotone, une durée abstraite, et l'existence des choses contingentes, multiples et du mouvement n'est pas expliquée. Aussi le second degré, représenté par Leibnitz et Hegel, considère l'absolu

comme cause ou activité, opérant un déploiement dont il est le principe et la fin, se donnant l'existence à lui-même suivant une norme déterminée et parfaite ; mais s'il ne s'est pas donné cette norme, il n'est pas réellement l'absolu. Le troisième degré (Schelling dans sa dernière période et M. Secrétan) insiste sur la liberté de l'absolu ; il est ce qu'il a voulu être. Dès lors nous sommes en présence d'un dilemme : ou bien ce libre arbitre n'a été déterminé par aucun motif, et alors c'est le pur caprice, un acte aveugle ; ou bien l'absolu a voulu être parfait, l'exercice de sa liberté a été raisonnable, un idéal s'est en quelque sorte imposé à son choix, et alors c'est le déterminisme. Les philosophes hésitent devant ces deux solutions, et M. Janet reconnaît « qu'il y a, au fond des choses, un dernier terme où tout doit se confondre et s'identifier, au delà de ce que nous pouvons connaître, un je ne sais quoi, que vous pouvez appeler liberté, volonté, l'absolu, mais ces noms ne représentent pas une idée distincte ; la philosophie est impuissante à exprimer l'inexprimable ; ce qui dépasse une certaine limite est du domaine de la poésie, de la religion. » Il ne faut pas nous étonner si, dans la phase d'élaboration que la philosophie traverse, la notion de l'absolu est l'objet d'un débat, les uns penchant vers le déterminisme, les autres vers le libre arbitre. Mais il y a lieu d'examiner si la conciliation de cette antinomie n'est pas proposée par Nitzsch (*System*, § 61), qui considère l'absolu comme suprême amour, l'amour étant tout ensemble le bien souverain et la souveraine spontanéité. Du moins, par cette solution, l'idée philosophique de l'absolu se trouve identifiée avec l'idée religieuse de Dieu, tandis que Platon, saint Anselme, Descartes ne les ont rapprochées que d'une manière imparfaite, de sorte qu'on a pu leur reprocher d'avoir enseigné deux premiers principes. — Voy. Colani, *Essai sur l'idée de l'absolu*, 1847. A. Matter.

ABSOLUTION. Les canonistes distinguent plusieurs genres d'absolution dont les principaux sont : 1° l'absolution sacramentelle ou la rémission des péchés faite par le prêtre au nom de Jésus-Christ dans le sacrement de la *pénitence* (voy. cet article) ; 2° l'absolution des censures ou des peines dont l'Eglise punit certains péchés ; 3° l'absolution de l'irrégularité ou de certains obstacles prévus par l'Eglise qui empêchent de recevoir les ordres et d'en exercer les fonctions.

ABSOUTE ou encensements et aspersions d'eau bénite qu'on fait sur les corps qu'on enterre ou sur la représentation d'un mort pendant le service qui se célèbre pour le repos de son âme. — Ce mot désigne aussi la cérémonie qui se pratique dans l'Eglise romaine le jeudi saint pour représenter l'absolution qu'on donnait aux pénitents de la primitive Eglise en ce jour, nommé pour cette raison le *jeudi absolu*.

ABSTÈMES, du latin *abstinere*. On désigne sous ce nom les personnes qui, ayant une répugnance invincible pour le vin, ne communient que sous la seule espèce du pain. Les abstèmes ne peuvent être admis aux ordres sacrés, le vin étant nécessaire à la célébration de la messe. Le XXVIe synode réformé de Charenton décida que les abstèmes pou-

vaient être admis à la cène pourvu qu'ils touchassent seulement la coupe du bout des lèvres : tolérance qui fut vivement reprochée aux calvinistes par les luthériens.

ABSTINENCE. Les moralistes recommandent cette vertu, en la présentant comme le côté négatif de l'ascétisme. Elle consiste à renoncer librement, par amour pour Dieu, à tout ce qui est contraire à sa volonté, en particulier aux convoitises de la chair « qui font la guerre à l'âme » (1 Pierre II, 11). Parmi les instincts inférieurs de notre nature qui empêchent le triomphe de l'esprit, ils désignent celui de la nourriture, celui de la génération et celui de la paresse (Nomb. VI, 2, 3 ; Tob. VI, 19, etc.). L'abstinence est aussi prescrite comme un moyen utile pour favoriser le recueillement, la prière et la lutte contre les tentations (Matth. XXVI, 41 ; 1 Cor. VII, 5 ; IX, 25 ; 1 Pierre IV, 7), ou pour prévenir le scandale que nous pourrions donner aux faibles 1 Cor. VI, 12 ; X, 23). L'Eglise catholique, en opposition avec le jeûne qu'elle définit l'abstention complète de toute nourriture, a réservé le terme d'abstinence (*semijejunium*) à la privation de la chair. Depuis les Encratites (*abstinentes*) du deuxième siècle jusqu'aux *teatotallers* (*teatotal*, rien que du thé) et aux sociétés de tempérance modernes, il s'est toujours trouvé des chrétiens qui, soit individuellement soit collectivement, ont fait porter le principe de l'abstinence sur tels ou tels usages jugés, suivant les temps et les pays, particulièrement funestes au développement de la vie chrétienne. Aujourd'hui, presque tous les moralistes reconnaissent qu'une satisfaction bien réglée de nos instincts naturels, un usage modéré et reconnaissant des biens d'ici-bas (1 Cor. III, 21, 22 ; 1 Tim. IV, 4) est plus conforme aux principes de l'Evangile et à la réalisation de l'idéal chrétien que l'abstinence prise dans le sens ecclésiastique de ce mot.

ABYSSINIE (Religion de l'ancienne). Voyez *Ethiopie*.

ABYSSINIE (Eglise d'). Ce fut seulement vers le milieu du quatrième siècle que le christianisme pénétra dans cette partie de l'ancienne Ethiopie, connue sous le nom d'Abyssinie ou de Habesch. Il n'y a rien de vrai dans la tradition d'après laquelle les Abyssiniens seraient venus au christianisme par l'intermédiaire du judaïsme. Ce qui a pu donner lieu à cette croyance, ce sont les rapports fréquents qu'ils soutenaient depuis longtemps avec les Juifs et la pratique de certaines coutumes telles que la circoncision ; mais la circoncision n'était pas particulière au peuple d'Israël, elle se rencontrait aussi chez les autres peuples de l'Egypte et de l'Arabie. On ne saurait davantage accorder une grande valeur à cette autre tradition, qui s'appuyant sur le récit de la conversion de l'eunuque éthiopien par le diacre Philippe (Actes VIII, 26-40) voudrait attribuer à l'Eglise d'Abyssinie une origine apostolique. Il n'est dit d'ailleurs nulle part que cet eunuque fût originaire d'Abyssinie. A défaut de renseignements précis, on peut du moins s'en tenir à ce que raconte Rufin (*Hist. eccl.*, I, 5, 9) et à ce que répètent après lui Théodoret, Socrate et Sozomène. Vers l'an 330, sous le règne de Constantin, un philosophe païen nommé Métrodox, après avoir accompli heureusement plusieurs voyages de découvertes, revint à Tyr, et ses

récits excitèrent l'émulation d'un certain Merapius qui s'occupait vraisemblablement de commerce. Ce dernier, accompagné de son neveu Frumentius et d'un autre jeune homme nommé Œdesius, entreprit à son tour un voyage d'exploration; malheureusement il fut assailli par un naufrage sur les côtes d'Ethiopie et il fut massacré ainsi que l'équipage par les indigènes. Seuls, les deux jeunes gens furent épargnés et conduits comme esclaves à Axum, capitale du pays; l'un fut nommé gardien du trésor et l'autre échanson du roi. Ces dignités leur furent conservées après la mort du monarque; ils profitèrent de leur influence pour introduire et propager la religion chrétienne à laquelle ils appartenaient. Œdesius ne tarda pas à revenir à Tyr, mais Frumentius alla demander au patriarche d'Alexandrie qui était alors Athanase, la prêtrise et l'épiscopat. Pour lui donner une autorité plus grande, Athanase lui conféra le titre de patriarche d'Abyssinie. Le nouveau roi et son frère se laissèrent convertir et baptiser par Frumentius et dès lors le christianisme fit de rapides progrès. La nouvelle Eglise d'Abyssinie venait de se constituer dans un moment où la chrétienté tout entière était agitée par la controverse arienne, et elle reçut le contre-coup de ces agitations. Athanase, le plus fameux champion de la doctrine qui avait triomphé au concile de Nicée, se trouvant à son tour parmi les vaincus, et chassé, à diverses reprises, de sa ville épiscopale, fut remplacé pendant quelque temps par un patriarche arien qui essaya, en vain, d'agir par Frumentius. Depuis Frumentius, le patriarche ou *abuna* (notre père) d'Abyssinie fut régulièrement choisi et consacré par le patriarche d'Alexandrie; seulement l'*abuna* ne possédait pas le pouvoir d'un patriarche, il n'en avait que le rang. Il devait être étranger au pays et n'avoir jamais plus de sept évêques sous sa juridiction. Les successeurs de Frumentius furent des moines de la haute Egypte; ils introduisirent dans le pays la vie monastique et neuf d'entre eux sont honorés encore aujourd'hui, comme des saints. L'Eglise d'Abyssinie prit parti dans les querelles sur les deux natures du Christ, elle se rattacha à la doctrine d'Eutychès et fut englobée par conséquent dans les anathèmes que le concile œcuménique de Chalcédoine (451) lança contre le patriarche d'Alexandrie Dioscure et ses partisans accusés d'hérésie monophysite. Retranchés en Egypte et en Ethiopie, comme dans une forteresse inexpugnable, les monophysites se séparèrent de plus en plus du reste de la chrétienté. La conquête arabe rendit ce schisme irrévocable, et ainsi se constitua ce que l'on appelle l'*Eglise copte*. — Aujourd'hui encore, l'Eglise d'Abyssinie a conservé son autonomie ecclésiastique et possède son organisation particulière. Les églises abyssiniennes n'ont rien de remarquable en fait d'architecture; elles se trouvent en général situées sur les hauteurs et sont de forme circulaire avec un dôme de chaume surmonté d'une croix de laiton; les murs sont peints en blanc et percés de quatre portes qui regardent les quatre points cardinaux. A l'intérieur les parois sont décorées de mauvaises peintures représentant la Vierge, les saints, les anges et le diable. Les sculptures sont interdites. Un vestibule ou parvis est destiné aux laïques; puis viennent comme dans le temple

juif le lieu saint et le lieu très-saint. On retrouve d'ailleurs dans l'Eglise d'Abyssinie beaucoup d'usages juifs ; ainsi, outre la circoncision, la célébration du sabbat, l'interdiction de certaines viandes, les jeûnes, l'arche d'alliance, etc. Nous avons vu qu'on peut expliquer cela par les rapports anciens et fréquents des Abyssiniens avec les juifs ; on pourrait ajouter que l'emploi presque constant de l'Ancien Testament dans la liturgie et dans le chant a contribué à produire et à entretenir ces imitations. Les deux sacrements chrétiens, le baptême et la sainte Cène, sont célébrés dans l'Eglise d'Abyssinie. Le baptême est administré ordinairement après la circoncision. La cérémonie consiste en prière, exorcisme, immersion, bénédiction, présentation du nouveau-né aux quatre coins de l'horizon, insufflation, imposition des mains, onction avec de l'huile consacrée. C'est la formule de Nicée qui fait le fond de la liturgie dont on se sert à cette occasion. Quant à la sainte Cène, elle est célébrée sous les deux espèces, avec du pain levé, cuit dans l'église même ; les prêtres communient tous les jours ; les simples fidèles à époques indéterminées. La confession existe ; mais on n'y participe qu'après l'âge de vingt-cinq ans. Avant cet âge on est considéré comme innocent ou tout au moins comme un pécheur de peu d'importance. A. Gary.

ABYSSINIE (Statistique religieuse). *Population.* On a évalué très-diversement la population de l'Abyssinie. Les voyageurs du commencement de ce siècle parlent de 4 à 6,000,000 de chrétiens abyssins, sans compter les autres éléments. Les relations plus récentes se contentent de chiffres beaucoup plus modestes. G. Rohlfs, par exemple, évalue la population totale du pays à 1,600,000 âmes, d'accord en cela avec Rüppel. Les calculs de Behm et Wagner, qui nous semblent les plus probables, admettent pour le pays 3,000,000 d'habitants. Le plus grand nombre est d'origine éthiopienne ; il y a aussi des Arabes, des Turcs, des nègres (Gallas et autres) et beaucoup de Juifs. Formant autrefois un empire dont le souverain s'appelait *négus* (roi), le pays passe depuis longtemps par de fréquentes révolutions qui en détruisent et en rétablissent alternativement l'unité. Les conquêtes des Egyptiens dans la vallée du Haut-Nil en 1875 et 1876 ont modifié les frontières et les divisions intérieures de la contrée, de telle sorte qu'on ne peut à l'heure actuelle en parler avec certitude. — *Divisions religieuses.* La grande majorité de la population appartient à l'Eglise d'Abyssinie ; les missionnaires catholiques et protestants ont réuni autour d'eux quelques rares adhérents ; les Juifs y forment un groupe puissant et nombreux ; on trouve encore dans le pays des mahométans et quelques païens. Nous allons passer en revue ces diverses dénominations. 1° *L'Eglise d'Abyssinie.* La constitution est épiscopale. Son chef ou *abuna* (notre père) réside à Gondar. Pour éviter que son influence soit trop grande, on le prend toujours parmi les étrangers. C'est généralement un moine copte ; le patriarche d'Alexandrie jouit du privilége de le confirmer et de le consacrer. L'*abuna* seul a le pouvoir de consacrer ; il le fait en soufflant sur le candidat et en le marquant du signe de la croix. Le casuel qu'il tire de ces consécrations forme le meilleur de son revenu ; il jouit en outre de

quelques terres de médiocre étendue. Les subordonnés de l'*abuna* sont *a*) les évêques et le clergé séculier, *b*) les docteurs et *c*) les moines. Les évêques sont nommés par le souverain qui exerce, du reste, une influence prépondérante sur toute l'administration ecclésiastique. Les prêtres sont nombreux, mais fort ignorants; ils appartiennent généralement à la classe inférieure de la population. Ils n'ont ni costume particulier, ni priviléges spéciaux; leur distinction est, lorsqu'ils sortent, de porter à la main une croix qu'ils donnent à baiser à ceux qu'ils rencontrent. Une fois consacrés le mariage leur est interdit; mais les unions conclues auparavant continuent à subsister. Ils ne reçoivent pas de traitement et vivent du produit de l'absolution et des funérailles. Ils sont pris parmi les diacres et achètent leur consécration de l'*abuna* moyennant deux sacs de sel. Les diacres en fonctions sont presque tous des enfants; mais il y en a un très-grand nombre d'autres; car quiconque sait lire et peut réciter le symbole de Nicée devient diacre de plein droit. Au dernier degré de la hiérarchie on retrouve l'emploi de portier emprunté aux anciennes Eglises. Comme il est interdit à beaucoup de personnes de pénétrer dans les temples, cette modeste fonction a conservé sa raison d'être. A chaque Eglise est attaché de plus un administrateur laïque de ses biens dont les attributions rappellent assez celles des patrons dans quelques Etats de l'Europe. En dehors du clergé proprement dit, il faut encore signaler les docteurs ou théologiens, gardiens de la science et de la tradition. Leur subtilité dans la discussion est fort grande; mais, si l'on en excepte la doctrine de la nature du Christ, leur savoir est fort peu de chose. Les moines sont fort nombreux en Abyssinie. Ils y forment deux ordres distincts. Le plus important, celui de Sainte-Thècle, compte un grand nombre de couvents, dont quelques-uns fort riches, et habités par des moines célibataires. Le chef de l'ordre, qu'on appelle *étchégué*, réside à Bergameda et est après l'*abuna* le premier personnage religieux du pays. Le second ordre monastique est celui de Saint-Eustase. Les religieux qui le composent n'ont point de couvents. Ils vivent, chacun avec sa famille, dans des huttes groupées autour de leurs églises. Ils possèdent et héritent comme les autres citoyens et laissent leurs biens à leurs enfants. Chaque groupe de huttes est gouverné par un abbé. Celui de Mahela-Selesse est nominalement le chef de l'ordre; mais en fait son pouvoir est fort restreint. Il y a également des religieuses; mais elles sont beaucoup moins nombreuses que les moines. — 2° Les *catholiques romains* sont très-peu nombreux en Abyssinie. Ils avaient été les maîtres pendant quelques années au dix-huitième siècle dans le beau temps de la puissance portugaise. Le jésuite Alph. Mendès avait même revêtu de 1626 à 1632 la dignité d'*abuna*, mais une réaction du sentiment national entraîna l'expulsion complète des catholiques. Ils ne sont revenus que vers le milieu de ce siècle. Depuis 1847, l'Abyssinie forme dans la hiérarchie romaine un diocèse que gouverne un vicaire apostolique. — 3° Le *protestantisme* n'y a sérieusement travaillé que depuis 1830. La mission de l'Eglise d'Angleterre, l'établissement de Crischona près de Bâle et la Société des Missions suédoises, y ont eu et y ont encore des établisse-

ments. Mais catholiques et protestants indigènes ne sont encore qu'une imperceptible minorité. — 4° Les *Juifs* forment en Abyssinie une portion considérable de la population. Leur nombre, fort exagéré autrefois, peut être évalué à environ 250,000. Ils sont établis dans le pays depuis fort longtemps, probablement depuis les conquêtes d'Alexandre. Les uns vivent dispersés dans la contrée; les autres, réunis en corps de nation dans les montagnes de Samen, se donnent à eux-mêmes le nom de *Falachas* (exilés). Un prince de leur race les gouverne, et pendant un temps, ils ont même dominé l'Abyssinie entière. — 5° Les *mahométans* et les *païens* sont peu nombreux, et pour la plupart étrangers. Mais, à en croire certains voyageurs, l'islamisme serait en progrès dans le pays et les succès de l'Egypte dans la dernière guerre ne peuvent malheureusement qu'accélérer ce mouvement. — *Bibliographie :* Voyages de Salt, Rüppel, Rohlfs, d'Abbadie, etc. Statistiques et journaux ecclésiastiques et géographiques divers. E. Vaucher.

ACACE (*Acacius*), dit *le Borgne*, disciple d'Eusèbe, succéda en 340 à son maître sur le siége de Césarée. Il fut un des principaux représentants de l'arianisme strict. Condamné par le synode de Sardique (347) et déposé de sa charge, il fut encore une fois destitué par le synode semi-arien de Séleucie, en 359. Mais à cette occasion il se trouva en désaccord avec les plus ardents de son parti; il avait été amené à reconnaître une certaine ressemblance du Fils avec le Père quant à la volonté, tandis que les anoméens (c'était ainsi que l'on appelait les ariens purs) soutenaient que le Christ n'est pas même semblable à son Père. Les acaciens déclarèrent à ce synode : « Nous rejetons le mot *consubstantiel* comme étranger à l'Ecriture, et nous maudissons celui de *dissemblable* » (τὸ ἀνόμοιον. Epiph., *Hær.*, 73, 23-25). En 363, dans un synode qu'il tint à Antioche avec Mélèce, évêque de cette ville, et vingt-cinq autres évêques, l'intrigant Acacius alla jusqu'à signer le symbole de Nicée; néanmoins, dans une lettre synodale adressée à l'empereur Jovien (Socrate, III, 25; Sozom., VI, 4), les évêques interprétèrent le terme de *homoousios* ou *consubstantiel* par celui-ci: *semblable en essence* (ὅμοιος κατὰ οὐσίαν). Acacius mourut la même année. Il avait su assurer à l'arianisme une puissante influence sur la cour impériale. Il a écrit, parmi plusieurs ouvrages perdus, une vie d'Eusèbe son maître (Socr., II, 4, 39 ss.; Sozom., IV, 23 ss.; Théodoret, II, 8; Philostorge, IV, p. 496, éd. Vales).

ACACE, ermite, puis à partir de 378 évêque de Bérée en Syrie, siégea en 430 au synode du Chêne parmi les ennemis de Chrysostôme. Il avait compté, comme tous les moines, parmi les plus ardents défenseurs de la doctrine de Nicée. Homme vénéré pour son grand âge et pour son caractère, il voulut, dans la querelle du nestorianisme, s'employer à rétablir la paix, et ne sut que s'enrôler, à l'âge de cent dix ans, dans le parti antiochien, opposé à Cyrille d'Alexandrie. Il reprit pourtant son indépendance et se réconcilia avec Cyrille. Voy. Sozom., VII, 28; Théodoret, IV, 27 ss.; Mansi, V, *pass.*

ACACE, patriarche de Constantinople depuis l'an 471, fut un défenseur énergique de la doctrine de Chalcédoine; il condamna, dans un synode

tenu à Constantinople en 478, le monophysite Pierre le Foulon, patriarche d'Antioche (Mansi, VII, c. 995 ss. et 1121). Mais ayant voulu jouer le rôle de moyenneur, il crut pouvoir engager l'empereur Zénon à publier (482) l'édit de réconciliation qu'il appela *Hénotikon*, et dont les monophysites se montrèrent encore moins irrités que le pape Félix III. Celui-ci, dans un synode romain de 482, excommunia Acacius, convaincu d'avoir aidé l'empereur à corrompre les légats du pape (Mansi, VII, c. 1053 ss. 1108). La lutte violente soulevée par cette condamnation, et le schisme qui en fut la suite, ne cessèrent pas avec la mort d'Acacius, arrivée en 483. Ce ne fut qu'en 519 que la cour de Constantinople consentit à effacer le nom d'Acacius des diptyques de l'Eglise et à rentrer à ce prix en communion avec l'Eglise romaine. Voy. Evagrius, II, 11, III, 7, 9, 17 ss., et dissertation du P. Valois *de Acacio* dans l'appendice à son édition de l'*Hist. eccl.* d'Evagrius.

S. Berger.

ACADÉMIES des Eglises réformées de France (1561-1685). Les Eglises réformées de France étaient à peine organisées qu'elles sentirent la nécessité de fonder des universités, ou, comme on les appelait alors, des académies. Leurs futurs conducteurs spirituels ne pouvaient se préparer à l'exercice du ministère évangélique que dans des écoles leur appartenant en propre. Quelques jeunes gens allaient, il est vrai, faire des études de théologie dans des universités étrangères, principalement à Genève ; mais il aurait fallu y en entretenir un bien plus grand nombre, et on ne le pouvait pas. Il convenait d'ailleurs que ces Eglises eussent en elles-mêmes tout ce qui était indispensable à leur propre existence et que leurs futurs pasteurs fussent élevés sous leurs yeux et sous leur direction. D'un autre côté, il était utile de soustraire la jeunesse réformée qui se destinait aux professions libérales ou qui aspirait à une éducation supérieure à celle qu'on rapportait des colléges, à l'influence du clergé catholique qui était toute-puissante dans les universités établies dans le royaume. Il fallait donc que dans les écoles réformées de hautes études, on enseignât, en outre de la théologie, qui naturellement devait en être la partie principale et essentielle, les lettres, les sciences, la philosophie, la jurisprudence et la médecine. Des difficultés sans nombre paraissaient rendre impossible la réalisation d'un semblable projet. Il réussit cependant. Dans l'espace d'un demi-siècle, les réformés français établirent huit académies ; deux d'entre elles, il est vrai, disparurent, l'une en 1617 et l'autre en 1620 ; mais les six autres vécurent encore longtemps. C'était plus que les besoins des Eglises réformées de France le demandaient ; dans quelques synodes nationaux on proposa d'en réduire le nombre (Aymon, *Synodes nation.*, t, I, p. 315 ; t. II, p. 26) ; mais cette proposition fut toujours repoussée. L'enseignement ne fut pas dans toutes aussi complet qu'on l'avait d'abord désiré ; mais il n'y en eut aucune dans laquelle on ne fût en état de préparer convenablement les étudiants au grade de maître ès-arts et au ministère évangélique ; c'était là l'important ; le reste, je veux dire l'enseignement de la jurisprudence et de la médecine, n'était qu'une affaire de luxe. Voici le tableau de ces huit académies avec la date de leur fondation et celle

de leur suppression : 1° *Nîmes*, fondée par le consistoire et le corps municipal de cette ville en août 1561, supprimée en avril 1664 (*Bulletin*, II, 543-549, et III, 43-53 ; *Hist. de l'Eglise réformée de Nîmes*, par A. Borel, 2e édit., 1856, in-12). 2° *Orthès*, fondée par Jeanne d'Albret en 1566, supprimée en 1620 (*Bulletin*, III, 280-292). 3° *Orange*, fondée par Ludovic, comte de Nassau, en 1573. Cette principauté étant encore indépendante en 1685, cette académie ne fut pas supprimée ; mais elle s'éteignit bientôt après. 4° *Sedan*, fondée par Henri-Robert de La Mark en 1573, et supprimée le 9 juillet 1681. 5° L'académie de *Montpellier* fondée par le consistoire de cette ville en 1596, et réunie à celle de Nîmes en 1627 par le synode national de Vitré (Aymon, *Synodes nation.*, II, 122 et 123). 6° *Montauban*, fondée en mai 1598 par le synode national de Montpellier, transportée à Puylaurens en 1660 et supprimée le 5 mars 1685 (*Bulletin*, VI, 342-355 et 364-366, IX, 394-408. *L'académie protest. de Montauban*, discours par Nicolas, 1872, in-8°). 7° *Saumur*, fondée en même temps que la précédente, par le synode national de Montpellier et supprimée le 8 janvier 1685 (*Bulletin*, I, 302-316). 8° *Die*, fondée par le synode provincial du Dauphiné en octobre 1604, avec l'autorisation du roi, et supprimée le 11 septembre 1684 (*Bulletin*, V, 179-188, et 299-308 ; *Histoire de l'acad. protestante de Die*, par E. Arnaud, 1872, in-8°). Toutes ces académies avaient à peu près la même organisation. On prit en général l'académie de Genève pour modèle. Pour la connaître dans ses traits essentiels, on peut avoir recours aux « Règlements de 1600 pour l'académie de Montauban, » publiés dans le *Bulletin*, IX, 394-408, aux « Statuts généraux faits au synode national d'Alais en 1620 pour les académies des Eglises réformées de France » (Aymon, *Synodes nation.*, II, 209-212), et aux règlements faits au synode provincial de Saverdun en 1678, pour l'académie transférée à Puylaurens en 1660 (*Recueil des règlements faits par les synodes provinc. du Haut-Languedoc et Haute-Guyenne*, par A. Pujol, Castres, 1679, pet. in-8°, p. 121-135). On pourrait aussi consulter avec fruit les règlements rédigés par Jean de Serres en 1581 pour l'académie de Nîmes, publiés par Ménard dans son *Histoire de Nîmes*, t. V. Preuves, p. 158 et suiv. Chaque académie se gouvernait et s'administrait librement elle-même, d'après les règlements qui la régissaient, et sous le contrôle des synodes nationaux aussi longtemps qu'ils existèrent, et ensuite (1660-1685) sous celui du synode de la province dans laquelle elle résidait. Elle nommait elle-même son recteur ; elle présentait la liste des candidats aux chaires vacantes, et par conséquent elle se recrutait en réalité elle-même ; elle disposait comme elle l'entendait des legs qui lui étaient faits, sans avoir à en rendre compte à personne, etc., etc. Ni les synodes nationaux, ni les synodes provinciaux n'eurent jamais à signaler le moindre inconvénient dans ce système de liberté. — Jusques en 1630, on ne remarque aucune différence dans l'enseignement des différentes académies. La doctrine calviniste dans toute sa rigueur y dominait également, et la controverse avec l'Eglise catholique y était la grande préoccupation des esprits. Les choses changèrent quelque peu de face bientôt après. La controverse continua bien jusqu'à la fin à occuper une place considérable dans les

leçons et dans les thèses des professeurs, dans les unes comme dans les autres sans exception ; c'était un effet inévitable de la position des réformés en France ; mais cette préoccupation s'associa, se subordonna peut-être même à une autre, et les académies qui avaient jusqu'alors vécu en bonne intelligence, commencèrent, sinon à se diviser, du moins à se distinguer les unes des autres par des tendances dogmatiques quelque peu différentes. A *Saumur*, Caméron d'abord et après lui ses disciples, Moïse Amyraut, Louis Cappel et Josué de la Place essayèrent, pour la première fois en France, d'adoucir les aspérités de la théologie de Calvin, et ce fut dans cette voie que marchèrent en général ceux qui leur succédèrent dans les chaires de cette académie, entre autres Etienne Gaussen (1655-1675) qui remplaça Josué de la Place. Cet essai souleva une vive opposition à *Sedan*. Pierre Dumoulin (1626-1658) en particulier n'eut pas assez d'anathèmes non-seulement pour les innovations salmuriennes, mais encore pour les hommes qui les avaient proposées. Samuel Desmarets (1625-1632) ne fut pas un moins ardent défenseur du calvinisme ; il est vrai que ce fut surtout en Hollande et contre les arminiens qu'il se laissa entraîner à une polémique ardente ; mais cet esprit avait dû certainement se montrer dans son enseignement à Sedan. On sait enfin avec quelle vivacité Pierre Jurieu, soit à Sedan (1674-1681), soit plus tard en Hollande, s'éleva contre tout ce qui lui paraissait porter la moindre atteinte à des doctrines devenues en quelque sorte traditionnelles dans la Réforme. A *Montauban*, on ne se rangea pas du côté des nouveautés des professeurs de Saumur ; mais on n'eut pas pour elle cette indignation et ces colères qui éclatèrent à Sedan. Ant. Garissoles écrivit un gros volume contre la doctrine de Josué de la Place sur l'imputation du péché d'Adam, mais sans se permettre la moindre récrimination contre ce théologien, sans même le nommer, et comme s'il se fût agi d'une doctrine anonyme, il y a plus, en passant sous silence ou en adoucissant ce qu'il y a d'âpre ou de dur dans le système de Calvin. Cette modération théologique, et si l'on peut ainsi dire, ce calvinisme adouci se retrouvent, peut-être encore plus prononcés, dans les écrits de Verdier (1645-1666), de Théophile Arbussy (1674-1682), d'Antoine Pérès (1660-1685). Cette tendance théologique moyenne était bien certainement celle de la grande majorité des Eglises réformées de France au dix-septième siècle. C'est du moins ce qu'on est autorisé de conclure de la modération que montra en 1637 le synode national d'Alençon dans l'affaire de Testard et d'Amyraut (Aymon, *Synodes nation.*, II, 571-576), et du regret que manifesta en 1641 le synode national de Charenton de voir continuer des discussions qu'il faudrait « ensevelir dans un perpétuel oubli » (Aymon, *Ibid.*, II, 663). L'académie de *Nîmes* suivit la même voie que celle de Montauban ; elle refusa d'entrer dans la lutte, et un synode du bas Languedoc, tenu en 1654 à Montpellier, jugea dangereux d'agiter les questions irritantes qui se débattaient entre Saumur et Sedan, et fit tous ses efforts pour étouffer les divisions qu'elles avaient provoquées (*Bulletin*, X, 43-49). C'est dans cette théologie de modération que l'enseignement de l'académie de *Die* paraît s'être toujours maintenu. Etienne Blanc (1616-1650) avait pris part au rapport

fait au synode nationa d'Alençon sur Testard et Amyraut, et ce rapport avait conclu à un arrangement amiable dans cette affaire. Les autres professeurs de cette académie semblent avoir été animés de sentiments semblables. On sait du reste qu'à Die on mettait la piété et la pratique des vertus chrétiennes au-dessus des abstractions sèches et arides d'une théologie scolastique. MICHEL NICOLAS.

ACCEPTANTS. On désigne sous ce nom ceux des jansénistes qui acceptèrent, sans réserve aucune, la bulle *Unigenitus*, lancée en 1713, par Clément XI contre les doctrines de Jansénius et du Père Quesnel, en opposition avec les *Appelants* qui déclarèrent faire dépendre leur acceptation de la décision d'un concile œcuménique auquel ils en appelèrent (voy. *Jansénisme*).

ACCOMMODATION. Dire que Dieu s'est révélé à l'homme, c'est dire qu'il s'est mis à la portée de sa créature, et s'est accommodé à sa faiblesse tout ensemble intellectuelle et morale. De là à supposer que les organes de la révélation divine ont fait des concessions aux préjugés de leur époque, et, par condescendance, ont mêlé dans leurs enseignements l'erreur avec la vérité, le passage est facile. On voit se produire chez les Pères avec plus ou moins de hardiesse l'idée d'une accommodation de ce genre. (V. Reinhard F.-V. : *Utrum et quando possint oratores divini in administrando suo munere demittere sese ad varias hominum opiniones.* Viteb., 1782. Réimprimé dans ses *Opuscula Academica*, vol. I, p. 475-525. Carus Fr.-A. : *Historia antiquior sententiarum ecclesiæ græcæ de accommodatione Christo imprimis et apostolis tributa.* Lips., 1793). Mais c'est surtout dans la seconde moitié du dix-huitième siècle que cette supposition a été formulée en théorie, et a commencé à jouer un rôle considérable dans l'interprétation du Nouveau Testament. L'exégèse dite historique florissait. On ne croyait pas pouvoir donner aux paroles de Jésus-Christ un sens qui dépassât celui qu'elles auraient eu dans la bouche de tel autre docteur de son temps. Ainsi compris, l'enseignement de Jésus-Christ présentait souvent des doctrines qu'il ne semblait pas facile de justifier aux yeux de la raison. On levait la difficulté en supposant que Jésus-Christ avait alors accommodé son langage aux croyances erronées de ses auditeurs, comme fait un maître prudent avec les enfants qu'il doit former. Restait à prouver que la doctrine choquante avait été professée chez les Juifs, à quoi l'on pouvait toujours réussir dans une certaine mesure, en ramassant tout ce qui y ressemblait plus ou moins dans Josèphe ou Philon, dans les Targums, dans le Talmud, etc. Semler auquel on a rattaché la théorie de l'accommodation, en ce point comme en plusieurs autres, n'inventa pas mais appliqua en grand et vulgarisa. Ce fut à propos des démoniaques qu'il fit son premier emploi et son premier exposé de l'accommodation, déjà essayée par d'autres (*Diss. de Dæmoniacis quorum in Evangelio fit mentio* Halle, 1760. *Umstændliche Untersuchung der dæmonischen Leute.* Halle, 1762. *Vorrede und Anhang zu dem Versuch einer biblischen Dæmonologie.* Halle, 1776. Farmer, *Briefe an D. Worthington üb. d. Dæmonischen in der Evangelien mit Zusætzen und einer Vorrede den Begriff der Inspiration zu bessern*). Depuis il usa largement du procédé.

Tous ceux qui voulaient se débarrasser d'un enseignement biblique gênant, sans rompre avec l'inspiration et l'autorité de l'Ecriture, se saisirent avec empressement d'un moyen si facile de tout concilier, et c'est ainsi qu'on se mit à l'aise avec l'enseignement de Jésus-Christ ou de ses apôtres sur sa dignité messianique, sur la résurrection et le jugement dernier, sur l'expiation, sur le premier et le second Adam, sur l'autorité de l'Ecriture, etc. Cette herméneutique ne fut pas sans rencontrer de l'opposition. Dès le commencement, le chef de l'ancienne école de Tubingue, Storr (né en 1746, mort en 1805), dans sa *Dissert. de sensu historico* et dans la préface de sa *Dogmatique* fit ressortir ce que l'accommodation ainsi entendue avait de contraire à une interprétation véritablement historique. Un débat assez vif s'engagea, qui se poursuivit jusque dans les premières années de notre siècle. On peut voir en Bretschneider (*System. Entwickelung aller in der Dogm. vorkomm. Begriffe*. 1819, p. 138-141), l'indication de la plupart des ouvrages qui furent le fruit de cette controverse. — On est loin aujourd'hui d'un tel débat : le point de vue général a changé. On croirait plus facilement les auteurs sacrés capables de s'être trompés avec les hommes de leur temps que d'avoir voulu les tromper pour les gagner : on a plus de respect pour leur caractère et moins de confiance en leur absolue infaillibilité. L'accommodation n'est pas absolument niée, mais elle ne joue plus qu'un rôle secondaire et fort extérieur. On admet qu'il peut y avoir accommodation *dans la forme*, c'est-à-dire que les auteurs sacrés ont-pu se servir d'expressions ou de façons d'argumenter dont ils sentaient l'insuffisance, mais qui, contenant dans leur imperfection une portion de vérité, étant familières à leurs contemporains, devaient mettre à la portée de ceux-ci la doctrine nouvelle (Gal. III, 15 et ailleurs). Encore estime-t-on que dans bon nombre de cas, les auteurs sacrés ont employé ces formes de langage ou de démonstration, simplement parce que ces formes, étant celles de leur époque et de leur milieu, étaient par là même celles de leur propre esprit. On admet des cas d'accommodation *négative;* les auteurs sacrés n'ont pas attaqué de front et à la fois toutes les erreurs, pas plus qu'ils n'ont exposé du premier coup la vérité tout entière. Ils ont procédé par degrés, par méthode pédagogique (1 Cor. III, 1-2; Hébr. X, 11-14, etc.). Encore peut-on souvent supposer que, n'ayant reçu pour leur propre compte la vérité que d'une manière graduelle et successive, ils l'ont enseignée nécessairement de même façon aux autres. On rejette toute accommodation *positive*. Personne n'admet aujourd'hui que Jésus-Christ ou ses apôtres aient jamais enseigné, pour se faire mieux écouter, des doctrines qui étaient à leurs yeux des erreurs. Une telle accommodation est contraire au sens manifeste des textes, et par-dessus tout au caractère moral de Jésus-Christ et de ses disciples. Descendre sur le terrain où se trouvent le juif et le païen pour les élever jusqu'à Christ (1 Cor. IX, 20); laisser à la vérité le soin de dissiper, en se développant, les erreurs régnantes (Matth. XIII, 33); ne présenter de cette vérité que la part qui peut en être comprise et reçue (Jean XVI, 2; Matth. XI, 6) : ce n'est point la même chose que de donner à dessein pour vrai ce qu'on tient pour faux. Quand on la porte ainsi jusqu'à une adhésion

positive à l'erreur, l'accommodation va à fin contraire de son but qui est de faire recevoir la vérité ; elle devient une simple question de morale, qui doit être traitée dans le chapitre de la véracité, à l'article spécial du mensonge dit officieux ou à bonne intention. On sait que les Jésuites, dans leurs missions de la Chine et de l'Inde ont pratiqué l'accommodation aux mœurs et aux croyances païennes, avec un tel excès qu'ils ont attiré sur eux la condamnation du pape Benoît XIV. Toute leur casuistique est, du reste, inspirée par la préoccupation de rendre la religion facile, en accommodant ses exigences aux faiblesses de tous et au genre de vie de chacun. On peut consulter pour les commencements historiques de l'accommodation : G.-W. Meyer, *Gesch. der Exegese*, 1809, vol. IV, p. 158-352; vol. V, p. 510 et *passim ;* quant à la question de fond, pour : Cellérier, *Manuel d'herméneutique*, 1862, p. 318-342; contre : S. Lutz, *Bibl. Hermeneutik*, 1861, p. 338-346.

CHARLES BOIS.

ACÉMÈTES (Ἀκοίμητοι, qui ne se couchent pas), moines qui se relayaient par bandes, afin de continuer leurs psalmodies pendant le jour et pendant la nuit. On fait remonter la fondation de leur premier monastère à saint Alexandre, sur les bords de l'Euphrate, à la fin du quatrième siècle ; ils s'établirent à Constantinople et en divers autres lieux, jusqu'à ce qu'au milieu du sixième siècle ils furent compris dans la condamnation qui frappa Nestorius et ses doctrines auxquelles ils avaient adhéré. Le roi de Bourgogne, Sigismond, fonda, en 515, une association semblable à Agaunum (*assiduum chorum*).

ACHAB [Akh'âb, Ἀχαάβ], fils et successeur d'Omri, régna vingt-deux ans sur Israël (917-897). C'était un prince d'un caractère faible, irrésolu, qui se laissa entièrement dominer par sa femme Jésabel, fille d'un roi de Sidon et entièrement dévouée aux cultes de Baal et d'Achérah. Grâce à la protection de la reine, les divinités phéniciennes eurent, à Samarie, des prêtres et des autels. Les prophètes de Jéhova furent persécutés; mais ceux-ci, soutenus par une partie du peuple, résistèrent, et la lutte fut vigoureusement engagée contre le roi infidèle par le prophète Elie qui fit massacrer à la fois quatre cent cinquante prêtres de Baal (1 Rois XVIII, 40). Le même prophète alla menacer Achab jusque dans son palais de Jizreël, dont il avait agrandi les dépendances en y joignant la vigne de Naboth (1 Rois XXI, 1-16). Le règne d'Achab fut troublé également par plusieurs guerres. La première, dont le livre des Rois ne fait pas mention, était dirigée contre Moab (inscription de Mécha) ; mais la plus importante fut celle que soutint le roi d'Israël contre Ben-Adad, roi de Syrie, et ses alliés; elle comprend trois campagnes : une première fois, Achab mit en fuite les Syriens qui assiégeaient Samarie (1 Rois XX, 1-21) ; l'année suivante, il battit de nouveau Ben-Adad, et le fit prisonnier, mais lui accorda la vie sauve, malgré les injonctions des prophètes de Jéhova (XX, 26-34); les hostilités recommencèrent trois ans après, et Achab, allié avec Josaphat, roi de Juda, marcha contre Ramoth de Galaad ; mais, conformément à ce qu'avait annoncé le prophète Michée, il fut tué, son armée battue, et son cadavre ramené à Samarie (XXII, 1-38).

ACHAIE (Ἀχαΐα), primitivement le district nord-ouest du Péloponèse, au temps des apôtres une province romaine qui comprenait l'Hellade et le Péloponèse (Actes XVIII, 12, 16; XIX, 21; Rom. XV, 26; 1 Thess. I, 7, 8; 2 Cor. IX, 2). Les Romains avaient donné, dans le langage administratif, ce nom à la Grèce, parce que c'est au moyen de la ligue achéenne qu'ils avaient soumis les autres Grecs (Pausan., VII, XVI, 7). L'Achaïe, province sénatoriale, était gouvernée par des proconsuls.

ACHARD (Antoine) (1696-1772), appartient à une famille de réformés originaire de Die qui vint se réfugier à Genève, à la suite de la révocation de l'édit de Nantes. Achard fut appelé à Berlin pour y succéder comme pasteur à David Ancillon. Il fut nommé membre de l'Académie royale des sciences, inspecteur du collége et directeur de l'hospice français. Homme d'érudition et orateur éloquent, il a publié des *Sermons* dont quelques-uns ont été traduits en allemand. Les Mémoires de l'Académie de Berlin contiennent de lui divers traités philosophiques et entre autres le plan d'une nouvelle métaphysique, inséré dans le volume de 1747. Son fils, Frédéric-Charles Achard (1754-1821), fut un chimiste très-distingué. C'est aussi à cette famille, dont une branche s'est fixée à Marseille vers 1820, qu'appartient le célèbre romancier Amédée Achard (1814-1875). Voy. la *France protest.*, 2e éd., I, p. 30.

ACHAZ [Akhâz, Ἀχαάζ], fils et successeur de Jotham, monta sur le trône de Juda, à l'âge de vingt-cinq ans (2 Rois XVI, 2 : « 20 ans, » le texte doit être corrigé d'après les LXX et la *Péchito*). Il régna seize ans à Jérusalem (740-724) et favorisa les cultes étrangers (2 Rois XVI, 2-4). A l'époque de la mort de Jotham, Retzin, roi de Damas, et Pécah, roi d'Israël, faisaient déjà la guerre au royaume de Juda. Ils vinrent assiéger Achaz dans Jérusalem, sans doute pour le forcer de s'unir à eux contre les Assyriens, et, s'il refusait, mettre un autre roi à sa place (« le fils de Tabeel, » Esaïe VII, 6). Ils remportèrent de grands succès, s'emparèrent d'une partie du pays et enlevèrent même aux Judéens le port d'Elath, sur la mer Rouge, qu'ils rendirent aux Edomites. (2 Rois XVI, 6 : lire Edômîm au lieu de Arômîm.) Le prophète Esaïe soutint le courage des assiégés en promettant une délivrance prochaine (VII, VIII), mais il ne put empêcher Achaz d'acheter, au prix des trésors du temple et du palais, le secours de Thiglat-Pileser, roi d'Assyrie, qui vint conquérir plusieurs provinces du royaume d'Israël (voy. *Pécah*). Le roi de Juda devint par suite une sorte de vassal des Assyriens et dut aller jusqu'à Damas rendre ses hommages à Thiglat Pileser; là il vit un autel qu'il fit copier pour remplacer l'ancien autel du temple de Jérusalem (2 Rois XVI, 10-16). Ces divers événements sont racontés par le livres des Chroniques d'une manière assez différente (2 Chron. XXVIII), mais la relation du livre des Rois semble plus historique. Achaz mourut, laissant le trône à Ezéchias.

ACHÉRY (dom Luc d'), savant bénédictin, né à Saint-Quentin en 1609, mort à Paris en 1685, entra dans la congrégation de Saint-Maur et exerça, pendant quarante-cinq ans, les fonctions de bibliothécaire de

l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Egalement distingué par sa piété sincère et modeste et par son zèle littéraire infatigable, il collectionna, mit en ordre et publia un nombre considérable d'œuvres inédites, parmi lesquelles des chroniques, des vies de saints, des traités ascétiques, des actes, des chartes et des lettres d'un certain prix. On peut dire qu'il dressa un inventaire de toutes les richesses littéraires disséminées dans les diverses abbayes de son ordre. Parmi ses publications nous citerons la 1re édition de l'*Epître de Barnabas* (Paris, 1645, in-4°); les *Œuvres* complètes de Lanfranc de Cantorbéry (1648, in-f°); celles de Guibert de Nogent (1651, in-f°); le *Spicilegium veterum aliquot scriptorum, qui in Galliæ Bibliothecis, maxime Benedictorum, supersunt* (1655-1677, 13 vol. in-4°, réimprimé, augmenté et mis en ordre par J. de la Barre, en 1724, 3 vol. in-f°); les *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti*, pour lesquels d'Achéry fournit les matériaux et dont Mabillon s'attribua tout le mérite.

ACHIS [Akîch, Ἀγχίς, Ἀγχοῦς], roi philistin de Gath, chez lequel David, fuyant devant Saül, se réfugia par deux fois. Une première fois (1 Sam. XXI, 11-16), David fut obligé de contrefaire le fou pour échapper à la vengeance des Philistins; il fut mieux reçu lors de son second séjour chez Achis (1 Sam. XXVII, 2; XXVIII, 2; XXIX, 1-11), qui lui donna la ville de Tsiklag, l'admit dans son armée et lui confia même la garde de sa personne. Achis, sur la demande de ses officiers et malgré les protestations de David, le renvoya pourtant à Tsiklag au début de la campagne contre Israël, où Saül et Jonathan devaient trouver la mort. On ne peut dire si le roi de Gath Achis, dont il est question 1 Rois II, 40, est le même que le protecteur de David, lequel se trouve appelé Abimélech Ps. XXXIV, 1.

ACHITOPHEL [Akhîtophèl, Ἀχιτόφελ], dont les conseils, à une certaine époque, jouissaient auprès de David du même crédit que la « parole de Dieu » (2 Sam. XVI, 23), ne resta pas fidèle à son maître jusqu'à la fin : entraîné probablement dans le mouvement de réaction provoqué par la politique intérieure de David, il se rangea du côté d'Absalon (2 Sam. XV, 31); puis, voyant que ses conseils n'étaient pas suivis et augurant mal du succès de l'entreprise, « il regagna sa maison, mit ordre à ses affaires et s'étrangla » (2 Sam. XVII, 23).

ACOLYTES (Ἀκόλουθος, celui qui suit, qui accompagne). Ce nom désignait, à partir du troisième siècle, dans l'Eglise d'Occident, les jeunes clercs dont l'office était de faire les messages des évêques et d'aider au service de l'autel. Le *Pontificale romanum* règle ainsi ces dernières fonctions : « *Ceroferarium ferre, luminaria ecclesiæ accendere, vinum et aquam ad Eucharistiam ministrare.* » Aujourd'hui, l'exercice de ces fonctions a presque partout passé aux mains des sacristains et des enfants de chœur, c'est-à-dire des laïques, mais le nom d'acolyte est resté pour désigner le premier des quatre ordres mineurs de l'Eglise.

ACOSTA (Gabriel, puis Uriel), né à Porto, vers la fin du seizième siècle, de parents chrétiens d'origine juive, étudia avec ardeur dans sa jeunesse la théologie et la jurisprudence (il est aussi appelé *Uriel*

jurista). Animé d'une piété fervente, il se livrait à toutes les pratiques de la dévotion; mais bientôt saisi par le doute, il crut devoir retourner à la religion de ses pères. Il quitta le Portugal avec sa famille qu'il avait convertie, changea son nom de baptême Gabriel en celui d'Uriel, et vint demeurer à Amsterdam, où il fit profession publique de judaïsme. Acosta ne tarda pas à découvrir que le judaïsme moderne s'écartait en bien des points de la loi mosaïque, exprima hautement ses doctrines antirabbiniques et s'attira ainsi l'anathème de la synagogue. Il écrivit alors un livre contre l'immortalité de l'âme, où il comparait les traditions pharisiennes avec la loi écrite (*Examen traditionum pharis.* Amst., 1623). Cet ouvrage fut réfuté par le médecin Sam. de Silva et valut à son auteur d'être condamné à la prison par les tribunaux d'Amsterdam. En butte pendant près de quinze ans à des persécutions de toute nature, devenu indifférent au judaïsme aussi bien qu'au christianisme, il se résigna, pour obtenir quelque tranquillité, à faire amende honorable et à subir le châtiment que la synagogue voudrait lui imposer. Il désavoua publiquement ses erreurs, et, depouillé jusqu'à la ceinture, attaché à une colonne, il fut battu de verges; puis on le coucha sur le seuil de la synagogue et les membres de la communauté lui marchèrent sur le corps. Acosta ne put supporter une telle humiliation, et, à la suite d'une tentative de meurtre contre son cousin qui l'avait décidé à se soumettre, il se tua d'un coup de pistolet (1611). On trouva dans ses papiers une sorte d'autobiographie intitulée : *Exemplar vitæ humanæ*, qui a été publiée par le théologien protestant Limborch à la fin de son *Amica collatio cum erudito judæo de veritate religionis christianæ* (Gonda, 1687, in-4°).

ACRE (SAINT-JEAN-D') [Ἀκκῶ, Ἄκχω, Ἄκη, Ptolémaïs, sur les pylônes de Karnak, Aaka], port situé sur le golfe qui est au nord du Carmel et à l'entrée de la petite vallée du même nom. Cette place a toujours été d'une importance capitale, parce qu'elle dominait la vallée de Jizréel et était la clef de la route de Damas. Aussi les Hébreux n'ont-ils jamais réussi à s'en emparer; elle est citée (Juges I, 31) parmi les villes qui n'ont pu être prises par eux, puis il n'en est plus fait mention dans l'Ancien Testament, si ce n'est peut-être Michée I, 10. Akko a toujours appartenu à la Phénicie, comme le prouvent ses monnaies (Gesenius, *Monum.*, p. 296 ss.). Après Alexandre, elle passa aux Ptolémées, à qui elle dut son nouveau nom de Ptolémaïs, puis à Antiochus le Grand. Sous les Macchabées, elle devint la base d'opérations des Syriens: Simon tâcha en vain de s'en emparer (1 Mac. V, 22); plus tard, Alexandre Bala, pour se concilier Jonathan, ne sut mieux faire que de la lui offrir (1 Mac. X, 39). Après avoir été quelque temps indépendante, elle tomba aux mains des Syriens, puis passa, avec toutes leurs possessions, aux Romains. Ptolemaïs n'est mentionnée qu'une fois dans le Nouveau Testament, à propos du dernier voyage de saint Paul à Jérusalem (Actes XXI, 7), puis elle rentre dans le domaine de l'histoire profane. Pourtant, dans les actes des conciles, on voit figurer à différentes reprises des évêques de Ptolémaïs, l'un d'entre eux même parmi les évêques de Phénicie. Elle est la dernière ville qui ait offert une

résistance sérieuse aux Sarrasins. Sa chute entraîna la perte du reste de la Palestine (18 mai 1291). Pendant les croisades, elle avait changé son nom d'Akka, qui lui avait été rendu par les Arabes en 638, contre celui de Saint-Jean d'Acre, à cause d'une église fort importante que les chevaliers de Saint-Jean y possédaient (voy. Josèphe, *Antiq.*, XII, 8, 2; XIII, 12, 2 et *passim; de Bello Jud.*, II, 10, 2; Wilken, *Gesch. der Kreuzzüge*, vol. II et VII; Reland, *Pal. sub. voc. Acco;* Rosenmuller, *Bibl. Alterthumskunde*, II, 2, p. 60-66 et not. 139; Renan, *Mission de Phénicie*, 752 ss.). PH. BERGER.

ACTA SANCTORUM. On comprend d'ordinaire sous le nom générique d'Actes des saints, les écrits de nature très-diverse qui nous racontent leur vie, leur mort, la translation de leurs reliques, les miracles accomplis par leurs vertus, en un mot toutes les œuvres hagiographiques. Ce n'est toutefois que depuis la publication du grand recueil des Bollandistes que le mot *Acta* a pris cette extension. Il était anciennement réservé aux *Acta martyrum* et les autres œuvres portaient les titres de *Vitæ*, *Translationes*, *Miracula*. L'expression *Acta* a en effet le sens spécial et pour ainsi dire technique d'acte officiel, de procès-verbal juridique. Elle ne devrait s'appliquer qu'aux documents relatant les poursuites dont les chrétiens ont été l'objet et le supplice qu'ils ont subi. Les *Acta martyrum* ont la prétention d'être des récits absolument authentiques et véridiques des martyres chrétiens. C'est par un abus de langage et par une inexactitude grammaticale qu'on a confondu *Acta* avec *Actus* et qu'on a donné à l'expression Actes des martyrs le même sens qu'à Actes des apôtres (*Actus apostolorum*, faits et gestes des apôtres).

I. *Acta martyrum.* La mort des martyrs a donné naissance à deux sortes d'écrits; les Actes proprement dits qui sont des récits plus ou moins développés des persécutions et des supplices que les martyrs ont eu à endurer, appelés d'ordinaire dans les textes anciens *Passiones sanctorum*, *Gesta martyrum*, réunis fréquemment dans des recueils suivant l'ordre des jours de l'année (ces recueils étaient appelés *Passionarii*, *Passionaria*, Passionnaires); et les martyrologes (*Martyrologia*) ou catalogues des martyrs classés aussi d'après les jours de l'année (de là leur nom de *Kalendaria*) dans lesquels la sèche mention de la mort d'un martyr s'est parfois peu à peu accrue par des remaniements successifs jusqu'à former un récit plus ou moins développé et orné. Ce mot de martyrologe a du reste rapidement perdu son sens primitif; on a compris dans les martyrologes tous les saints, qu'ils fussent morts martyrs ou non; et enfin martyrologe est devenu synonyme de nécrologe ou d'obituaire. Quant aux Diptyques (*Diptycha*, *tabellæ episcopales*, *episcoporum*, *mortuorum*), ce n'étaient point à proprement parler des listes de martyrs, mais des listes dressées pour chaque Eglise des évêques ou d'autres personnages renommés pour leur sainteté et dont le nom était lu aux offices. Cette inscription sur les diptyques fut le point de départ des canonisations officielles. Chez les Grecs on appela *Menologia* les martyrologes, et *Menæa* les offices des saints contenant un récit de leur vie et de leur mort. — Il n'est pas probable qu'aucune

des compositions à la fois littéraires et édifiantes qui nous sont parvenues sous le nom d'Actes des martyrs remonte à l'époque des persécutions et soit antérieure au quatrième siècle de notre ère ; soit que les écrits de ce genre aient tous été détruits par les persécutions et en particulier par celle de Dioclétien (Arnobe, *Adversus nationes*, IV, 36), soit plutôt que pendant cette période militante on n'ait point eu le temps de s'adonner à ces exercices de style, et qu'on se soit contenté de raconter les souffrances et la mort des martyrs dans des lettres écrites par les Eglises persécutées aux frères des autres Eglises pour les exhorter à suivre ces saints exemples et pour les encourager dans la foi. Eusèbe nous a conservé plusieurs lettres de ce genre. Les persécutions exercées sous Marc-Aurèle contre l'Eglise de Smyrne en 167 et contre celle de Lyon en 177 nous sont racontées dans deux lettres adressées par ces Eglises aux Eglises d'Asie et qui sont les deux plus anciens documents de la littérature hagiographique (*Histoire ecclésiastique*, IV, 15, et V, 1). Eusèbe cite également une lettre de l'évêque Denys d'Alexandrie sur les martyrs d'Egypte (*ibid.*, VI, 31, 32). De nombreux écrits sur les martyrs se trouvaient aussi dans des écrits d'un caractère plus général, tels par exemple que les *Commentaires d'Hégésippe* (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 32) ou les *Lettres de Cyprien*. Il semble de plus que dès le troisième siècle chaque Eglise avait soin de tenir registre de ses martyrs, car Cyprien recommande de bien noter le jour de leur mort pour pouvoir ensuite les célébrer (*Epistola* 12; Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, 14). Ces mentions étaient peut-être accompagnées de quelques mots sur leur vie ou leur mort; mais il semble qu'il s'agisse ici plutôt de simples martyrologes. Eusèbe dans son *Histoire ecclésiastique* ne fait pas mention d'Actes proprement dits, et les Actes concernant les plus anciens martyrs, ceux de saint Ignace, de sainte Symphorose, de sainte Félicité, de saint Justin, de saint Symphorien, des saints Alexandre et Epipodius, ne sont évidemment pas contemporains des faits qu'ils racontent. Aucun d'eux n'est antérieur au quatrième siècle. Il ne faudrait cependant pas en conclure que les faits qu'ils contiennent sont absolument faux, car les petites sociétés persécutées conservent leurs traditions avec une singulière ténacité, et l'on a pu par les inscriptions vérifier l'exactitude d'événements rapportés par des Actes évidemment apocryphes (Voy. pour les Actes de sainte Félicité les observations de M. Leblant dans les Comptes rendus de l'Académie des inscriptions, 1875, p. 138). C'est pendant les quatrième, cinquième et sixième siècle que furent composés la plupart des *Acta martyrum*. — Eusèbe de Césarée (267-338) est pour la littérature hagiographique comme pour tous les autres genres de compositions littéraires le maître des siècles postérieurs. Son *Histoire ecclésiastique* est à vrai dire une histoire des martyrs ; le huitième livre en particulier est tout entier consacré à la grande persécution de Dioclétien. Il avait de plus composé un ouvrage spécial sur les anciens martyrs ἀρχαίων μαρτύρων συναγωγή (*Hist. eccl.*, IV, 15), qui a été perdu de bonne heure et n'existait plus à la fin du sixième siècle (Grégoire le Grand, *Epist.*, VIII, 29). Ces récits sur les martyrs ont aussi revêtu la forme poétique, par exemple dans le *Peristephanon* de Prudence (né vers 348),

qui se compose de quatorze hymnes en l'honneur des martyrs où il raconte leur passion (Ed. Dressel, Leipzig, 1860). — Nous ne savons pas à quelle époque l'usage s'introduisit de réunir les Actes des martyrs suivant l'ordre du calendrier dans les Passionnaires, mais il est probable qu'il remonte assez haut, car dès le quatrième siècle on lisait dans les églises les Passions des saints (Concile de Carthage, 397, c. 47; *Attonis episcopi capitulare*, c. 58; *Canones saxonici Ælfrici ad Vulfinum episc.* c. 21; *Epist. Buggæ ad Bonifacium moguntinum episcop.; Avitus Viennensis ep.*, éd. Sirmond, II, 97). Quelques esprits prudents, comme le pape Gélase au concile de Rome de 494, essayèrent bien de mettre le clergé en garde contre les innombrables falsifications qui sous le voile de l'anonyme se glissaient dans ces œuvres hagiographiques, et d'en interdire la lecture publique; mais toutes les Eglises furent de l'avis de saint Ferréol d'Uzès qui écrivait au chapitre 18 de sa Règle : « Gesta martyrum, i. e. Passiones sanctorum fidelium, quodam compaginata studio et sermone digesta sunt, tempore quo nobis diem migrationis eorum anni meta cursus sui legibus repræsentat, recenseri in oratorio, audientibus cunctis, omnino decernimus. » Cf. Du Cange, *Glossarium*, v° *Passionarius*. De ces lectures publiques est venue l'expression de *legenda* appliquée aux récits de la vie et de la mort des saints lus aux offices (en grec συναξάρια); de là *legendarius*, fr. *légendier*. « Legendarius, dit G. Durand dans son *Rationale divinorum officiorum*, liv. VI, ch. I, n° 29, vocatur liber ille, ubi agitur de vita et obitu confessorum, qui legitur in eorum festis, martyrum autem in Passionariis. » — Les *martyrologes*, c'est-à-dire les simples listes de martyrs, classés d'après le calendrier remontent comme nous l'avons déjà vu par les paroles de Cyprien à une assez haute antiquité. A la fin du sixième siècle Grégoire le Grand en parle en termes très-précis : « Nos autem pæne omnium martyrum distinctis per dies singulos passionibus collecta in uno codice nomina habemus, atque quotidianis diebus in eorum veneratione Missarum solennia agimus, non tamen in eodem volumine quis qualiter sit passus indicatur, sed tantummodo nomen et dies passionis ponitur. » *Epist.* VII, 29. Cf. Du Cange, v° *Martyrologium*. Dans le *Chronographe de* 354 dont le manuscrit est à Vienne et qui a été publié par M. Mommsen (*Abhandlungen der kgl. Sæchs. Gesellsch. der Wissenschaften in Leipzig*, I, 1850, p. 661) se trouve le plus ancien martyrologe connu et daté. Il est spécial à l'Eglise de Rome. Ruinart a publié dans ses *Acta martyrum* (p. 541) deux martyrologes qu'il fait remonter l'un au quatrième, l'autre au cinquième siècle, et qui sont spéciaux, le premier à l'Eglise de Rome, et le second à celle de Carthage. Mais de très-bonne heure les martyrologes cessèrent d'être particuliers à une Eglise et continrent les noms des principaux martyrs sans distinction d'origine. Tel était sans doute celui dont parle saint Grégoire, tels sont ceux qui nous sont parvenus sous le nom de saint Jérôme, mais que rien n'autorise à lui attribuer et qui d'ailleurs présentent dans les divers manuscrits les plus grandes divergences. Le nom de saint Jérôme a été tout naturellement appliqué à ces catalogues parce qu'il était pour l'Eglise latine le plus éminent représentant des traditions ecclésiastiques et de la

littérature sacrée (Ed. Fiorentini, Lucques, 1668 ; d'Achéry, *Spicilegium*, II, 1-13; Martène, *Thesaurus*, III, 1547). A ce martyrologe se rattache le *Martyrologium Romanum vetustius seu parvum* (publié par Valois à la suite d'Eusèbe, Paris, 1639, in-f° et par H. de Roswey avec les martyrologes d'Adon et de Baronius, Anvers, 1613, in-f°) et le *Martyrologium Gellonense* (du monastère de Gellone) écrit vers 804 et l'un des plus estimés (publ. par d'Achéry, *Spicilegium*, XIII, 388, et par Sollerius, *AA. SS.*, juin, t. VI).— Pendant ce temps les martyrologes revêtaient au nord de l'Europe des formes plus développées et accueillaient des traditions plus ou moins légendaires. Le point de départ de cette nouvelle série est le martyrologe de Bède dont le texte primitif ne nous a pas été conservé, mais qui a servi de canevas aux martyrologes plus étendus encore de Florus (sous-diacre à Lyon au neuvième siècle ; édité dans les œuvres de Bède, dans les *AA. SS.*, mars, II, p. XIII ; etc) ; de Wandalbert, moine à Prum vers 851, qui a mis en vers l'œuvre de Bède en l'amplifiant (d'Achéry, *Spicil.*, I, 303. Ms à Paris. Bibl. nat. 2332) ; de Raban Maur abbé de Fulda (v. 845 ; Canisius, *Lectiones antiquæ*, 2e éd., II, 2, 314) ; d'Adon de Vienne (859-874. Cf. supra *Mart. Rom. parv.*) ; de Husward, moine de Saint-Germain-des-Prés (875. Ed. Sollerius *AA. SS.*, juin VI et VII) ; enfin de Notker le Bègue, le maître de l'Ecole de Saint-Gall († 912. Canisius, 2 éd. II, 3, 89). — Quant au *grand Martyrologe romain* composé par Baronius par ordre de Grégoire XIII et publié sous Sixte-Quint (Rome, 1586, in-f°) ce n'est qu'une compilation pleine des plus graves erreurs. — Ruinart a donné en 1689 une édition des Actes des martyrs qui fait encore aujourd'hui autorité bien qu'il soit loin d'avoir poussé le scepticisme critique assez loin : *Acta primorum martyrum sincera et selecta, ex libris cum editis tum manuscriptis collecta, erata vel emendata, notisque et observationibus illustrata.* Paris, 1689, in-f° ; réédité avec des additions à Amsterdam 1713, et à Vérone 1731. Une traduction française en a été donnée par Drouet de Maupertuis, Paris, 1708, in-8°. Ruinart a mis en tête de son ouvrage une préface générale très-importante où il expose ses principes de critique et réfute Dodwell qui dans ses *Dissertations sur saint Cyprien* (1682) avait cherché à diminuer l'importance des persécutions contre les chrétiens. Voyez aussi l'ouvrage de M. Aubé, *Histoire des persécutions de l'Eglise* jusqu'à la fin des Antonins, Paris, 1875, in-8°, qui reprend la thèse de Dodwell. Pour la liste complète des martyrologes, voy. Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, I, 436 ss. Pour la critique des martyrologes, voy. l'Introduction de Sollerius au Martyrologium Usuardi, dans les *AA. SS.* juin VI; Piper, *Die Kalendarien und Martyrologien der Angelsachsen*, Berlin, 1862, in-8° ; et C. de Smet, *Introductio ad historiam eccles.*, Louv., 1876.

II. *Acta Sanctorum.* La littérature biographique a pris avec le christianisme un immense développement. Les écrivains païens ont sans doute, surtout à l'époque impériale, écrit des biographies, et il suffit de rappeler les noms de Suétone, Plutarque, Diogène Laerce, Philostrate ; mais la religion nouvelle, en détachant les chrétiens de tous les intérêts temporels, en leur faisant considérer avec mépris les événements généraux de la vie laïque et publique, donna une valeur infinie aux vertus et aux

actions individuelles des personnages religieux. Durant les premiers siècles, la vie et la mort des prédicateurs et des martyrs étaient seules dignes d'occuper l'attention des chrétiens ; plus tard, les moines, enfermés dans leur couvent, et même les prêtres d'une église épiscopale, pouvaient rarement étendre leurs regards vers le monde extérieur, comprendre la vie politique et s'y intéresser. Ce qui les touchait, c'était le souvenir des hommes saints et illustres dont la vertu leur servait de modèle. Par la sainteté, par son union avec Dieu et l'Eglise, par la perpétuité de son action sans cesse renouvelée dans les miracles qu'opéraient ses reliques, la vie de l'individu, la vie du saint acquérait une valeur générale et durable. Sa vie, sa mort, ses miracles, composaient souvent l'histoire tout entière d'un monastère ou d'une Eglise.— Cette littérature biographique commence à l'origine même du christianisme. Les trois premiers évangiles et les Actes des apôtres sont des écrits hagiographiques, semblables à bien des égards à ceux du moyen âge. Mais en dehors des écrits relatifs aux fondateurs mêmes du christianisme, les trois premiers siècles ont été trop troublés pour qu'on se soit attaché à écrire d'autres biographies, ou si on l'a fait pour quelques-uns, ces écrits se sont perdus. C'est au sixième siècle que la littérature hagiographique se développe tout à coup, à la fois en Orient et en Occident. Nous retrouvons à son origine les noms des deux hommes qui sont les pères de toute la littérature ecclésiastique du moyen âge, Eusèbe et saint Jérôme. Nous avons perdu la Vie de saint Pamphile par Eusèbe (*Hist. eccl.*, VI, 23; VII, 29); mais nous avons conservé les trois Vies de saint Paul Ermite, de saint Hilarion, et du solitaire Malchus, par saint Jérôme, qui avait aussi traduit du grec la Vie de saint Antoine, par saint Athanase. Le nombre de Vies de saints alla rapidement en augmentant, et bientôt on compose des recueils contenant la vie d'une série de saints. Tels sont le *Paradisus* d'Heraclides et l'*Histoire lausiaque*, Λαυσαϊκόν, par Pallade de Galatie, écrits au commencement du quatrième siècle. L'*Histoire lausiaque* contient l'histoire des ermites et moines d'Orient. Traduite par Rufin d'Aquilée (milieu du quatrième siècle), sous le titre de *Vitæ Patrum* ou *Historia eremitica*, elle eut une grande réputation au moyen âge, et jusqu'au dix-septième siècle (Ed. Héribert de Roswey, Anvers, 1615, in-f°). Un peu plus tard, Jean Moschus († v. 620), écrit une Vie des moines jusqu'à l'époque d'Héraclius, sous le titre de Λειμών ou νεὸς παράδεισος (*Bibl. Patrum*, Paris, 1644, t. XIV). En Occident, pendant ce temps, les Vies de saints se multipliaient. En Gaule la première Vie de saint gallo-romain, celle de saint Martin de Tours († 397), est écrite par son disciple Sulpice-Sévère, (*AA. SS.*, juin, I, p. 162). Eugippius raconte la vie de son maître saint Séverin, l'apôtre du Haut-Danube († 482. Friedrich, *Kirchengeschichte Deutschlands*, *I*); Ennodius, évêque de Pavie, nous conserve l'histoire de saint Epiphane son prédécesseur († 496. *AA. SS.* janv. II. 364). Ces trois écrits ont un intérêt capital pour l'histoire du christianisme en Gaule, en Burgundie et en Allemagne ; à côté d'eux paraissent une foule d'œuvres analogues, mais qui n'ont pour la plupart qu'un intérêt d'édification. Telles sont les Vies de saints du poëte

Fortunat, mort évêque de Poitiers (v. 600. *Opp.*, éd. Luchi. Rome 1786, 2 v. in-4°). A côté et à la suite des Vies des saints nous voyons apparaître de nouveaux écrits hagiographiques, qui racontent les translations des reliques des saints (*Translationes*) et les miracles accomplis sur leurs tombeaux (*Miracula*). Les cinquième et sixième siècles constituent pour l'hagiographie en Occident une première période pendant laquelle la plupart des saints sont d'origine romaine, et prêchent l'Evangile dans les pays romanisés, et où leurs biographes appartiennent presque tous au clergé séculier. Cette première période pourrait être appelée *romaine et épiscopale*. Son représentant le plus éminent est Grégoire de Tours (538-594). Dans la littérature hagiographique comme dans la littérature historique, il est le modèle des écrivains du moyen âge primitif ; il domine tous ceux qui viennent après lui par le nombre comme par la valeur de ses œuvres. Il n'est aucun genre d'écrit hagiographique dont il n'ait laissé l'exemple. Ses *Vitæ Patrum* sont un recueil de vingt vies de saints ; son *De gloria Martyrum* est une collection de Miracula et de Passiones se rapportant aux temps primitifs de l'Eglise et à la mission en Gaule ; son *De gloria Confessorum* et ses quatre livres *De Miraculis Martini* sont des recueils de miracles ; enfin son *De Virtutibus S. Juliani* est une Passio, suivie d'une Translatio et de Miracula (*Gregorii Tur. opera minora*, éd. H. Bordier, 4 vol. in-8°, av. trad. 1857-1864, p. la Soc. d'Hist. de France). C'est le groupe d'œuvres le plus remarquable qu'ait produit la littérature hagiographique. Après cette période romaine et épiscopale, l'hagiographie prend un caractère purement monastique. L'ordre de Saint-Benoît répand sur l'Occident ses colonies de moines et les envoie au delà du monde romain évangéliser les barbares. Cette seconde période qui commence avec la Vie de saint Benoît, par Grégoire le Grand (590-604), se prolonge en réalité à travers tout le moyen âge, car c'est désormais dans les monastères que se réfugie ce qui reste de l'art d'écrire. On peut toutefois discerner encore des époques et des courants divers. Pendant le septième siècle et le commencement du huitième, la mission est presque entièrement entre les mains des moines venus des Eglises celtiques d'Irlande et du pays de Galles et de leurs disciples. Ce sont eux qui à la suite de saint Colomban, de saint Gall, de saint Wandrille, créent partout, en Gaule, dans le Jura, dans les Alpes, des monastères qui à leur tour envoient au loin des colonies nouvelles, et donnent au monde les plus beaux exemples de la spiritualité pure et de la vie contemplative. C'est grâce à ces missionnaires qu'on désigne du nom d'Irlandais que le septième siècle peut être appelé l'âge d'or des monastères. L'hagiographe qui représente le mieux cette époque est Jonas, le disciple de saint Colomban, l'auteur des Vies de saint Colomban, de saint Eustase, de saint Attale, de saint Bertulf, de sainte Burgondofare (Mabillon, *AA. SS. ord. S. Ben.*, II). L'influence des missions irlandaises ne se prolongea guère au delà des temps mérovingiens. Le caractère spéculatif et mystique des Celtes les poussa aux lointains pèlerinages et aux studieux travaux des scribes dans les monastères. Ils furent remplacés dans l'apostolat par les Anglo-Saxons, d'un caractère plus énergique,

plus pratique, mieux discipliné, et qui étaient, comme leur premier chef Augustin († 608), étroitement attachés à l'Eglise de Rome, tandis que les Irlandais avaient toujours conservé un fonds de fière et naïve indépendance. C'est par les Anglo-Saxons que l'influence de Bède se répandit sur le continent, c'est par eux que la Germanie païenne fut amenée au christianisme. Leur parole fut le plus utile auxiliaire de l'épée de Charlemagne. Le vrai représentant de cette époque anglo-saxonne fut saint Boniface (Winfrid † 755), le grand primat de Germanie, le créateur des évêchés d'outre-Rhin, dont nous avons deux Vies contemporaines, celle de Willibald (Pertz, *Monumenta Germaniæ*, *SS.*, II, 331) et celle d'un anonyme de Maestricht (*AA. SS.*, juin I, 477). A côté de lui nous trouvons Wilfrid, Willibrod, Lullus, Willibald et Wunnibald, etc., etc. — A partir du neuvième siècle et du réveil littéraire sous Charlemagne, l'hagiographie prend un caractère nouveau. Jusqu'à cette époque on s'était contenté d'écrire la vie de personnages contemporains ou morts depuis un temps relativement restreint, et ces récits, sans être toujours d'une exactitude bien scrupuleuse, avaient du moins un air de naïveté et de bonne foi A partir du neuvième siècle on continue sans doute à écrire les Vies des saints contemporains, et ces Vies nouvelles ressemblent à celles des siècles précédents ; mais en même temps on entreprend un travail tout nouveau de remaniement des anciennes biographies ; on compose tant bien que mal les Vies des saints qui n'avaient point eu de biographes contemporains, enfin on en arrive à créer des saints dont la biographie est fabriquée de toutes pièces sur des légendes populaires et aux frais de l'imagination de l'hagiographe. Le plus souvent le but du remanieur est simplement de donner une forme plus élégante à un écrit d'une époque barbare. C'est ainsi qu'Alcuin refait la Vie de saint Waast. Presque toutes les Vies anciennes ont subi des remaniements semblables, si bien qu'il nous en est parvenu un très-petit nombre sous leur forme primitive. On les détruisait ou on les laissait périr, leur préférant un récit plus élégant, et de plus embelli le plus souvent d'une foule de détails et de miracles d'invention toute récente. Il est souvent difficile de reconnaître les Vies du septième et du huitième siècle sous les travestissements qu'elles ont revêtus du neuvième au treizième siècle. D'autres fois les hagiographes étaient poussés par des mobiles moins désintéressés que l'amour du beau style. Il s'agissait souvent d'achalander de visiteurs et de pèlerins un sanctuaire trop peu fréquenté, ou d'assurer à une Eglise des droits de primauté sur les diocèses environnants, ou de fournir à un monastère des titres de propriétés perdus ou même imaginaires, au moyen d'un écrit d'aspect vénérable et d'un caractère sacré. C'est ainsi qu'on fabrique une Vie de saint Dagobert III, soi-disant martyr à Stenay ; que Sigebert de Gembloux († 1112) écrit une Vie de saint Sigebert III, qui ne repose sur rien d'authentique. Hincmar, pour appuyer ses prétentions ambitieuses, compose une Vie de saint Remi, qui est un chef-d'œuvre d'habile supercherie ; les moines de Saint-Denis chassés en 885 de leur abbaye par les Normands, et ayant perdu leurs titres de propriété, les remplacent

en écrivant une *Vita Dagoberti regis* qui est supposée écrite par un contemporain du roi. Un des principaux motifs qui poussèrent à la composition des Vies des saints apocryphes, fut le désir qui s'empara de toutes les Eglises à partir du neuvième siècle, de faire remonter leur fondation jusqu'à l'époque apostolique. Cette manie sévit avec violence en France et en Allemagne. De là les Vies de saint Denys l'Aréopagite de Paris, celle de saint Trophime d'Arles, celle de saint Julien du Mans, celles de saint Eucharius, Valerius et Maternus, les fondateurs des Eglises de Trèves, de Cologne et de Tongres, etc., etc. Les théories discréditées et pourtant toujours renaissantes, qui attribuent la fondation des Eglises de Gaule aux apôtres et aux soixante et dix disciples, reposent toutes sur des légendes apocryphes de cette nature. Le onzième siècle fut l'époque la plus féconde en pieuses falsifications, et Guibert de Nogent († 1124), dans son curieux ouvrage *de Pignoribus sanctorum*, a signalé, avec une singulière vigueur, les supercheries auxquelles donnaient lieu les reliques et les écrits hagiographiques. En même temps le nombre des Vies des saints contemporains allait toujours en diminuant, comme le nombre des saints du reste, et l'on s'occupait surtout de compo er de beaux recueils des Vies les plus importantes, écrites en noble style, copiées sur grand parchemin, et d'une calligraphie irréprochable. Tous les monastères, toutes les Eglises possédaient de ces recueils et ils sont conservés aujourd'hui en grand nombre dans nos bibliothèques. Les grands saints, comme saint Dominique, saint Bernard, Otton de Bamberg, trouvent, il est vrai, des biographes remarquables, mais qui n'ont plus la naïveté des temps primitifs. Saint François seul, qui par sa vie rappelle l'époque apostolique, inspire un livre exquis *les Fioretti*, où l'on retrouve le parfum des récits de Rufin d'Aquilée et de Grégoire de Tours. — Au moment où l'hagiographie va s'éteignant au milieu de la platitude prosaïque du quatorzième et du quinzième siècle, on réunit toutes les légendes en les abrégeant dans des compilations destinées à être répandues à un grand nombre d'exemplaires pour les besoins du culte ou de l'édification personnelle. Dès le dixième siècle, Wolfhard de Herrieden avait réuni une série de légendes pour chaque jour de l'année (*Anonymus Haserensis. Monum. Germ. SS.*, VII); mais il n'avait fait qu'un choix très-restreint. Jacques de Voragine, archevêque de Gênes († 1298), atteignit pour ainsi dire du premier coup la perfection du genre. Sa *Legenda aurea* ou *Liber passionalis*, ou *Historia Longobardica* (éd. Græsse, Leipzig, 1850) eut immédiatement une immense réputation. Elle fut imprimée dès que l'imprimerie eut été inventée. Il y en eut quatre éditions avant 1576; et elle a été traduite dans toutes les langues de l'Europe. Le *Catalogus* de Pierre de Natalibus (dei Nadali, † av. 1406) est loin d'avoir eu la même popularité (Vicence, 1493, in-f°). — D'après tout ce que nous venons de dire, on comprendra sans peine combien il est difficile de critiquer avec certitude les écrits hagiographiques et de les utiliser pour la connaissance de l'histoire du moyen âge. Sans parler des falsifications complètes, la plupart des Vies de saints ne nous sont parvenus que défigurées par des remaniements sous les-

quels il est presque impossible de discerner l'œuvre primitive ; enfin même lorsque celle-ci nous a été conservée, elle a souvent été écrite avec une partialité qui lui ôte toute autorité, ou bien elle a été composée par un auteur qui, n'ayant en vue que l'édification, a passé sous silence, ou raconté inexactement les événements historiques contemporains, même ceux auxquels le saint a été mêlé. C'est ainsi que Fortunat a laissé une Vie de saint Remi, où il n'est pas question du baptême de Clovis. Pourtant l'hagiographie a pour l'histoire du moyen âge une importance capitale et il est impossible de la négliger. Tout d'abord il est un certain nombre d'écrits hagiographiques qui contiennent des récits historiques étendus et dignes de foi. C'est ainsi que les *Miracula S. Benedicti* du moine André, sont notre principale source pour l'histoire de Robert et de Henri Ier. De plus, même lorsqu'elles ne contiennent pas des récits étendus, les Vies de saints, par des allusions à des faits contemporains, permettent souvent de compléter ou de contrôler les chroniqueurs. Elles sont en outre une mine infinie de renseignements sur les mœurs, sur les institutions, sur la vie sociale, sur les idées et les sentiments, sur l'architecture, sur le costume. Alors même qu'elles sont de pures fabrications d'une époque postérieure, si elles sont sans intérêt pour le temps où a vécu le saint dont elles parlent, elles peuvent être très-intéressantes pour celui où elles ont été écrites. Enfin elles sont notre source la plus précieuse pour la connaissance de la vie et des idées religieuses au moyen âge. Toute l'histoire de l'évangélisation, des missions, des pèlerinages, des monastères, des Eglises est là ; et la vie religieuse si importante à toutes les époques est le fond même de l'histoire du moyen âge. L'histoire ecclésiastique est intimement liée à l'histoire profane, elle la domine ; et l'on ne peut rien comprendre à ces temps si obscurs sans attacher une grande valeur aux récits hagiographiques. — Dès les premiers temps de l'imprimerie et du réveil des études au quinzième et au seizième siècle, on se mit à recueillir et à publier les Vies des saints. Mombritius publia à Milan à la fin du quinzième siècle, un *Sanctuarium* (sans date, 1474 ? 2 vol. in-fo), où les Vies des saints sont classées par ordre alphabétique. En 1551 Aloysius Lipomanus, évêque de Vérone, commença la publication de son *Historia de vitis sanctorum* (Rome, 1555-1560. 8 vol. in-4°). Lipoman n'avait donné que des remaniements latins de textes grecs ; le chartreux Surius de Cologne reprit l'œuvre de Lipoman, la compléta par toutes les Vies latines qu'il put recueillir et les classa suivant l'ordre du calendrier. La première édition, seule donnée du vivant de Surius, 1570-1575, ne forme que six volumes in-fo. La plus estimée est celle de 1618 donnée également à Cologne en 12 vol. in-fo. Toutes ces collections n'étaient point faites dans un esprit scientifique. Aucun travail de critique n'accompagnait les textes ; ceux-ci étaient recueillis au hasard et les éditeurs ne se faisaient nul scrupule de les retoucher ou de les abréger. C'est aux Jésuites d'Anvers que revient la gloire d'avoir les premiers conçu le plan d'un recueil complet et critique des écrits hagiographiques, et d'avoir poursuivi cette œuvre colossale pendant

plus de deux siècles, à travers des difficultés de tous genres. Héribert de Roswey (et non Rosweyde) jeta les bases de l'entreprise en 1607 dans les *Fasti sanctorum* (Anvers, in-8°), reproduit plus tard dans le 1er vol. des *Acta sanctorum* paru en 1643 (Anvers, in-f°.), quatorze ans après la mort de Roswey. Ce fut Jean Bolland, (d'où le nom de *Bollandistes*, voy. ce mot) qui continua l'œuvre, dont il publia cinq volumes, et après sa mort (1665), il fut remplacé par Godefroid Henschen (1600-1681) et Daniel Papebroch (1628-1714). Quarante-neuf volumes parurent jusqu'en 1773. Alors commença pour les Bollandistes, à la suite de la suppression de l'ordre des Jésuites, une série de tribulations qui ne les empêchèrent cependant pas de publier encore de 1773 à 1794 quatre nouveaux volumes. Complétement arrêtée par la Révolution, la publication reprit en 1845 et elle comprend aujourd'hui soixante volumes in-f° (Paris, Palmé), qui s'étendent jusqu'au 29 octobre. Un volume supplémentaire, publié en 1875, comprend des additions et une table générale des plus utiles composée par M. Rigollot. — La collection des *Acta Sanctorum* est d'une valeur très-inégale. Elle ne devait contenir que seize volumes, et elle en aura près de cent ; aussi le nombre des documents admis pour les premiers mois de l'année a-t-il été beaucoup moins grand que celui des documents recueillis pour les derniers mois. Néanmoins, si les derniers volumes l'emportent sur les premiers par l'abondance des matériaux, ils sont loin de les valoir pour la sûreté et l'indépendance de la critique. On ne saurait à cet égard trop louer la liberté d'esprit dont Henschen et Papebroch ont fait preuve. Ils ont réduit à néant une foule de légendes, celles en particulier sur les origines apostoliques des Eglises de Gaule, raillé sans pitié les traditions vaniteuses des ordres religieux, tels que les Carmélites qui prétendaient remonter au prophète Elie, poussé même parfois le scepticisme trop loin, comme il arriva à Papebroch quand il prétendit, en 1675, dans son *Propylæum ad Acta SS.*, que tous les documents diplomatiques antérieurs aux Carolingiens étaient faux. Les *Acta SS.* à cette époque méritèrent d'être mis à l'index par l'Inquisition espagnole et furent même un instant menacés du même sort à Rome. Cette époque de sévère et libre critique ne dura pas. Dès le dix-huitième siècle, les Bollandistes tombèrent dans une insupportable diffusion; ils enflèrent démesurément leurs préfaces, accueillirent avec crédulité les traditions les plus fabuleuses. Ces défauts n'ont fait que s'accentuer de nos jours, et si les Bollandistes modernes sont dignes de leurs prédécesseurs par leur infatigable activité, ils n'ont presque rien conservé de leur esprit scientifique. Quant au choix des textes et à la critique des manuscrits, elle a toujours beaucoup laissé à désirer chez les Bollandistes, et ils n'ont guère fait à cet égard de progrès depuis le dix-septième siècle. Le clergé catholique, qui seul serait bien placé pour entreprendre un grand travail de critique et de classement des écrits hagiographiques, en est aujourd'hui radicalement incapable, dans la servitude intellectuelle où il est tenu, et ce sont les Jésuites eux-mêmes, qui, par des mobiles de politique ecclésiastique, imposent l'obligation d'accepter des légendes

dont leurs prédécesseurs ont démontré la fausseté. — Pendant que les Bollandistes poursuivaient en Belgique leur œuvre gigantesque, en France les Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur entreprenaient des travaux de tout genre sur la littérature ecclésiastique du moyen âge, et apportaient à cette étude une intelligence plus profonde des traditions religieuses, en même temps qu'une conscience scientifique plus scrupuleuse. Dom Luc d'Achéry, D. Mabillon, D. Germain et D. Ruinart, commencèrent en 1668 la publication d'un recueil des *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*. Mabillon en fut le principal auteur et on considère le recueil comme son œuvre. Cette collection s'étend jusqu'au douzième siècle, et quoi qu'en dise le titre, elle contient des Vies d'une foule de saints qui n'ont point appartenu à l'ordre des Bénédictins. Mais Mabillon et ses collaborateurs se sont surtout attachés à ne publier que des Vies offrant un véritable intérêt, à choisir les textes les plus anciens et les plus corrects; ils les ont de plus accompagnées de courtes et excellentes préfaces. L'œuvre de Mabillon, par sa sobriété, sa précision, sa méthode, est bien plus conforme que celle des Bollandistes à ce que nous exigeons aujourd'hui d'une édition de textes. Le classement adopté est plus scientifique. Tandis que les Bollandistes ont conservé le vieil ordre des légendiers d'après le calendrier, les Bénédictins ont adopté l'ordre chronologique et leur recueil est divisé en six siècles, de 500 à 1100. A côté de ces grandes collections et des nombreuses éditions des Vies des saints, publiées dans les bibliothèques des Pères ou dans les grands recueils historiques, tels que D. Bouquet, Pertz, etc., nous possédons encore un nombre considérable de collections spéciales à un ordre religieux ou à un pays particulier. Les Vies des moines de Cluny, des Cisterciens, des Dominicains, etc., sont réunies dans des recueils dont les titres seront donnés aux articles consacrés à chacun de ces ordres monastiques. Quant aux recueils spéciaux aux divers pays, en voici les principaux : Ghesquière, *Acta SS. Belgii selecta*, Bruxelles, 1783-94, 6 vol. in-f°. Fr. Van Heussen, *Batavia sacra*, Bruxelles, 1714, 2 vol. in-f°. Chr. Brower, *Sidera illustrium et sanctorum virorum, qui Germaniam... ornarunt*, Mayence, 1616, in-4°. Rader, *Bavaria sancta et pia*, Ingolstadt, 1581, 2 vol. in-f°; 3e éd., Munich, 1705, 4 vol. in-f°. Berthold, de Melk, *Sancta et beata Austria*, Vienne, 1750, in f°. *Acta SS. Ungariæ*, 1733-44, 2 vol. in-f°. Balbinus, *Bohemia sancta*, Prague, 1682, in-f°. J. Vastovius, *Vitis Aquilonita*, sive vitæ SS. regni Sueci-Gothici, Upsal, 1708, in-4°. H. Wharton, *Anglia sacra*, Londres, 1691, 2 vol. in-f°. Th. Messingham, *Florilegium insulæ sanctorum seu vitæ et acta SS. Hiberniæ*, Paris, 1624, in-f°. J. Colgan, *Acta SS. Scotiæ seu Hiberniæ*, Louvain, 1645-1647, 2 vol. in-f°. Farlati, *Illyricum sacrum*. Venise, 1751-1819, 8 vol. in-f°. O. Caietan, *Vitæ SS. Siculorum*, Palerme, 1657, 2 vol. in-f°. H. Florez, *España sagrada*, Madrid, 1747-1856, 48 vol. in-4°. La commission archéologique russe publie une collection de Vies de saints dont la cinquième livraison a paru. — En fait de travaux sur les Vies des saints nous ne possédons presque rien. L'article *Acta Martyrum*, *Acta Sanctorum*, par Rettberg, dans l'Encyclopédie de Herzog, est encore ce qu'il y a de plus complet sur le

sujet. M. Potthast donne dans la seconde partie de sa *Bibliotheca historica medii ævi* (Berlin, 1862, et supplément, 1866, 2 vol. in-8°), une bibliographie complète des écrits hagiographiques, rangés par ordre alphabétique des noms des saints. C'est un manuel indispensable et qui a rendu inutile le *Heiligenlexicon* de Schmauss, Gœttingen, 1719, in-8°. Voy. Wattenbach, *Deutschlands Geschichts-Quellen*, 3e éd. 1er vol. Introd. et 1re partie. Tougard, *De l'histoire profane dans les Actes grecs des Bollandistes*, Paris, Didot, 1874, in-8°. GABRIEL MONOD.

ACTE, ACTION. La théologie scolastique a distingué en Dieu, par analogie avec ce qui se passe chez l'homme : 1° les actes de l'entendement et ceux de la volonté; 2° les actes intérieurs (*actus ad intra*), tels que celui par lequel Dieu se connaît et s'aime lui-même, et les actes extérieurs (*actus ad extra*), tels que celui en vertu duquel il a créé le monde; 3° les actes nécessaires (Dieu se connaît et s'aime nécessairement) et les actes libres (Il a librement créé le monde). De même, dans l'œuvre de la rédemption, les dogmatiques ont distingué l'*actus immanens*, en vertu duquel Dieu en lui-même est réconcilié avec l'homme, et l'*actus forensis*, par lequel il déclare à l'homme qu'il le regarde comme justifié par la foi. — En ce qui concerne l'homme, la scolastique fait une différence : 1° entre les actes humains (*actus humanus*), c'est-à-dire accomplis avec réflexion et par conséquent imputables, et entre les actes d'homme (*actus hominis*), c'est-à-dire les simples mouvements instinctifs et spontanés dont l'homme n'est pas responsable; 2° entre les actes naturels, accomplis sans le secours de la grâce, et les actes surnaturels, seuls directement utiles au salut; 3° entre les actes de foi, témoignages de confiance en la parole de Dieu, les actes d'espérance, témoignages de confiance en ses promesses, et les actes de charité, témoignages d'amour pour Dieu, en retour de l'amour dont il nous a aimés.

ACTES DES APÔTRES (Πράξεις, Πράξεις τῶν ἀποστόλων, *Acta* ou *Actus apostolorum*) est le nom générique servant à désigner, dès la plus haute antiquité chrétienne, un grand nombre d'écrits de nature et d'origine fort diverses, se rapportant à l'histoire réelle ou légendaire de l'âge apostolique (voy. *Apocryphes*). Il est devenu de bonne heure et il est resté le nom propre du livre canonique du Nouveau Testament attribué à saint Luc, compagnon de saint Paul, bien que ce titre soit un peu trop général et ne lui convienne pas parfaitement. Ce livre se rattache au troisième évangile comme une seconde partie à la première partie d'un même ouvrage (Actes I, 1). De même que l'évangile, c'est un écrit privé adressé au même Théophile que rien n'autorise à prendre pour un personnage fictif ou symbolique; on peut encore penser que le prologue de l'évangile s'applique également aux Actes des apôtres où l'écrivain achève de raconter ces choses « accomplies ou accréditées » dans la primitive Eglise (πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν), dont il veut donner à Théophile la pleine certitude (Ev. selon saint Luc I, 1-3). En tout cas, l'identité d'auteur est hors de toute contestation sérieuse. Elle a été établie et démontrée par MM. Zeller et Leckebusch au triple point de vue des idées dogmatiques, des procédés

littéraires de composition et du style; et les doutes que quelques esprits difficultueux ont pu émettre sont à l'heure présente entièrement dissipés. Après avoir rappelé son premier écrit et les dernières paroles de Jésus, entre lesquelles se détache, comme un programme au frontispice du livre, cet ordre suprême laissé aux apôtres : « Vous serez mes témoins et à Jérusalem et en Judée et en Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (Actes I, 8); après avoir raconté l'ascension du Ressuscité à Béthanie, et donné une nouvelle liste des apôtres complétée avec Matthias désigné par le sort, l'historien entre dans le cours et la suite des événements avec le miracle de la Pentecôte et la fondation de l'Eglise de Jérusalem. Il semble suivre à la lettre le programme tracé par Jésus lui-même à ses disciples, et, préoccupé de faire éclater le caractère universel du christianisme, il en suit pas à pas les conquêtes et les progrès; il s'attache surtout à montrer cette marche en avant, sans jamais s'arrêter ni revenir en arrière pour raconter la vie ou les discussions intérieures de l'Eglise apostolique. Naturellement ces questions intérieures se sont effacées ou ont même disparu à ses yeux devant le but suprême et dominant auquel il regardait dès la première ligne, et qu'il ne perd pas de vue un seul instant dans sa rapide narration. C'est de cette manière seulement que le plan du livre se fait comprendre; il se divise de lui-même en trois grandes parties correspondant aux grandes étapes qu'a parcourues la prédication de l'Evangile sur cette longue route qui l'a portée de Jérusalem, la capitale du judaïsme, à Rome, la capitale du monde. — La première partie (I, 1; VIII, 1) raconte les succès de la prédication des apôtres à Jérusalem. Dès le début, le don miraculeux des langues symbolise les destinées universelles de l'Evangile. Pierre fonde la première communauté chrétienne qui n'est encore ni par le dogme, ni par les habitudes, ni par le culte, séparée du judaïsme et au sein de laquelle un ardent mouvement de charité réalise un moment la communauté des biens. Le chapitre V marque un progrès essentiel par la naissance de luttes intérieures dans le sein de cette première Eglise, l'institution des diacres et l'apparition d'Etienne, dont la prédication, précédant et annonçant celle de saint Paul, met en conflit violent, pour la première fois, le christianisme et le judaïsme. — La seconde partie va de VIII, 1, à XV, 33. C'est une longue transition qui, par un progrès bien gradué, porte l'Evangile de Judée en Samarie, de Samarie au monde païen, jusqu'au moment où l'entrée des gentils dans l'Eglise, présentée d'abord comme fait accidentel et isolé dans les conversions de l'eunuque de la reine Candace et du centenier Corneille, est enfin légitimée et régularisée par une décision du concile de Jérusalem. La persécution où succombe Etienne disperse d'abord les chrétiens en Palestine et en Samarie. Philippe évangelise cette dernière province où se rendent Pierre et Jean. Puis l'historien, qui avait déjà introduit Saul comme persécuteur, raconte sa conversion aux environs de Damas (IX) Ce n'est pas Paul cependant, c'est Pierre, éclairé par une vision, qui ouvre la voie à l'Evangile vers les païens, tandis que d'autres missionnaires le portent jusqu'en Phénicie, en Chypre et à Antioche (X, XI). La persécu-

tion, au contraire, sévit en Judée, où Jacques, le fils de Zébédée, est tué et Pierre mis en prison (XII). La première grande mission de Paul et de Barnabas (XIII et XIV) a des succès plus grands encore; ces succès provoquèrent les conférences de Jérusalem, dont le résultat fut de reconnaître le droit des païens au royaume de Dieu et de les dispenser de la circoncision. Ainsi la formation d'une chrétienté pagano-chrétienne n'apparaît pas dans ce livre comme un acte révolutionnaire et violent de Paul, mais comme la conséquence irrésistible et naturelle des progrès de l'Evangile que l'Eglise mère de Jérusalem, après quelque résistance, a fini par comprendre et accepter. — La troisième partie s'étend jusqu'à la fin du livre lui-même (XV, 35 ; XXVIII, 31). Paul, dont la personnalité et le rôle grandissaient à chaque pas dans les chapitres XIII et XIV, arrive maintenant au premier plan. Les missions païennes ont trouvé en lui leur héros, et l'histoire des progrès de l'Evangile vers l'universalisme où il tend dès l'origine, se confond avec celle de l'apôtre lui-même. Paul se sépare de Barnabas et de Marc que son audace effrayait sans doute, et, dans un second voyage à travers la Galatie, l'Asie Mineure, la Macédoine et la Grèce, porte le christianisme jusqu'à Corinthe, laissant derrière lui une série de communautés chrétiennes nouvelles qui marquent comme les étapes de la route parcourue (XVI-XVIII). Après une course rapide à Antioche, il vient se fixer à Ephèse qui lui sert, pendant trois ans, de quartier général et d'où il rayonne en Grèce et en Asie (XIX-XXI). Assiégé de sombres pressentiments, il se rend encore une fois à Jérusalem ; il n'échappe à la haine des Juifs que pour tomber entre les mains des Romains. Mais cette captivité elle-même le conduira à Rome, but suprême où tendent ses désirs, comme aussi la narration de son historien. Après un emprisonnement de deux années à Césarée et une longue traversée retardée encore par un naufrage, Paul, enfin, arrive dans la ville des Césars. L'auteur arrête ici son récit et conclut par une citation du prophète Esaïe (Esaïe VI, 9), qui justifie le rejet de l'Evangile par les Juifs et son acceptation par les païens. La brusque fin du livre avant le martyre de Paul a étonné. On a pu conjecturer que l'auteur se réservait d'ajouter à ses deux premiers livres un troisième discours (τρίτον λόγον), où il aurait raconté la fin de la vie de Paul et des principaux apôtres. Ce n'est là qu'une supposition. Le livre est bien fini; le plan que l'auteur se proposait est bien réalisé. Il peut poser la plume. Si Théophile était un catéchumène que troublaient les objections et les attaques de la fraction pharisao-chrétienne, il doit être à cette heure convaincu que la doctrine libérale qu'il a reçue est la vraie, que l'universalisme évangélique répond bien à la volonté divine et que Paul l'a réalisée, non sans luttes, mais en somme dans un accord général avec les douze apôtres de Jésus-Christ et la majorité de la primitive Eglise. Voilà comment il faut comprendre les Actes et quelle part il faut faire à l'intention conciliatrice ou apologétique qu'on leur a prêtée. Elle n'en saurait altérer essentiellement ni le caractère ni la valeur historique. — Quant à l'histoire du livre, elle reste fort obscure dans les commencements. Sans doute on peut dire

que l'ancienne Eglise n'a jamais eu le moindre doute sur l'authenticité et la canonicité des Actes des apôtres. Les sectes qui les rejetaient le faisaient toutes par des motifs dogmatiques : les Ebionites et les Encratites Sévériens, en haine de Paul et de son universalisme; les Manichéens, qui, voyant dans leur chef Mani le vrai Paraclet, ne voulaient pas admettre la descente du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte; et enfin les Marcionites, qui ne pouvaient tolérer les condescendances ou les faiblesses de Paul à l'égard du judaïsme (Epiph., *Hær.*, 30, 16; Aug., *De utilitate cred.*, 3; Tertullien, *Adv. Marc.*, V, 2). Cependant ce n'est que chez Irénée et dans le canon de Muratori que, pour la première fois, il est fait une claire mention de notre livre comme d'un ouvrage de Luc. Toutes les traces qu'on en a cru trouver dans Papias, Polycarpe, Ignace et Justin Martyr restent fort douteuses. Sans doute les témoignages nombreux de la présence et de l'autorité du troisième évangile au deuxième siècle doivent profiter également aux Actes des apôtres, puisqu'il n'est rien de plus certain que l'identité de l'auteur des deux livres. Il n'en est pas moins vrai que le dernier ne semble pas avoir été populaire dans l'ancienne Eglise. Chrysostôme se plaint, dans sa première homélie sur les Actes, non-seulement de ce que plusieurs en ignoraient l'auteur, mais encore l'existence. Ce fait singulier s'explique si l'on songe à la nature du canon ecclésiastique du deuxième et même du troisième siècle. Il se divisait en deux parties : l'*Evangile* et l'*Apôtre* (*instrumentum evangelicum*, qui renfermait les quatre évangiles, *instrumentum apostolicum*, qui renfermait les épîtres). Les Actes des apôtres ne se trouvaient sans doute ni dans l'une ni dans l'autre; ils restaient isolés entre les deux et devaient être lus moins souvent. Longtemps, dans l'antiquité et durant tout le moyen âge, les Actes furent considérés comme le premier chapitre de l'histoire de l'Eglise. A la Renaissance, on remarqua qu'il y avait bien des lacunes dans la suite des événements, et que le récit lui-même ne s'écartait guère des personnes de Pierre et de Paul. Aussi, depuis Grotius, les regardait-on comme la double biographie parallèle de ces deux fondateurs de l'Eglise chrétienne. Même à ce point de vue restreint, l'ouvrage reste fort incomplet et ne s'explique pas dans toutes ses parties. Ce n'est que de notre temps qu'on s'est rendu un compte précis de la nature, de la tendance et du plan du livre. Les discussions et les recherches commencèrent avec le livre si original de Schneckenburger, professeur à Berne (1841), sur le *But des Actes des apôtres*. Ce savant mettait pour la première fois en pleine lumière le parallélisme constant établi par l'auteur entre Pierre et Paul, montrant qu'à un miracle ou à un discours de l'un dans la première partie du livre, correspondaient toujours un miracle et un discours analogues de l'autre dans la seconde. Baur et son école sont partis de ces conclusions pour mettre en doute et anéantir la valeur historique du récit de Luc. Ils ont essayé de montrer que non-seulement il reposait sur des combinaisons artificielles et arbitraires, mais qu'il avait un but dogmatique évident, que Pierre y parlait comme aurait pu parler Paul et que Paul se conduisait comme aurait pu faire

Pierre, que l'auteur enfin avait voulu faire oublier les luttes ardentes qui avaient divisé la première Église et les apôtres eux-mêmes et n'avait dressé, du milieu du second siècle où il écrivait, qu'un tableau légendaire, pâle et sans vérité, de l'âge héroïque du christianisme. Sans compter que les disciples de l'école de Tubingue n'ont jamais réussi à se mettre d'accord sur la véritable tendance dogmatique des Actes des apôtres, deux faits, mis en lumière par une critique moins prévenue et moins systématique, sont venus corriger ce qu'une telle conception avait d'excessif et de faux. Le premier, c'est que notre livre, étant la continuation du troisième évangile, ne peut avoir ni une autre tendance ni un autre caractère que ce dernier. Le second, plus décisif encore, c'est que, pour écrire l'histoire apostolique comme pour écrire l'histoire évangélique, loin de s'abandonner à son imagination, l'auteur a recherché et mis soigneusement en œuvre des sources écrites ou orales qu'on peut encore discerner. Son procédé littéraire est resté le même. Le prologue de l'évangile nous montre un homme qui se rend assez bien compte de la tâche d'un historien, qui n'aborde pas son œuvre sans avoir considéré les moyens qu'il a de la remplir et procède avec réflexion, choix et critique dans la comparaison et l'emploi des documents qui lui sont accessibles. En d'autres termes, l'auteur a déjà le scrupule historique, et, pour l'évangile du moins, le résultat définitif a répondu assez bien à ses efforts (voy. l'article *Luc* [évang. selon saint]). L'étude attentive des Actes ne mène pas à une autre conclusion. Ici encore l'auteur a inséré dans son récit des documents qu'il est difficile de bien dégager, mais qu'il est aisé de reconnaître. La recherche et la discussion de ces sources premières est le point le plus grave et le plus curieux à la fois du problème que le livre des Actes pose à la critique historique. Dans cette recherche comme dans bien d'autres l'impulsion fut donnée par Schleiermacher. Depuis son livre sur les écrits de Luc (*Ueber die Schriften des Lucas*, Berlin, 1817), l'évangile et les Actes ont été disséqués de toutes les façons : on méconnaissait trop alors l'unité, le plan réfléchi de l'ouvrage. Luc a eu des sources sans doute; mais souvent il les a combinées, fondues dans un récit nouveau, et, dès lors si l'on ne veut se perdre dans les minuties où toute décision devient arbitraire, il faut s'en tenir à ce qui est évident. Or, dans les Actes des apôtres, il est deux points où cette évidence se rencontre : d'abord, au chapitre XIII; le verset 1er est évidemment un commencement nouveau. Non-seulement il est sans lien avec le chapitre précédent, mais il est impossible que ce verset soit de la même main qui avait déjà rédigé XII, 24 et 25. Barnabas et Saul, dans le récit de Luc, sont toujours nommés ensemble. Or au chapitre XIII, 1, nous trouvons une liste des prophètes et docteurs qui enseignaient à Antioche où Barnabas est nommé le premier, Saul le dernier et, entre eux, trois inconnus. Evidemment ce verset est indépendant absolument de XII, 25. C'est dans le cours de ce même chapitre que Saul est pour la première fois appelé Paul (XIII, 9). Il est donc assez clair que nous avons ici un document d'origine paulinienne qui racontait ce premier voyage de l'apôtre en Chypre et en Pisidie et dont Luc a fait son profit. La préci-

sion et la sûreté des indications géographiques, le naturel et la vraisemblance du récit distinguent avantageusement ces deux chapitres de ceux qui les précèdent. Il semble qu'à ce moment la tradition, toujours un peu incertaine et colorée de reflets légendaires, fasse place à l'histoire précise et positive. Cette remarque s'applique mieux encore à la fin du livre des Actes, à cette partie où le récit devient direct et la troisième personne est remplacée par la première. Le *nous* apparaît pour la première fois XVI, 10-17, et revient XX, 5-15, XXI, 1-18, XXVII et XXVIII, 16. Quel que soit l'auteur de ce fragment mystérieux, il provient sûrement d'un témoin oculaire. Je ne sais pas s'il est un autre document dans toute l'antiquité plus exact, plus précis, plus sûr que le récit du voyage contenu dans le chapitre XXVII. Quel est ce témoin oculaire? Il faut évidemment le chercher parmi les compagnons de Paul. On a d'abord pensé à Timothée (Schleiermacher). Mais cette hypothèse vient échouer devant le verset XX, 3, dont le sens naturel s'impose à tout esprit non prévenu. Là sont nommés d'abord trois Macédoniens, (Sopater de Bérée, Aristarque et Secundus de Thessalonique), puis deux Lycaoniens (Gaïus de Derbe et Timothée de Lystre) et enfin deux personnes de l'Asie proconsulaire (Tychique et Trophime). « Ceux-ci, lisons-nous ensuite au verset 5, nous attendaient à Troas. » Dès lors la personne qui parle au pluriel ne peut être confondue avec Timothée. On peut en dire autant de Silas, nommé à la troisième personne, XV, 40, puis dans le fragment XVI, 16-20, et qui d'ailleurs disparaît du récit des Actes et probablement se sépare de Paul à partir du XVIII, 5. Il faut pour les mêmes raisons, écarter Sopater, Aristarque, Secundus, Gaïus, Tychique, Trophime. Tous les compagnons de Paul que nous connaissons avaient à ce moment (XX, 4) été envoyés en avant. Quelle peut donc être la personne qu'il avait gardée auprès de lui ; il ne reste que Luc. Quand on lit avec attention les premiers fragments où le *nous* apparaît, on arrive à se convaincre que l'auteur parle en Macédonien. Le *nous* commence précisément XVI, 4, pour cesser XVI, 17, au moment où Paul quitte Philippes et, chose digne de remarque, il reparaît XX, 5, au moment où Paul revient pour la seconde fois dans cette ville. On prétend donc avec raison que Luc était de ces parages, qu'il se serait joint à Paul à Troas, et serait resté à Philippes jusqu'au moment où Paul revenant de Corinthe, le reprit avec lui. Le seul point sur lequel on discute encore aujourd'hui est de savoir si ce journal de voyage, rédigé par Luc, a été intercalé dans les Actes des apôtres par un auteur postérieur, qui aurait profité de cette occasion pour mettre son ouvrage entier sur le compte de cet homme apostolique, ou si Luc lui-même est bien réellement l'auteur du troisième évangile et du livre des Actes. MM. Hilgenfeld, Zeller tiennent pour la première opinion. MM. Renan, Holzmann, Reuss pour la seconde, et celle-ci paraît devoir triompher. L'auteur de l'évangile et des Actes des apôtres a un style très-personnel ; il a une grammaire et un dictionnaire à lui, des tournures et des habitudes d'expression fort caractéristiques. Le témoin oculaire qui parle à la fin des Actes est aussi un écrivain original. Constate-t-on quelques différences entre

leurs deux manières? Aucune. Comme on a prouvé, jusqu'à l'évidence, par la simple comparaison du style, l'identité d'auteur de l'évangile et des Actes, on peut prouver avec la même force l'identité personnelle du témoin qui dit *nous*, et de l'auteur du livre tout entier. En second lieu, pour comprendre la fraude pieuse par laquelle l'évangile et les Actes auraient été attribués à Luc, il faut faire composer ces deux livres au plus tôt vers l'an 110 ou 120. Or il est certain que l'évangile existait alors depuis longtemps, qu'il n'est pas très-postérieur à l'an 70, que les Actes l'ont suivi de près, et qu'à ce moment, Luc vivant encore selon toute vraisemblance, on ne pouvait abuser de son nom. Entre les hypothèses imaginées, celle de la pleine authenticité de nos deux écrits reste encore après tout la plus sûre. De cette analyse critique des documents mis en œuvre par Luc, se déduit bien plus sûrement que d'une tendance dogmatique spéciale toujours difficile à préciser, la valeur historique du livre des Actes. Il faut se garder avant tout d'un jugement sommaire et d'ensemble. Les matériaux employés par l'auteur n'étaient pas tous de même qualité ni de même valeur. On ne saurait mettre sur la même ligne ni estimer au même prix le journal de voyage de la fin et les traditions quelquefois assez vagues et un peu merveilleuses du commencement. Il faut distinguer entre ces éléments de provenance et de nature fort diverses et appliquer à chacun sa mesure. Les données chronologiques du livre comme celles de l'évangile sont discutables. Mais il ne faut pas se hâter de condamner Luc. Les choses de cette époque nous sont encore fort mal connues, et il s'est trouvé bien des fois que les découvertes de l'épigraphie ont donné raison à Luc contre Josèphe, le seul historien qui puisse ici servir de contrôle. Nous n'avons malheureusement aucun autre récit parallèle des premiers commencements de l'Eglise, et l'on peut se demander si une histoire des apôtres, écrite du point de vue galiléen de l'évangile de Matthieu, ne nous aurait pas montré en Galilée des commencements chrétiens qui compléteraient ceux que Luc nous a dépeints à Jérusalem. Mais cette réserve faite, on doit reconnaître que, de l'Apocalypse, de l'épître de Jacques et des autres documents judéo-chrétiens, il ressort un tableau général de la vie, de l'esprit et des mœurs des premiers chrétiens qui correspond fort bien aux grandes lignes de celui que Luc a laissé. On ne peut enfin méconnaître que, dans les premiers discours de Pierre, il n'y ait une esquisse de l'évangile primitif, commençant au baptême de Jean et finissant à la résurrection, et une conception de la personne et de l'œuvre du Messie tout à fait originales, antérieures même à la tradition synoptique et très-frappantes de simplicité et de vraisemblance (II, 22-36; III, 13-26; IV, 27-30; X, 34-43). Pour contrôler la dernière partie du livre des Actes, nous avons les épîtres de Paul. De cette comparaison, il ressort avec évidence que la biographie de Paul d'après Luc est loin d'être complète, que notre historien n'a pas tout su, et que même entre ce qu'il a su, il a fait un choix approprié au but général qu'il se proposait dans sa narration. Quelque agitée que nous apparaisse dans les Actes la vie errante de Paul, elle a été en réalité bien plus traversée, bien plus orageuse et pleine de douleurs et de disputes que son

historien ne le dit. La simple énumération, faite 2 Cor. XI, 23-33, suffit pour montrer combien est incomplet le récit de Luc. De même dans le chapitre Ier de cette même seconde épître, est rappelée une récente et douloureuse épreuve de Paul en Asie qui eut sur sa vie et même sur sa doctrine une influence décisive et dont rien ne donne l'idée dans les Actes. La longue lutte de Paul et des judaïsants qui remplit ses quatre grandes lettres y est également effacée. La dispute d'Antioche n'est pas mentionnée; rien n'est dit sur le séjour de Paul en Arabie, et le récit des conférences de Jérusalem (XV) ne laisse pas que d'offrir des difficultés rapproché de celui que Paul en a fait lui-même (Gal. II, 1-11). De ces faits, il résulte que, dans une histoire de la vie de Paul, il faut toujours prendre pour point de départ et pour base les indications historiques fournies par l'apôtre et corriger d'après elles ce que le récit de Luc peut avoir de vague ou de défectueux. Mais cela dit, il faudra souvent admirer combien la vie de Paul que nous donne Luc et celle qui ressort des épîtres de cet apôtre, se rencontrent dans les grandes lignes et dans les détails. En particulier, à partir du ch. XVI, où le récit devient personnel et où l'auteur est entré dans l'intimité de Paul, sa narration peut être incomplète, mais elle est, dans ce qu'elle renferme, singulièrement précise et fidèle. Les Actes des apôtres, tout en restant soumis à la critique, n'en demeurent pas moins en somme un document historique de la plus sérieuse valeur et d'autant plus précieux qu'il est le seul qui nous reste sur une période de l'histoire et sur des faits que nous avons tant d'intérêt à connaître. — La littérature exégétique et critique dont ce livre a été l'objet est fort riche. En se bornant à l'essentiel, il faut citer : Chrysostôme, *Homil. in Acta apostolorum;* Théophylacte, *Explicationes in Acta. ap.*; Œcumenius, *Commentaria in Act. apost. et epist. Pauli et epist. cathol.*, et enfin des *scholies* tirées des manuscrits A F D H. Dans les temps modernes, les travaux sont plus nombreux encore : R. Simon. *Hist. crit. du Nouveau Testament.* Rotterdam, 1689. W. Paley. *Horæ Paulinæ*, traduit en français sur la dixième édition. Paris, 1821. En Allemagne, outre les nombreuses introductions au Nouveau Testament et les commentaires généraux, parus depuis Semler à nos jours, les travaux spéciaux les plus remarquables sont ceux de Schneckenburger, *Ueber den Zweck der Apostelgeschichte*, Bern., 1841; de Baur, *Paulus der Apostel. J.-C.*, 1re édit., Stuttg., 1845; 2e édit., Leipz., 1867; de Zeller, *Die Apostelgeschichte nach ihrem Jnhalt und Ursprung kritisch untersucht*, Stuttg., 1854; de Lekebusch, *Die Composition und Entstehung der Apg.*, Gotha, 1854 (ces deux derniers ont épuisé l'étude philologique et littéraire du livre). James Smith, *Voyage and shipwreck of st Paul*, Lond., 1848. Conybeare et Howsen, *The Life of st Paul*, Lond., 1864 (dans ces deux livres la partie géographique est admirablement traitée). Renan, *Les apôtres*, introduction. Paris, 1867. A. Sabatier.

ADAD [Hadad, Ἀδάδ, Ἀράδ, Ἀδάρ, *Hadad*], divinité syrienne (d'après Macrobe (*Saturn.*, I, 23), le dieu du soleil ; d'après Sanchoniathon : Ἀδώδος, le roi des dieux), dont le nom, ou ses composés, a été porté par plusieurs rois de Syrie (*Nicol. Damasc.*, p. 293) ; l'Ancien Testament

connaît trois Ben-Hadad (fils d'Adad), rois de Damas (voyez ce mot). — Le huitième des douze fils d'Ismaël (Gen. XXV, 30 : Hadar, à corriger d'après 1 Chron. I, 30. — Le quatrième et le huitième roi d'Edom (Gen. XXXVI, 35, 39). — Nom d'un prince de la famille royale d'Edom, qui, ayant échappé au massacre des « mâles de l'Idumée » par Joab, sous le règne de David, se réfugia en Egypte, y fut bien reçu par Pharaon, épousa une princesse du pays, et revint, après la mort de David, pour essayer de recouvrer ses domaines; il fut « un adversaire de Salomon, » guerroya contre Israël et « régna sur la Syrie » (d'après les Septante, plus correctement : « sur l'Idumée »). Le texte 1 Rois XI, 14-25, où ces événements sont racontés, est altéré et présente de graves difficultés d'interprétation (Thenius, *Die BB. der Kœnige*).

ADALBÉRON, archevêque de Reims († 988). Voyez *Reims*.

ADALBERT de Prague. Le Bohême Adalbert (son nom tchèque était Woytech), un des premiers missionnaires chrétiens en Pologne et en Prusse, naquit vers 950, fut élevé dans l'école de la cathédrale de Magdebourg, et nommé en 983 évêque de Prague. Cet évêché, fondé dix ans auparavant par l'empereur Otton Ier, après la conquête de la Bohême, devait servir avant tout à la germanisation du pays ; aussi la position d'Adalbert devint-elle très-difficile. Déjà son prédécesseur, Allemand d'origine, s'était attiré la haine des habitants ; Adalbert lui-même, investi par l'empereur, se croyait obligé à servir les intérêts de son suzerain, mais comme Bohême il ne pouvait se résoudre à trahir ceux de sa nation. Deux fois il essaya, en se retirant à Rome, de se soustraire à une situation qui tourmentait sa conscience, mais chaque fois il dut se soumettre aux ordres de l'archevêque mayençais, qui était alors le métropolitain de Prague. Ce ne fut qu'en 996 qu'il obtint d'être déchargé de ses fonctions et autorisé à se consacrer à l'évangélisation des païens de la Pologne et de la Prusse. Au printemps de 997 il arriva à Dantzig, y prêcha et y baptisa un certain nombre de personnes. Lors d'une tentative qu'il fit bientôt après sur les côtes du Frischhaff, les Prussiens le massacrèrent. Depuis lors il est vénéré comme martyr et apôtre des Slaves.

ADALBERT, archevêque de Brême (1045-1072), ambitieux et dur, plus occupé de politique que de piété, seconda les projets de domination de l'empereur Henri III sur l'Italie et sur les pays du Nord. Il fut investi d'une sorte de patriarcat, indépendant de Rome, sur les douze évêchés d'Allemagne, ainsi que sur ceux du Danemark et des Etats scandinaves. « Grâce à son infatigable activité, dit l'historien Adam, Brême était devenue une seconde Rome, où affluaient les ambassadeurs de tous les peuples du Nord, Islandais, Groenlandais, habitants des Orcades, pour demander des messagers de l'Evangile.» A la mort de Henri III, toute cette domination fondée sur la violence s'écroula, mais pendant la minorité de son fils Henri IV, Adalbert, secondé par l'archevêque de Cologne, arracha la régence aux mains de l'impératrice Agnès d'Aquitaine et gouverna tyranniquement l'Allemagne pendant quatre ans (1062-1066). Une conspiration, ourdie par les ducs de Saxe, les irréconciliables ennemis de l'archevêque de Brême, aux dépens

desquels il n'avait cessé d'agrandir son patrimoine, le renversa et le força de se retirer dans son diocèse.

ADAM [Adâm, Ἀδάμ], nom du premier homme qui fut créé de la poussière de la *terre*, adâmâh (cf. αὐτόχθων et le rapprochement fait par Varron entre *homo-humus*) ; mais cette étymologie, admise évidemment par l'auteur du récit biblique (Gen. II, 7), n'est guère défendable au point de vue philologique. Josèphe renvoie déjà à la racine âdam, *être rouge*, et dit que le premier homme fut ainsi nommé à cause de la couleur rouge de la terre encore vierge (πυῤῥος... τοιαύτη γάρ ἐστιν ἡ παρθένος γῆ καὶ ἀληθινή, *Antiq.*, I, 1, 2); d'autres commentateurs se bornent à en appeler à la couleur rouge du sol de la Palestine. L'explication la plus probable est celle qui regarde le mot *Adam* comme ayant primitivement désigné une race particulière d'hommes (par opposition à d'autres races diversement colorées [cf. Thargoum de Jonathan, Genèse, II, 7 : « Dieu créa l'homme rouge, noir et blanc »]; âdâm est pris au sens collectif Gen. I, 26), et ayant été appliqué plus tard à l'homme en général. Il n'est guère possible de retrouver dans ce mot le sens de « beau, » « bien fait, » que certains critiques ont voulu y voir (cf. Dillman, *Genesis*, p. 62). — Deux récits bibliques bien distincts (Gen. I, 1-II, 3, et II, 4-IV) nous parlent d'Adam et des origines de l'espèce humaine (voyez les articles *Création* et *Histoire primitive de l'humanité d'après la Bible*). D'après le premier, Adam ou plutôt « l'homme » est créé le sixième jour, immédiatement après les animaux qui devront lui être soumis ; la femme est créée en même temps (« Il les créa mâle et femelle, » Gen. I, 27). Suivant le second, Jéhova aurait d'abord créé l'homme (II, 7) qu'il établit dans le jardin d'Eden (v. 8), puis les plantes (v. 9), les animaux (v. 19), enfin la femme qu'il forma d'une côte de l'homme (v. 21, 22). Ayant cédé aux instigations d'Eve et mangé du fruit de l'arbre de la connaiss nce du bien et du mal (Gen. II, 17), Adam se vit chassé par Dieu du jardin d'Eden et fut condamné à manger son pain à la sueur de son front (III, 17-19). Il eut de sa femme trois fils, Caïn, Abel et Seth (IV). Le premier document qui reprend au chap. V, 1-5, nous dit en outre qu'il « engendra des fils et des filles, » vécut neuf cent trente ans, et mourut. — Comme auteur de la chute et aussi comme type de Jésus-Christ (Rom. V, 14), Adam a joué un grand rôle dans le développement de la théologie chrétienne. L'imagination orientale a fait également une large place dans ses légendes à notre premier ancêtre (voyez d'Herbelot, *Bibl. orientale ;* Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum* I, 84, 365, 830 ; II, 417 ; Weil, *Bibl. Legenden der Muselmænner*). A. Carrière.

ADAMITES. 1° Sectaires mentionnés par Epiphane et Théodoret. Suivant Epiphane ils ont eu pour chef un personnage inconnu nommé Adam ; ils ont condamné le mariage, et observé si rigoureusement la chasteté, quoiqu'ils parussent nus dans leurs assemblées religieuses, que toute infraction à cette règle était punie d'une excommunication perpétuelle. Ils ont cru faire revivre ainsi dans leur communauté, appelée par eux paradis terrestre, l'état d'innocence des premiers hommes. Théodoret, au contraire, rapporte qu'ils ont eu pour chef Prodicus, disciple

de Carpocrate, vivant au milieu du deuxième siècle, ce qui ferait des Adamites une branche des Carpocratiens ; et il raconte que Prodicus a également professé le principe de la communauté des femmes que les Carpocratiens, suivant Clément d'Alexandrie, mettaient en pratique dans leurs assemblées religieuses. La contradiction qui existe entre ces deux témoignages, si toutefois celui d'Epiphane mérite créance, ne peut être résolue que si l'on admet qu'ils se rapportent à deux sectes distinctes, dont l'une, gnostique et immorale, aurait existé au deuxième siècle, et l'autre ascétique et extravagante, aurait surgi du temps d'Epiphane, vers la fin du quatrième siècle (Walch, *Historie der Ketzereien*, I, 327. Bayle, *Diction.*, art. *Adamites*). — 2° Sectaires du treizième et du quatorzième siècle, appelés aussi Luciférien, répandus en Autriche, en Bohême, dans le Brandebourg et jusque dans les pays du Rhin, et formant une branche des Cathares. Ils enseignaient que Lucifer, le créateur de la terre, avait été injustement chassé du ciel, qu'il y remonterait un jour et en chasserait à son tour l'archange Michel et ses compagnons, et qu'alors les adorateurs de Lucifer seront seuls sauvés et règneront avec lui. Ils rejetaient l'Eglise et ses sacrements, surtout celui du mariage, et se livraient à tous les excès que peut engendrer le culte du dieu de la matière. « Nous pouvons impunément pécher, disaient-ils ; ceux qui vont nus comme Adam et Eve, et satisfont leurs passions, font bien. » La secte avait à sa tête douze ministres ou apôtres, qui communiquaient avec les démons (Schmidt, *Hist. des Cathares*, Paris, 1849, I, 138 ss.). — 3° Sectaires de la Bohême au quinzième siècle, appelés aussi Picards par le peuple, ce qui n'est sans doute qu'une forme corrompue du mot Béghards. La secte a été fondée probablement par des Béghards hérétiques ou Frères du libre esprit, chassés de l'Allemagne et des Pays-Bas par la persécution. Elle avait à sa tête un patriarche qu'on appelait Adam, Fils de Dieu ou Père, et une femme qui portait le titre de mère de Dieu. La communauté des femmes la plus entière régnait parmi ces hérétiques. L'homme présentait la femme de son choix au patriarche de la secte, en disant : « Mon esprit s'est échauffé pour celle-ci » ; à quoi le patriarche répondait : « Allez, croissez, multipliez ! » De plus, ils considéraient la nudité, surtout pendant les cérémonies du culte, comme le signe extérieur de la perfection morale : « Nous n'avons pas, comme Adam et Eve, trangressé la loi de Dieu, disaient-ils ; nous vivons dans l'état d'innocence des premiers hommes avant la chute. Quiconque fait usage d'habits, ne possède point la liberté. » En outre, ils n'admettaient pas la présence réelle dans la sainte Cène, et niaient toute supériorité des prêtres sur les laïques. Etablis dans une île de la Luschnitz, ils dérobèrent pendant quelque temps leurs excès aux yeux des populations. Un jour, pris du désir de s'enrichir par le pillage, ils allèrent porter la désolation dans les villages environnants. Ziska, informé de ce fait, marcha contre eux en décembre 1421 ; il les força dans leur île, et passa au fil de l'épée tous ceux d'entre eux qu'il prit en ce jour. D'autres, saisis plus tard, marchèrent au supplice en riant et en chantant, disant qu'ils ne tarderaient pas à vivre au sein de la félicité divine

(Beausobre, *Dissert. sur les Adamites*, chez Lenfant, *Hist. de la guerre des Hussites*, etc., II, 110 ; et mon *Hist. du panthéisme popul.*, Paris, 1875, p. 116). — 4° Petite secte anabaptiste d'Amsterdam, composée de sept hommes et de plusieurs femmes, ayant pour prophète un certain Dietrich le Tailleur, un visionnaire dont les prédications apocalyptiques, entremêlées de descriptions du ciel et de l'enfer, exerçaient une puissante fascination sur l'esprit exalté de ses auditeurs. Le 12 février 1535, le prophète parut dans l'assemblée armé d'un casque, d'une cuirasse et d'une épée, prêcha et pria quatre heures durant, puis se dépouilla de ses armes et de ses vêtements et les jeta au feu, en invitant les autres membres de la secte à faire de même, affirmant que c'était un sacrifice agréable à Dieu de jeter au feu tout ce qui est terrestre pour n'être plus revêtu que de vertus célestes. Puis, après quelques moments d'irrésolution, tous ces fanatiques sortirent de la maison et se mirent à parcourir les rues en criant : « Malheur ! la vengeance divine ! » Arrêtés immédiatement par les bourgeois, ils refusèrent les habits qu'on leur offrait, en disant : « Il faut que la vérité soit nue. » Peu de jours après, ils subirent le dernier supplice (Bayle, *Diction.*, art. *Picards*, note B). A. Jundt.

ADELBERT, chef du clergé frank à la cour de Carloman, fils de Charles Martel. En possession d'une grande popularité, il s'était fait consacrer évêque d'une manière irrégulière et sans avoir de diocèse. Son histoire ne nous est connue que par les récits et les documents produits par son implacable adversaire Boniface, l'apôtre de la Germanie, dont il paraît avoir contrecarré les plans ambitieux. Il est accusé d'une part d'avoir, sous l'empire d'un spiritualisme exagéré, défendu les pèlerinages à Rome, blâmé la pratique du jeûne, interdit la consécration des églises sur les noms des apôtres et des martyrs et recommandé au peuple la célébration du culte en plein air, dans les champs et auprès des sources. D'autre part, Adelbert aurait exploité la crédulité du peuple par les supercheries les plus grossières, prétendant guérir les malades par l'attouchement de reliques que lui auraient apportées les anges, exhibant une lettre écrite par Jésus-Christ lui-même et tombée du ciel entre ses mains, etc. Il est difficile de démêler la vérité au milieu de ces accusations contradictoires. Boniface eut quelque peine à faire condamner celui qu'il considérait comme son plus dangereux adversaire, tant le crédit dont jouissait l'évêque frank était considérable. Ce ne fut qu'avec l'avénement de Pépin le Bref, qui avait intérêt à ménager la cour de Rome, que la sentence du synode de Soissons (744), confirmée par le concile tenu à Rome (745), put être exécutée. D'après une tradition conservée dans l'église de Mayence, Adelbert, à la suite d'une controverse publique avec Boniface, aurait été enfermé dans le couvent de Fulda et, après s'en être évadé et avoir erré misérablement sur les bords du Rhin, aurait trouvé la mort par la main d'un porcher.

ADÉODAT fut pape de 672 à 676. Il était Romain et avait été moine à Saint-Erasme. Sa vie, attribuée à Anastase (Muratori, *Script. rer. Ital.*, III, 1, p. 141 ss.), nous apprend qu'il fut un homme doux. On

l'appelle quelquefois Adéodat II, pour le distinguer du pape Deusdedit.

ADHÉMAR de Monteil, évêque du Puy, dirigea la première croisade en qualité de légat du pape, prêcha, par sa parole et son exemple, l'union entre les chefs, la constance au milieu des fatigues et des périls et la pratique des vertus chrétiennes. Il mourut à Antioche en 1098.

ADHÉMAR (D'), famille de gentilshommes languedociens qui en 1536 étaient encore de petits tenanciers de l'église cathédrale d'Uzès, mais, dès la fin du siècle, fortement attachée aux principes de la Réforme, elle s'est peu à peu élevée au premier rang dans sa province où elle est aujourd'hui l'une des plus considérables et des plus fidèles protestantes. On cite particulièrement le comte Claude d'Adhémar qui fut arrêté au milieu de la nuit, en 1751, pour avoir fait baptiser ses deux fils au désert, et qui écrivait à l'intendant par lequel il était retenu en prison qu'un honnête homme, un bon citoyen, un fidèle sujet lui avait paru devoir vivre sans rien craindre, mais que puisqu'il s'était trompé, il invoquait ardemment « le grand scrutateur des cœurs, afin qu'il touche celui de notre auguste monarque en faveur des infortunés protestants. » L'intendant se récria sur « le ton fanatique » de tels sentiments. Mais il n'eut pas le dernier mot, car M. d'Adhémar lui répondit que si porter l'amour du prince et de la patrie au point de préférer le triste état de protestant en France à celui de feld-maréchal dans le pays étranger constituait le fanatisme, il en était atteint au suprême degré. Plusieurs de ses parents, en effet, occupèrent de hautes fonctions au service de l'Allemagne, mais le foyer de la famille est resté bien français.

ADIAPHORA (du grec ἀδιάφορος, indifférent). Les stoïciens, mettant le bien uniquement dans la volonté et l'action, regardaient tout le reste comme n'ayant en soi aucune valeur morale. Selon eux, la richesse, la bonne renommée, le pouvoir, la durée, la santé même, tous les objets extérieurs sur lesquels pouvaient se porter l'action de l'homme, n'étaient, à les considérer en eux-mêmes, ni bons ni mauvais. Parmi ces choses, il y en avait que le sage était libre de préférer comme étant plus rapprochées du véritable bien et pouvant servir davantage à le réaliser, mais aucune ne méritait proprement le nom de bien ; quelquefois moyens, jamais but, toutes formaient la classe nombreuse des choses en soi indifférentes, *adiaphora* (V. Ritter, *Hist. de la philos.*, 1re part., vol. III, p. 325-326, 350; Ravaisson, *Essai sur le stoïcisme*, p. 48-53). — Ce terme a joué un grand rôle dans certaines controverses parmi les protestants d'Allemagne. En 1548, Mélanchthon et quelques autres, trouvant que l'intérim impérial d'Augsbourg demandait aux évangéliques des concessions exagérées, proposèrent comme *modus vivendi* entre catholiques et luthériens ce qu'on appela l'intérim de Leipzig. On y acceptait la juridiction des évêques, la confirmation, l'extrême-onction, les cierges, les jeûnes, les fêtes, même celle du corps du Christ, presque tout l'ancien canon de la messe : c'étaient, disait-on, autant d'*adiaphora*, de choses extérieures et indifférentes auxquelles il était permis de se

soumettre pour conserver la paix et l'unité de l'Eglise. Cette condescendance parut à plusieurs excessive, et une polémique assez animée s'éleva. Elle se poursuivit, même après la paix de religion d'Augsbourg, jusqu'au moment où la Formule de concorde (1580) imposa sur ce point comme sur d'autres ses déclarations conciliatrices. Ce symbole reconnut que les cérémonies et les usages ecclésiastiques, n'étant pas ordonnés par l'Ecriture, sont laissés à la liberté des Eglises, pourvu que la vraie doctrine reste sauve : ce sont des *adiaphora* dans certaines limites qu'on ne saurait déterminer à l'avance pour tous les cas. Mais on ajouta que, dans les temps de persécution où l'on demande des fidèles un témoignage ferme et non équivoque, il ne faut pas céder aux ennemis de l'Evangile, même dans les choses indifférentes (*Conc. Form.* art. X, *de ceremoniis ecclesiasticis quæ vulgo adiaphora vocantur*). — Deux siècles plus tard, toujours en Allemagne, s'éleva un nouveau débat sur les *adiaphora*, mais dans un tout autre domaine. Ce fut Spener, l'auteur du mouvement religieux connu sous le nom de piétisme, qui le provoqua. Dans son dessein de réagir contre la légèreté des mœurs de son temps, il condamna toute une série de délassements et d'habitudes qu'il jugeait incompatibles avec le sérieux de la vie chrétienne, la danse, par exemple, le jeu de cartes, le théâtre, le luxe de la table ou de la toilette, etc. (*Theol. Bedenken*, 4 vol. 1700-1712 ; *Letzte Theol. Bed.*, 3 vol., 1711). Une quantité de livres ou de brochures s'échangèrent entre les piétistes qui étaient les rigoristes de l'époque et les orthodoxes qui en étaient les relâchés. On peut en voir l'indication dans Walch, *Einleitung in die Relig. Streit. der Luth. Kirche*, V, p. 821-841. Des polémiques de détail se dégagea une question générale : Y a-t-il des actions moralement indifférentes, qui ne soient ni commandées ni défendues ? Les piétistes le niaient. Les orthodoxes l'affirmaient. Cette question n'est point encore vidée : la discussion se continue avec moins de passion et plus de science entre les moralistes de nos jours, et l'on rencontre parmi les champions de l'une ou de l'autre thèse quelques-uns des plus grands noms de la philosophie ou de la théologie. Non que personne soutienne aujourd'hui qu'il puisse y avoir, dans la vie chrétienne, une seule action indifférente, c'est-à-dire sans caractère moral, par conséquent sans aucun rapport avec la volonté de Dieu et avec la sainte vocation du croyant. Tout le monde s'accorde à nier l'*adiaphoron* ainsi entendu. Mais il est certaines actions qui, si le chrétien s'y décide, devront être accomplies par lui sous le regard de Dieu, mais qui ne s'imposent pas à sa conscience comme des devoirs, et qu'il se sent libre de faire ou de ne pas faire. On ne dit pas qu'elles soient indifférentes ; on dit qu'elles sont simplement permises. Telle est l'opinion de Chalibæus (*System der spekulativen Ethik*, 1850, vol. I, p. 279-285), de Rothe (*Theol. Ethik*, 1870, vol. III, § 811), de Palmer (*Moral des Christenthums*, 206-329 ; *Jahrb. f. Deutsche Theol.* 1860, p. 476-483 ; 1869, p. 698-705), de Martensen (*Christl. Ethik. Allg. Theil*, 1871, p. 579-582), de Wuttke (*Handbuch d. Christl. Sittenlehre*, 1875, vol. I, p. 322-329), etc. Ces partisans du « simplement permis » ont grand'peine à définir ce qui proprement le constitue ; il est impossible de résumer ici leurs conceptions et leurs arguments

qui sont loin de concorder. Mais une même préoccupation leur est commune : vouloir, pensent-ils, que le chrétien n'agisse jamais que sur un commandement exprès de Dieu ou de sa conscience, ce serait détruire en lui toute spontanéité, tout élan, et le jeter dans des scrupules sans fin ; en fait, telle promenade, telle lecture, tel exercice ou telle jouissance esthétique (musique, peinture, poésie), ne sont pas des devoirs positifs, mais simplement des libertés permises au chrétien, à la seule condition qu'il en use chrétiennement (1 Tim. IV, 4). Palmer fait remarquer que l'héroïsme n'est pas commandé. Au contraire, Fichte (vol. IV de ses œuvres, *System d. Sittenlehre*, p. 155 ss., 264 ss.), Schleiermacher (vol. I de ses œuvres, *Kritik d. bisher. Sittenlehre*, p. 133-136, surtout *Ueber den Begriff d. Erlaubten, Philos. und vermisch. Schriften*, II, p. 418-445), Wirth (*System d. spek. Ethik*, I, p. 116), Harless (*Christl. Ethik*, 5e édit. p. 160), Kœstlin (*Jahrb. f. Deutsche Theol.*, 1869, *Studien ueber das Sittengesetz*, p. 464-527), etc., soutiennent que tout dans la vie morale doit se ramener à la volonté de Dieu, au devoir ; et que l'action qui ne pourrait se justifier que par la libre préférence de l'agent devrait être considérée par lui non pas comme permise mais comme défendue. Ils accusent l'opinion contraire de mener tout droit à la dangereuse distinction des « *præcepta et consilia* » en morale, et aux œuvres surérogatoires. Il est bon de remarquer que si les derniers excluent absolument de leur système de morale la catégorie du « simplement permis, » ils n'excluent pas, en général, de la vie morale les actions que l'on prétend ranger sous ce chef ; ils s'efforcent seulement de les rattacher à quelque grand devoir. En quoi, ils arrivent plus ou moins à se rencontrer avec leurs adversaires ; car, ceux-ci, tout en maintenant le « simplement permis » dans la théorie, n'en affirment pas moins que le chrétien ne saurait s'y livrer que sous le regard de Dieu, et, en quelque manière pour le servir, ce qui est bien près de le faire par devoir. On comprend du reste que, descendue sur le terrain de la pratique et des détails, la discussion tombe aisément dans la casuistique comme au temps de Spener : il s'agit de savoir jusqu'à quel point et par quelles raisons un homme sérieux, un chrétien peut légitimer devant sa conscience la danse, le jeu, les soirées, l'usage du tabac, le luxe, etc. En résumé, saint Paul a posé le vrai principe (1 Cor. X, 31). Plus le chrétien avance dans son développement moral et religieux, plus sa vie est pénétrée jusque dans ses derniers détails de l'esprit du Christ et consacrée à Dieu ; plus aussi, il sent, selon un mot du grand apôtre, que tout lui est permis, et, dans le même temps, moins il est porté vers ce qui n'édifie ni ses frères ni lui même (Tite I, 15; 1 Cor. X, 23. Cf. 1 Cor. VI, 12). La perfection suprême des enfants de Dieu, c'est Dieu tout en eux et eux tout en Dieu : c'est aussi leur glorieuse liberté. CHARLES BOIS.

ADON, de Vienne. Originaire d'une famille noble du diocèse de Sens, il fut d'abord moine, successivement dans les couvents de Ferrières et de Prüm, célèbres alors pour leurs tendances littéraires. De retour d'un voyage en Italie, il fut nommé en 859 archevêque de Vienne ; il mourut en 874, après avoir aidé, sous les papes Nicolas Ier et Adrien II, à conso-

lider en France l'autorité pontificale. Dans ses loisirs il s'était occupé d'études historiques; il avait écrit les vies de quelques saints, refait et complété le martyrologe de Bède le Vénérable, et compilé une chronique depuis l'origine du monde jusqu'à Charles-le-Chauve; le fond de cet ouvrage est emprunté à la chronique de Bède et aux autres sources dont on disposait alors Paul Orose, Isidore de Séville, les Annales dites de Lorsch (*Annales Laurissenses*) avec la continuation d'Eginhard, etc. Dans la période chrétienne, l'idée dominante de l'auteur est celle de l'unité et de la continuité de l'empire romain; à l'impératrice Irène se rattachent aussitôt Charlemagne et ses successeurs; mais au-dessus de l'empire est la papauté. — La meilleure édition du *Martyrologium* est encore celle que donna Héribert de Roswey à la suite du *Martyrologium romanum*, Anvers, 1613; Paris, 1645, in-f°. Le *Chronicon de sex ætatibus mundi* a été imprimé plusieurs fois, par exemple dans la *Bibl. Patrum maxima*, t. XVI, p. 768, ss. Voy. *Hist. litt. de la France*, t. V, p. 469 ss.

ADONAI, un des noms de la divinité dans l'Ancien Testament. Le sens étymologique de cette appellation est « mon Seigneur, » plus exactement « ma Seigneurie » (pluriel d'abstraction); mais la valeur du suffixe pronominal s'étant peu à peu affaiblie (comme dans le français *Monsieur*), Adonaï n'a plus signifié que « le Seigneur. » Dieu prend lui-même ce nom (Esaïe VIII, 7), qui est toutefois employé de préférence dans le discours direct et les formules précatives. Les Juifs prononcent *Adonaï* le tétragramme ineffable YHWH; et, pour indiquer cette lecture, les masorèthes ont combiné les voyelles du premier mot avec les consonnes du second. La prononciation *Jehovah*, résultant de cette combinaison, est donc un véritable barbarisme qui n'a jamais été admis par les Juifs, et date seulement, parmi les chrétiens, de la première moitié du seizième siècle (voyez *Jéhova*). — Le mot *Adôn*, avec le suffixe pronominal *Adoni* (d'où le grec Ἄδωνις), signifiant « Seigneur, » « mon Seigneur, » précède souvent les noms de divinités sur les monuments phéniciens, et désigne même une divinité particulière.

ADONIAS ['Adôniyâh, 'Adôniyâhou, Ἀδωνίας], fils de David et de Hagguît, né à Hébron, le quatrième dans l'ordre de primogéniture, et par conséquent l'héritier présomptif après la mort de ses trois aînés (1 Sam. III, 4). Vers la fin du règne de David, il afficha hautement ses prétentions à la couronne et fut soutenu par quelques grands personnages (Abiathar, Joab); mais le grand-prêtre Tsadok, le prophète Nathan et les guerriers de David appuyèrent le vieux roi qui avait promis à Bethsabée que son fils Salomon lui succéderait. La tentative d'Adonias échoua et lui fut pardonnée (1 Rois I, 5-53). Il recommença, après la mort de David, en demandant en mariage une concubine royale, Abisaï, comme pour affirmer ses droits au trône. Salomon entra alors dans une violente colère et fit tuer son frère (1 Rois II, 13-25). Abiathar fut destitué et Joab mis à mort (1 Rois II, 26-35). Si Salomon ne montra point autant de clémence que son père, peut-être fut-il plus politique.

ADOPTIANISME, nom donné à la doctrine préconisée au huitième siècle en Espagne, d'après laquelle Jésus homme aurait été fils de Dieu, non par nature, mais par adoption. Quelques phrases de la liturgie mozarabique et l'influence persistante des tendances ariennes dans l'Espagne soumise à la domination maure expliquent la localisation de la doctrine adoptienne dans ce pays, ainsi que cette controverse qu'on peut considérer comme le dernier écho du grand conflit de l'arianisme. Ce fut en tout cas une renaissance du nestorianisme condamné en 451 par le concile de Chalcédoine, qui décréta l'unité de la personne du Christ en stipulant en même temps la dualité de sa nature divine et de sa nature humaine. Au huitième siècle, Elipand, archevêque de Tolède, et Félix, évêque d'Urgel, enseignèrent que le Christ, en tant que Dieu, était en effet Dieu *ex natura*, mais qu'en tant qu'homme, il était fils *adopté* de Dieu, *unigenitus in natura*, *primogenitus in adoptione et gratia*. La querelle s'échauffant en Espagne, Charlemagne crut devoir intervenir. Le siége d'Urgel faisait partie de l'empire frank, tandis que le diocèse de Tolède obéissait politiquement aux rois maures. Félix fut individuellement condamné à Ratisbonne (792), puis à Rome, se rétracta et l'adoptianisme fut absolument rejeté par le concile de Francfort en 794, comme contraire au dogme de l'unité de la personne du Christ, qui s'est fait homme *assumptione* et non *adoptione carnis*. Alcuin se distingua surtout dans cette controverse par l'habileté subtile de son argumentation et l'âpreté de sa polémique. Au concile d'Aix-la-Chapelle en 799, Alcuin décida Félix à se rétracter définitivement, mais Elipand repoussa toute proposition de ce genre et sous la protection musulmane put défier toute mesure de coercition. Félix fut relégué à Lyon et mis sous la surveillance de l'archevêque Leidrad. Il y mourut en 816 ou 818, laissant quelques écrits qui autorisent à penser que ses rétractations avaient été imposées plus que consenties. Du reste l'adoptianisme ne survécut pas à ses patrons espagnols. On doit toutefois signaler les sympathies que professèrent pour cette doctrine au dix-septième siècle le jésuite Vasquez et le théologien protestant Calixte. Il y eut enfin au dix-huitième siècle une curieuse querelle entre P. Constant, éditeur des écrits de saint Hilaire, et le jésuite Germonius qui, en 1707, fit falsifier un manuscrit du Vatican des ouvrages de ce père à l'endroit où celui-ci s'énonce d'une manière dont les adoptiens pouvaient tirer avantage. — Pour l'histoire de l'adoptianisme, outre les histoires générales de l'Eglise et des dogmes, il faut surtout consulter l'*Historia Adoptianorum* de Walch, Gœtt., 1755, et l'*Histoire des Hérésies* du même, IX, 667. A. Réville.

ADOPTION (des enfants de Dieu). I. Ce mot de la langue juridique, transporté par saint Paul dans la langue religieuse, ne se trouve que dans les épîtres aux Romains (VIII, 15, 23), aux Galates (IV, 5) et aux Ephésiens (I, 5); mais le fait que ce mot exprime, savoir la qualité d'enfant de Dieu attribuée aux chrétiens, est fréquemment rappelé dans le Nouveau Testament, en particulier dans les écrits de saint Jean. Ce terme désigne soit l'acte de souveraine miséricorde par lequel Dieu reconnaît pour ses enfants ceux qui ne l'étaient point par nature

(cf. Exode II, 10), soit l'état de ceux qui ont été les objets de cette grâce. Le terme original que nos versions ont rendu par « adoption » (υἱοθεσία de υἱός, τιθήμι) renferme ces deux sens. Saint Paul, en l'employant, a principalement en vue le second : la position nouvelle dans laquelle se trouvent placés vis-à-vis de Dieu ceux qu'il a adoptés pour ses enfants, leur *filialité*. Celle-ci n'a été réalisée dans sa vérité absolue qu'en Jésus-Christ qui est « le propre fils de Dieu » (Rom. VIII, 32; Jean III, 16), non par adoption seulement (voy. : *Adoptianisme*); mais, dans un sens relatif, il y a, sur la terre, grâce à l'adoption divine, des enfants de Dieu ou, comme les appelle plusieurs fois l'Ecriture, des « fils de Dieu » (Matth. V, 9, 45; Luc VI, 35; XX, 36; 2 Cor. VI, 18). Dans une acception générale, tous les hommes sont des enfants de Dieu, puisqu'il est le Père du genre humain (Matth. XXIII, 9), mais le péché ayant rompu ce lien primitif entre l'homme et Dieu et fait de nous « des enfants de colère » (Ephés. II, 3), c'est désormais par un acte spontané de la grâce divine, par l'adoption seule, que nous sommes remis en possession du titre et des priviléges d'enfants de Dieu; « les enfants de la chair » ne peuvent y prétendre (Rom. IX, 8). Déjà dans l'ancienne alliance, tout un peuple avait été adopté de Dieu, comme son peuple particulier (Exode XIX, 5); c'est à Israël qu'appartient « l'adoption » laquelle fut, à son tour, la garantie des autres faveurs de Dieu, à son égard : la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses (Rom. IX, 4). « Israël est mon fils, mon premier-né », dit l'Eternel (Exode IV, 22). « J'ai appelé mon fils hors d'Egypte » (Osée XI, 1). De son côté, le peuple s'écrie : « C'est toi, Eternel, qui es notre Père » (Esaïe LXIII, 16). Seulement, dans l'Ancien Testament, c'est la nation entière qui reçoit le nom de fils de Dieu, et qui en exerce les sublimes prérogatives. Le moment vint où, sorti de l'âge de tutelle et de l'économie préparatoire, tout homme devait se sentir vis-à-vis de Dieu, à la condition de la foi, dans un rapport de filialité personnelle. A tous les croyants « a été donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (Jean I, 12). C'est là le fait chrétien, tel qu'on peut le saisir dans le cœur de l'homme. — Il nous reste à voir comment s'opère cette adoption et quels en sont les caractères. — II. *a*) La cause première de l'adoption des enfants de Dieu est dans sa volonté miséricordieuse. De tous les témoignages de l'amour de Dieu, c'est pour saint Jean le plus éclatant (1 Jean III, 1). En effet, cet acte divin consiste non dans une déclaration légale, ou dans le don fait aux chrétiens d'un nom nouveau, mais dans une vie nouvelle, c'est-à-dire des facultés nouvelles et des forces nouvelles que Dieu leur communique réellement, par grâce (Jacques I, 18); ils sont nés, non du sang ou de la volonté de la chair, mais *de Dieu* (expression propre à saint Jean : Jean I, 13; 1 Jean II, 29; III, 9; IV, 7; V, 1, 4, 18) et par conséquent « d'en haut » (ἄνωθεν. Jean III, 3). L'adoption est donc, de la part de Dieu, un enfantement spirituel véritable; il fait de nous des enfants, puis nous traite comme tels. Tout ce qu'ils sont, les enfants de Dieu le doivent donc à l'amour tout-puissant de leur Père céleste (Tite III, 4-7). De cette gratuité absolue de l'adoption divine, plusieurs symboles de l'Eglise réformée concluent à son

inamissibilité : « *Ex immutabili electionis proposito Deus suos non eo usque prolabi sinit ut gratia adoptionis excidant* » (*Can. Syn. Dordrecht*, v. 6). *b*) C'est en Christ que Dieu adopte ses enfants, car c'est en lui que sont pardonnés leurs péchés qui s'élevaient, comme une barrière, entre eux et lui. L'adoption a donc pour condition (non pour cause) la foi en Jésus-Christ (Gal. III, 26). Quand le pécheur a été justifié par la foi, c'est-à-dire déchargé de l'accusation portée contre lui par ses œuvres, et de la crainte de la condamnation que ces œuvres avaient méritée, Dieu l'admet dans sa famille (2 Cor. VI, 18) (voy. l'art. *Justification*). Le baptême est le signe extérieur de cette adoption divine. *c*) Enfin, la garantie de l'adoption, inséparable de cette adoption même, c'est le témoignage intérieur de l'Esprit de Dieu, appelé l'esprit d'adoption, ou l'esprit filial (Rom. VIII, 15). « Parce que vous êtes fils (fils adoptifs), Dieu a envoyé l'esprit de son Fils dans vos cœurs, lequel crie abba, Père » (Gal. IV, 6). Les fils de Dieu sont « tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu. C'est cet Esprit qui rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (Rom. VIII, 14-16). — III. Les caractères de la filialité peuvent se ramener aux suivants : *a*) *La paix*. Elle est entretenue dans le cœur des enfants de Dieu en dépit des épreuves et des secousses de la vie, par l'assurance inébranlable de l'amour de leur Père céleste (Rom. VIII, 31-39). Tous les événements de la vie leur sont un témoignage de cet amour. « Les bénéfices que les fidèles reçoivent journellement de la main de Dieu proviennent de son adoption secrète » (Calvin, *Instit.*, III, 24,4). De même, les afflictions sont pour eux des avertissements paternels de la part de Celui « qui les traite comme ses enfants, car quel est l'enfant que son père ne châtie pas? » (Hébr. XII, 5-11). *b*) *L'amour pour Dieu*. Il se montre par l'ardent désir d'entrer avec Dieu dans une communion toujours plus intime de sentiments et de volonté, de ne point toucher à ce qui est impur (2 Cor. VI, 17, 18), de tendre à la perfection, parce que notre Père céleste est parfait (Matth. V, 48), en un mot « d'être ses imitateurs » (Ephés. V, 1), comme un fils respectueux et dévoué cherche à marcher sur les traces de son père. *c*) *La liberté*. Celle-ci n'est pas seulement promise dans l'avenir; elle est réalisée dans le cœur de l'enfant de Dieu : « Tu n'es plus esclave, mais fils » (Gal. IV, 6). L'âge de l'enfance qui est un temps d'esclavage (Gal. IV, 3) a fait place à l'âge de la majorité. Ceux que Dieu a adoptés pour ses fils ont secoué le joug provisoire, bien que salutaire, des tuteurs et des régisseurs (Gal. IV, 1, 2). Ils sont affranchis du péché et de la mort (Rom. VIII, 2) en même temps que de la loi, et ont désormais un libre accès auprès du Père (Ephés. II, 18). Toute crainte a disparu (Rom. VIII, 15). « Si nous sommes enfants de Dieu, dit Calvin, il nous induit et pousse par son Saint-Esprit à nous retirer familièrement à lui, comme à notre Père. » *d*) *L'espérance*. Bien que le chrétien soit dès à présent un enfant de Dieu, ce qu'il sera n'a pas encore été manifesté (1 Jean III, 2). Il a devant lui un héritage de pardon, de justice et de vie éternelle; parce qu'il est enfant, il est aussi héritier de son Père céleste (Rom. VIII, 17). Cet héritage du salut, impérissable et sans tache (1 Pierre I, 4), il le possède virtuellement,

dès ici-bas, mais il n'a encore que les prémices de l'esprit; il attend avec confiance la pleine réalisation de ses prérogatives filiales (Rom. VIII, 23) et le moment où toutes choses seront à lui, en qualité de fils, les choses futures, aussi bien que les choses présentes (1 Cor. III, 22). « Celui qui vaincra héritera ces choses. Je serai son Dieu et il sera mon fils » (Apoc. XXI, 7). Ce sera le dernier mot de l'adoption divine.

J. Monod.

ADORATION, acte par lequel on rend à Dieu l'hommage qui lui est dû. Le mot latin qui a passé dans notre langue (*adoratio*) paraît dérivé de *ad* et *os* (*oris*) = bouche, la marque du plus profond respect dans l'antiquité consistant à rapprocher la main de la bouche, pour jeter un baiser. Job affirme « que son cœur ne s'est jamais laissé séduire jusqu'à adresser les baisers de sa bouche à de fausses divinités » (Job XXXI, 26-28). On lit dans un Psaume : « Baisez le fils (c'est-à-dire rendez-lui hommage), de peur qu'il ne s'irrite » (Ps. II, 12; cf. 1 Rois XIX, 18; Osée XIII, 2). L'adoration répond à un besoin de l'âme, indéfinissable, mais indestructible, celui de nous abaisser dans le sentiment de notre dépendance et de nos fautes en présence du Dieu souverain, notre juge, de célébrer ses perfections et ses bienfaits, de nous affranchir des liens terrestres pour entrer en communion avec Dieu et nous plonger dans la contemplation momentanée de sa grandeur infinie enfin de tout consacrer et de nous donner nous-mêmes à celui auquel tout appartient (Michée VI, 6). Les caractères essentiels de l'adoration sont la vénération et l'amour. Son contraire, c'est l'esprit profane. Elle est à la base de la religion et répond au besoin le plus intime et le plus noble de l'homme; le propre de l'homme c'est d'être capable d'adoration. Elle précède tout dogme, toute Eglise, tout culte, toute bonne œuvre. Dans les Psaumes, dont un grand nombre sont des cantiques d'adoration, la nature entière est fréquemment invitée à s'associer à l'adoration du psalmiste (Ps. CXLVIII, etc.). Esaïe décrit une scène d'adoration céleste à laquelle il assista dans une vision (Esaïe VI, 1-II; cf. Hébr. I, 6). La vie du ciel consiste, sans doute, dans une adoration active et parfaite (Apoc. V, 14; VII, 11, 12). — *Dieu* seul doit être adoré (Matth. IV, 10; Exode XX, 3; XXXIV, 14), et Dieu étant esprit, cette adoration doit être spirituelle (Jean IV, 23). Toute adoration qui n'a pas Dieu pour objet est un acte d'idolâtrie (voy. ce mot). L'idolâtrie était le plus grand crime religieux que pût commettre le peuple d'Israël, puisqu'il est la rupture même de l'alliance conclue entre Dieu et lui (Deut. XIII; XIV, 2. Voyez encore l'adoration du veau d'or, Exode XXXII, 8; les constantes dénonciations des prophètes contre ce crime, Esaïe XLII, 17; Osée XIII, 2, etc.; la description pleine d'ironie de la fabrication des idoles, Esaïe XLIV, 8-20). Dans la troisième tentation de Jésus, celle où se concentra tout l'effort du tentateur, Satan cherche à détourner sur lui-même, en échange des richesses du monde, l'adoration due à Dieu (Matth. IV, 8, 9). Si *Jésus-Christ* est adoré, c'est parce que « Dieu est en lui » (2 Cor. V, 19; Matth. I, 23) ou parce que « le Père l'a souverainement élevé » (Phil. II, 9-11; Jean V, 23). Exemples d'adoration rendue à Jésus-Christ : les mages (Matth. II, 2-11); un

lépreux (VIII, 2); les disciples (XIV, 33); une pécheresse (Luc VII, 36-50); la sœur de Lazare (Jean XII, 1-8); Thomas (XX, 28); les témoins de l'ascension (Luc XXIV, 52); Etienne (Actes VII, 59). L'Eglise catholique-romaine adore l'*hostie*, parce qu'elle croit à la présence réelle de Jésus-Christ dans les espèces de la sainte cène. Dans la cérémonie de la messe, le prêtre, après avoir consacré l'hostie, fléchit le genou devant elle, puis la présente au peuple (élévation) qui se prosterne à son tour (adoration). Cette adoration du Saint-Sacrement fut introduite dans l'Eglise par le pape Honorius III, en 1217. Ainsi s'explique aussi la génuflexion du peuple dans les rues, quand passe le Saint-Sacrement. Les *saints* et particulièrement la *Vierge* sont aussi les objets de l'adoration des fidèles dans l'Eglise romaine. Néanmoins ses docteurs, depuis Thomas d'Aquin, distinguent cette adoration, appelée culte de dulie (honneurs divins), de celle rendue à Dieu, à laquelle est réservé le nom de culte de latrie (adoration proprement dite). On appelle culte d'hyperdulie les hommages rendus à la Vierge. Celle-ci est l'objet d'une dévotion spéciale appelée « l'adoration perpétuelle, » pratiquée par certaines congrégations dont les membres se succèdent pour adresser à Marie des prières qui ne sont jamais interrompues. Les *papes*, après leur élection, reçoivent l'hommage des cardinaux dans une cérémonie appelée l'adoration. L'adoration de la *croix* est une cérémonie qui se pratique dans l'Eglise romaine le vendredi saint. Les *images* et les *reliques* peuvent aussi devenir des sujets d'adoration (voy. ces mots). La forme de l'adoration varie suivant les époques et les pays. Son expression naturelle est la prière et le cantique, quelquefois un silence religieux, comme chez les Quakers (« Que toute créature, en ta sainte présence, s'impose le silence, et laisse agir ta voix! » Corneille). Les signes de l'adoration sont tantôt le prosternement, comme chez les Orientaux, tantôt la génuflexion (Jésus: Luc XXII, 41; saint Paul: Actes XX, 36), tantôt les mains levées vers le ciel (Esaïe I, 15; 1 Tim. II, 8). Moïse (Exode III, 5) et Josué (Josué V, 15) ôtent leurs chaussures, comme marque de respect devant Dieu. Jacob mourant adora Dieu, en s'appuyant sur son bâton (Hébr. XI, 21; Gen. XLVII, 31). Quelles que soient les formes, l'essentiel est qu'elles expriment des sentiments de l'âme. Il n'y a d'adoration réelle que s'il y a recueillement et componction intérieure. Dans un grand nombre d'Eglises, la place faite à l'adoration, dans le culte, est manifestement insuffisante et bien différente de celle que lui avait faite l'Eglise des premiers siècles. Cette place, il importe de la lui rendre et de trouver pour l'adoration chrétienne une forme vraie qui se tienne à égale distance du ritualisme catholique et de la froideur du puritanisme (voyez l'article *Culte*). J. Monod.

ADRAMELECH [Adrammèlèk, Ἀδραμέλεχ], fils et meurtrier de Sennachérib, roi d'Assyrie, que lui et son frère Saresser assassinèrent dans le temple de Nisroch (2 Rois XIX, 37; Esaïe XXXVII, 38), au retour de sa désastreuse expédition de Jérusalem. Adramélech ne put réussir à se faire proclamer roi et se réfugia en Arménie (Maspéro, *Histoire anc. des peuples de l'Orient*, p. 422). — Nom d'une divinité

assyrienne dont le culte fut apporté à Samarie par les habitants de Sepharvaïm (2 Rois XVII, 31). Voy. *Samarie.*

ADRAMITTE [Ἀδραμύττειον, Ἀδραμύττιον, etc., aujourd'hui *Endramit*], port célèbre de Mysie, en Asie Mineure. C'est sur un vaisseau de cette ville que saint Paul fut emmené de Césarée (πλοίῳ Ἀδραμυττηνῷ, Actes XXVII, 2). C'est à tort que quelques savants ont voulu trouver dans ce passage la mention de la ville d'Adrumetum, dans la Byzacène, en Afrique (voir Shaw, *Travels.* Cf. Büsching, *Erdbeschr.*, V, 1, 91).

ADRETS (le baron des), gentilhomme dauphinois dont le nom de famille était Beaumont (François de) et dont la trace, dans les sanglantes discordes du seizième siècle, est restée plus brûlante que pure. C'est l'un de ceux que les ennemis de la Réformation citent le plus volontiers, lorsqu'ils veulent faire croire que violences d'une part pour violences de l'autre, les deux partis se valaient et que les protestants n'ont rien à reprocher aux catholiques en fait de cruautés. Ce mensonge est fondé sur une complaisante confusion des faits de guerre avec les assassinats juridiques ou les coups d'Etat, pareils à celui de la Saint-Barthélemy, et sur l'oubli de la longanimité chrétienne avec laquelle les huguenots ont tout souffert dans le plus humble silence depuis 1523 jusqu'au 16 mars 1560. Et même en ce qui concerne les sévices reprochés au baron des Adrets contre ses prisonniers de guerre, qu'il forçait à se précipiter du haut des remparts, et contre les places emportées d'assaut, il se défendait en répondant qu'il avait agi pour défendre les siens et qu'il n'avait fait « la mauvaise guerre » que pour apprendre aux catholiques à ne pas la faire. L'historien d'Aubigné lui demandant un jour pourquoi « il avoit usé de cruautez mal convenables à sa grande valeur. Nul, dit-il, ne fait cruautez en les rendant : les premières s'appellent cruautés; les secondes justice. » D'ailleurs jamais le baron des Adrets ne trahit la parole donnée au vaincu, à la grande différence du maréchal de Monluc et des autres capitaines pratiquant la doctrine des restrictions mentales. Des Adrets, né en 1513, avait longtemps servi dans les armées du roi, sous Lautrec et Brissac, principalement en Italie lorsqu'en 1558, au siége d'une petite place du Piémont, il eut un violent démêlé avec son chef immédiat, Charles d'Ailly. Les Guise protégeaient ce dernier et on lui donna tort. Alors il se jeta dans les rangs militants du parti huguenot, sans qu'on sache bien sûrement s'il devint protestant en cette circonstance ou s'il ne l'était pas déjà. Pendant trois ans, à la tête de quelques milliers de religionnaires, il tint le Dauphiné, la Provence, le Lyonnais et le Languedoc sous la terreur qu'inspirait son épée : c'était un soldat merveilleux pour la décision ferme et prompte, l'exactitude, la sobriété, l'étonnante célérité, avec le plus brillant courage. Mais sa gloire fut de courte durée. Son orgueil chatouilleux se trouva blessé plusieurs fois, surtout lorsqu'au mois de juillet 1562 le gouvernement de Lyon, dont il s'était emparé, fut donné par le prince de Condé à un autre chef, Soubise. Au commencement de 1563 ses anciens compagnons d'armes l'arrêtèrent comme traître à leur cause et il n'échappa à un jugement que par le béné-

fice de l'édit de pacification du 12 mars de la même année. Dès lors, il devint un fidèle sujet du roi, servit dans l'armée catholique en 1567, mais sans éclat; sa fortune, comme sa foi, l'avait abandonné. Il vécut toujours un peu suspect aux deux partis, refusa en 1577 de signer la Ligue, fit encore une campagne en 1585 et mourut deux ans après dans son château de la Frette. Il eut trois fils, de moins de valeur que lui, et leur survécut à tous trois. H. Bordier.

ADRIANISTES. 1° Nom d'une secte qui n'a jamais existé. Eusèbe (*Hist. eccles.*, l. IV, ch. 22), mentionnant d'après Hégésippe diverses sectes, ajoute : Ὅθεν ἀπὸ τούτων Μενανδρανεσταί; quelques manuscrits portant fautivement le nom de Ἀδριανεσταί, Théodoret (*Op.*, IV, p. 193) en a conclu qu'il s'agissait d'une secte particulière qu'il fait dériver de Simon le Magicien. — 2° On désigne aussi sous ce nom une secte qui s'éleva en Hollande au milieu du seizième siècle. Elle se rattachait aux doctrines anabaptistes, se recrutait surtout parmi les femmes, et, sous le couvert de l'ascétisme, favorisait des mœurs assez relâchées. Son chef était Adrien Hamstédius, né à Dordrecht en 1521 et mort à Bruges en 1581.

ADRIEN (*Publius Ælius Adrianus*), empereur romain. D'origine espagnole et parent de l'empereur Trajan, il fut adopté par lui et lui succéda en 117. De son règne date la fin de l'histoire des Juifs de Palestine. Il voulut d'abord rebâtir Jérusalem et en faire une ville païenne. A cette prétention, ceux des Juifs qui avaient survécu au siége de la ville par Titus et qui étaient restés en Judée se soulevèrent une dernière fois, sous la conduite de Bar-Coziba, appelé aussi *Bar-Cocheba* (voy. cet article). Adrien, pour en finir avec ce malheureux peuple, envoya contre lui le général Julius Severus, qui, sans livrer une seule grande bataille, dévasta le pays et changea la Judée en désert. Jérusalem fut reprise et encore une fois rasée. Une ville nouvelle s'éleva sur ses ruines et fut appelée *Ælia* (du nom de famille d'Adrien : Ælius). L'empereur ordonna de bâtir, sur l'emplacement de l'ancien sanctuaire un temple à Jupiter Capitolin, et Ælia reçut le surnom de *Capitolina*. Il fut expressément interdit aux Juifs même de s'approcher de la ville à une certaine distance. La *Revue historique*, dirigée par MM. Monod et Fagniez, a publié dans sa troisième livraison (juillet-septembre 1876) un travail important de M. Renan, intitulé : *La Guerre des Juifs sous Adrien*, dans lequel le savant auteur révoque en doute le siége et la destruction de Jérusalem sous cet empereur. Nous renvoyons le lecteur à cet article pour tous les détails de la lutte dont la Palestine fut alors le théâtre. — Adrien s'intéressait aux progrès de la science. Il avait aussi un profond amour de la justice, ce qui le rendit plutôt favorable qu'hostile au christianisme. Il s'opposa aux massacres des chrétiens par la populace et ordonna de ne condamner ceux-ci que légalement. Aussi les Pères de l'Eglise ne l'ont-ils jamais rangé au nombre des empereurs persécuteurs du christianisme. A la fin de sa vie, il devint cruel et débauché. Il mourut à Baïes le 10 juillet 138, après avoir adopté Antonin, qui lui succéda.

Edm. Stapfer.

ADRIEN (Saint). Parmi les nombreux saints de ce nom, il convient de mentionner saint Adrien et ses vingt-trois compagnons, martyrisés à Nicomédie en Bithynie, vers l'an 310. Les actes de leur martyre, rejetés par Tillemont (V, p. 508), sont considérés par les Bollandistes (8 *Sept.* III) comme douteux. Le corps de saint Adrien a été transporté au septième siècle à Rome dans l'église qui porte son nom. — Saint Adrien, premier évêque de Saint-Andrews, souffrit le martyre vers 870 avec ses compagnons dans l'île de May en Ecosse, où une Eglise a longtemps conservé son nom (*AA. SS.*, *4 mart.* I; Th. Mac-Lauchlan, *The early scott. church*, Edinb., 1865, in-8°, p. 293).

ADRIEN Ier, pape de 772 à 795. Il était Romain, issu d'une famille puissante. Lorsqu'à la mort d'Etienne III il monta sur le trône de Saint-Pierre, la papauté était sous le joug des Lombards. A l'heure même, il rappela de l'exil les ennemis du roi Didier et exigea de ce prince l'exécution des traités conclus avec son prédécesseur. De son côté, le roi des Lombards désirait que le pape consentît à servir sa haine contre Charlemagne, en sacrant les fils de Carloman. Ne pouvant l'obtenir, il occupe le duché de Ferrare et menace Ravenne. Mais tandis qu'il marche sur Rome, l'âme du parti lombard dans cette ville, le meurtrier Paul Afiarta, est écarté de Rome par ruse, et mis à mort. Cependant Adrien invoquait le secours de Charlemagne. Au lieu de s'empresser au secours du pontife, Charles négociait avec Didier. Le pape s'enferme dans la ville, abandonne les basiliques de Saint-Pierre et de Saint-Paul; en même temps il lance l'anathème contre Didier, et lui adresse de telles menaces, que le roi, rencontré à Viterbe par les envoyés du pape, donne aussitôt l'ordre de la retraite. En septembre 773, Charlemagne pénètre en Italie par Genève et le mont Cenis. Jusqu'au pied des Alpes, il a offert au roi des Lombards les conditions les plus douces ; mais s'étant rendu maître du défilé des Cluses par un mouvement habile, il poursuit Didier épouvanté, et le roi s'enferme dans Pavie. La veille de Pâques de l'an 774, Charles entre à Rome, il est acclamé comme patrice de la ville, il monte les degrés de Saint-Pierre en en baisant toutes les marches. Le 6 avril, à la basilique de Saint-Pierre, le pape engage Charles à renouveler la donation faite au saint-siége, à Kiersy, par son père. Le biographe d'Adrien raconte que le roi fit recopier la charte de Pépin par son notaire, il la signa avec les grands de son royaume, et ce document fut déposé dans le tombeau de saint Pierre. Cette « promesse de donation » mentionne la Corse, Luna, Parme, Reggio, Mantoue, l'exarchat de Ravenne, Venise, l'Istrie, et les duchés de Spolète et de Bénévent. De nombreux auteurs ont contesté, soit le caractère historique de la donation de Charlemagne, soit son identité avec la charte de Kiersy, et presque tous reconnaissent que Charlemagne a dû se réserver la suzeraineté sur les territoires mêmes qu'il promettait de rendre au pape, soit comme héritage de l'empire romain, soit comme patrimoine de l'Eglise (voy. l'article *Donations*). Pavie rendue, Didier alla mourir au couvent de Corbie ; Charlemagne se fit désormais appeler roi des Francs et des Lombards, patrice de

Rome. Charles tardait à remettre à Adrien les domaines reconquis sur les Lombards. En réalité il ne témoigna guère en aucune occasion de son zèle pour le pouvoir temporel du pape. Tandis que dès 774 l'archevêque de Ravenne, Léon, poussé par une ancienne rivalité, s'emparait de l'Emilie et de la plus grande partie de l'exarchat, Charlemagne fermait l'oreille aux plaintes du pape, et la mort même de Léon (776) ne lui fournit pas une occasion de rendre justice au siége de Saint-Pierre. En vain le pape, dans une lettre appartenant à l'an 777 ou du moins antérieure à 781 (*Cod. Car. ep.* 49) lui rappelle sa promesse et redemande ses Etats au roi des Francs, « afin que les peuples puissent s'écrier : *Quia ecce novus christianissimus Dei Constantinus imperator his temporibus surrexit.* » Adrien croyait avoir trouvé dans le patrice de Rome un protecteur; mais Charles prétendait avoir reçu, avec les devoirs de cette charge, les droits du représentant de l'empire en Italie. Longtemps appelé en vain par le pape, Charles se retrouve enfin à Rome en 781, et le jour de Pâques de cette année le pape baptise son fils Carloman, qu'il tient sur les fonts baptismaux en lui donnant le nom de Pépin, et sacre les deux fils de Charlemagne, Louis et Pépin, l'un roi d'Aquitaine, l'autre roi d'Italie. Depuis ce jour, Adrien appela le roi des Francs « son compère » (*spiritalis compater*). Dans l'automne de 786, Charles revint en Italie, en 787 il était à Rome. Arégise, gendre de Didier, exerçait à Bénévent une sorte de pouvoir royal. Charles, malgré le désir du pape, traite avec le prince de Bénévent, reçoit son hommage, et exige de lui qu'il rende au pape Capoue et quelques domaines. Cette promesse, comme tant d'autres, fut toujours sans recevoir son exécution, et Adrien ne put pas davantage se faire livrer les quelques villes de la Toscane dont Charles lui avait garanti la possession. Lorsqu'en 787 le deuxième concile de Nicée fut assemblé du consentement d'Adrien pour traiter du culte des images, le pape s'empara avec bonheur des décisions du concile, et pria Charlemagne d'en faire reconnaître l'autorité. Le roi, au contraire (voy. *Charlemagne*), fort de l'appui de l'Eglise anglo-saxonne, réfuta les décisions de Nicée dans son *Opus Carolinum*, et réunit en 794 le concile de Francfort, qui condamna le culte des images. Un synode assemblé à Paris en 825 ne craignit pas de blâmer ouvertement le pape Adrien et de rejeter sa doctrine. La *Vita Hadriani*, attribuée à tort à Anastase, se trouve, entre autres lieux, dans Muratori, *Scr. r. Ital.*, III, 1. 179, et Vignoli, R. 1724, in-4°. Les *Lettres d'Adrien à Charlemagne*, recueillies par ordre de Charles en 1791, dans le *Codex Carolinus*, sont imprimées dans Muratori, *l. l.* III, 2, 194 ss. ; Bouquet, V, 544, ss.; Caj. Cenni, *Monum. dominationis pontificiæ*, R., 1760, 2 vol. in-4°, et Jaffé, *Bibl. rer. Germ.*, III, Berl., 1867, in-8°. Voy. S. Abel : *Papst Hadr. I* (*Forsch. z. deutsch. Gesch.*, 1862) ; le même : *Jahrb. d. fraenk. Reiches u. Karl. d. gr.*, Berl., 1866, in-8°. S. Berger.

ADRIEN II, pape (867-872), fut élu peu de jours après la mort de Nicolas Ier, et sacré le 14 décembre 867. Il était de la même famille d'où étaient issus les papes Etienne IV et Serge II. Il avait été marié et avait une fille. Homme aimé de toutes les classes, il avait déjà deux fois refusé

le pouvoir papal, il l'accepta à l'âge de soixante-seize ans. Au moment de son avénement, l'Orient était agité par les querelles entre Photius, patriarche de Constantinople, et la papauté. L'empereur Basile (voy. *Photius*) avait rétabli Ignace en la place de Photius. Le pape, d'accord avec lui, réunit en 869 un synode à Saint-Pierre pour la condamnation de Photius. Dans l'une des allocutions qui furent lues à ce synode (Mansi, XVI, 128 ss.), Adrien relève la hardiesse de son ennemi qui a tenté de le déposer : « Romanum pontificem de omnium ecclesiarum præsulibus judicasse legimus, de eo vero quemquam judicasse non legimus. » Le huitième concile œcuménique, qui fut tenu à Constantinople en l'an 869, subit l'influence du pape et rejeta Photius (Mansi, XVI, p. 8 ss.). Dans son troisième canon (*l. l.* p. 157), ce concile se prononça comme il suit au sujet des images : « La sainte image de Notre Seigneur Jésus-Christ doit être vénérée à l'égal des saints évangiles; et de même les images de la sainte Vierge, des anges, des apôtres, des martyrs et de tous les saints. » Dès le jour de son intronisation, Adrien avait fait sa paix avec Lothaire II en admettant ses adhérents dans la communion de l'Eglise. Lorsqu'en 869 Charles le Chauve prit possession de la Lorraine, le pape envoya deux ambassadeurs protester contre lui et il interdit aux évêques de le soutenir. Les évêques et le roi ne tinrent aucun compte de cette menace. Ce conflit se compliqua de la querelle des deux Hincmar (voy. *Hincmar*). Hincmar de Reims, malgré la protection dont le pape couvrait son neveu Hincmar de Laon, le fait condamner au concile de Douzy (août 871). Par trois lettres adressées à Charles-le-Chauve, aux grands et aux évêques de France (Mansi, XV, 850 ss.), Adrien avait jeté l'invective au roi Charles. Celui-ci, par une lettre due à Hincmar (*H. opp.*, éd. Sirmond, II, p. 701), ferma la bouche au pape. Adrien mourut en décembre 872, mais le conflit entre la cour de Rome et Charles le Chauve ne cessa que lorsqu'en 876, Jean VIII son successeur accepta la condamnation du jeune Hincmar. La vie d'Adrien II, par Pandulphe Pisan, est imprimée dans Muratori III, 1, p. 261 ss. et ailleurs; ses lettres, dans Bouquet, VIII, 439 ss. S. Berger.

ADRIEN III, pape (884-885). On lui attribue, sans doute à tort, un « Décret prescrivant l'ordination du pape hors de la présence des ambassadeurs impériaux; » ce décret n'était pas connu avant le chroniqueur Martinus Polonus. Sa vie, par Pandulphe Pisan, est dans Muratori, *l. l.*, c. 310.

ADRIEN IV, pape (1154-1159). Le 4 décembre 1154, Adrien IV succéda à Anastase IV. Il s'appelait Nicolas Breakspear, était fils d'un clerc anglais, et, abandonné par son père, il avait mendié son pain. Recueilli par les moines de Saint-Ruf près Avignon, il fut en 1137 élu abbé de ce couvent ; le pape Eugène III le fit cardinal-évêque d'Albano, et l'envoya comme légat en Danemark et en Norwége. « Le siége pontifical, dit-il aussitôt élu, est semé d'épines, le manteau papal est percé de toutes parts, et si lourd qu'il accablerait l'homme le plus fort. » A peine monté sur le trône, Adrien rencontre l'opposition des Romains qui, conduits par Arnaud de Brescia, le somment de renoncer à l'adminis-

tration temporelle et de l'abandonner au sénat élu par eux. Adrien, chassé de Rome, met la ville en interdit. Le jeudi saint de l'an 1155, le peuple ayant chassé le tribun, il rentre au Latran. Cependant Barberousse pénètre en Italie, il tient la diète de Roncaglia près Plaisance, le pape aussitôt lui envoie une ambassade amicale et lui demande de lui livrer Arnaud; celui-ci est pendu et brûlé à Rome. Le 9 juin 1155, Adrien se décide à aller saluer le roi à Sutri, devant Rome; mais Frédéric Ier ne lui tient pas l'étrier. Le pape exige et obtient l'hommage qui lui est dû : à Nepi, le roi des Romains conduisit par la bride la monture du pape. Frédéric parle aux Romains avec une éloquente énergie, et, réconcilié avec Adrien, il se fait couronner par lui à Saint-Pierre, le 18 juin 1155. Une émeute des Romains est réprimée et l'empereur retourne en Allemagne. Bientôt Adrien IV se trouve en lutte avec le roi de Sicile Guillaume Ier; assiégé dans Bénévent et pressé par les circonstances, il conclut, en 1156, un traité avec le roi Guillaume. Les cardinaux gibelins le lui reprochent; Frédéric Ier, qui convoite les Deux-Siciles, en est irrité. Cependant, en 1157, à la diète de Besançon, le pape envoie à l'empereur, par deux légats, une lettre hautaine : « Souvenez-vous, lui dit-il, comment votre sainte mère l'Eglise vous a accueilli, comment elle vous a comblé de dignités et d'honneurs, vous *conférant* volontiers, avec la couronne, les insignes de l'empire. Et nous aurions été heureux que votre excellence pût recevoir encore de notre main de plus grands *bienfaits* (*beneficia*). » Le mot de *beneficia*, traduit par *bénéfices*, souleva un orage de colère au sein de la diète. Le cardinal Roland de Sienne (plus tard Alexandre III) aggrava l'effet de cette lettre en s'écriant : « De qui donc l'empereur tient-il l'empire, si ce n'est du pape ? » Déjà, à son voyage à Rome, Frédéric avait été offensé par la vue d'un tableau qui représentait le couronnement de Lothaire, et portait ces deux vers, où l'empereur était appelé « l'homme du pape : » *Rex venit ante fores, jurans prius Urbis honores, Post homo fit Papæ, sumit quo dante coronam.* Dès lors, Frédéric fut l'ennemi du pape. Goldast a publié une lettre adressée à Hillin, archevêque de Trèves, où l'empereur déclare qu'il n'a pas été couronné par le pape ; il a pris lui-même la couronne, il n'a reçu d'Adrien que l'huile sainte : et l'empereur propose à l'archevêque de Trèves de faire schisme. MM. Jaffé, Wattenbach et Hefele ont démontré l'inauthenticité de ce document. Frédéric marche une seconde fois sur l'Italie, il y entre en juillet 1158 ; le pape, allant au-devant de sa colère, lui donne, sans s'humilier, les explications les plus satisfaisantes sur sa lettre : « *Bénéfice* ne signifie pas, chez nous, *fief* mais *bienfait... conférer* veut dire *imposer.* » L'empereur se contente de cette justification. A la diète de Roncaglia, en novembre 1158, il recevait le témoignage de la servilité des Italiens. Mais la tension entre l'empereur et le pape demeure. L'approche de la mort (Adrien mourut le 1er sept. 1159 à Anagni) empêcha seule le pape d'excommunier Barberousse. — Voy. R. Raby, *Pope Hadrian IV*, Lond., 1849; H. Reuter, *Gesch. Alex. III*, 2e édit., L., 1860, p. 1 ss.; Hefele. *Conciliengesch.*, V, p. 472 ss., trad. fr., VII, p. 328 ss.; Raumer, *Hohenst.*, éd. III, t. II, p. 22 ss. La vie d'Adrien IV, recueillie par le cardinal d'Ara-

gon, Nicolo Roselli († 1362), est l'œuvre du cardinal Boso, camérier d'Adrien († 1178). M. Watterich (*Pontific. roman. vitæ*, L. 1862, II, p. 323 ss.) l'a publiée avec tous les documents intéressant la vie de ce pape. S. Berger.

ADRIEN V fut pape du 12 juillet au 18 août 1276 ; il s'appelait Ottoboni Fiesco et était Génois.

ADRIEN VI. Adrien Dedel d'Utrecht, qui avait été successivement chanoine, vice-chancelier de l'université de Louvain, précepteur du petit-fils de Maximilien, cardinal-évêque de Tortose, régent d'Espagne, fut élu pape sans s'être porté candidat et sans être connu du conclave, le 9 janvier 1522 ; il fut nommé à la recommandation de Cajetan qui avait entendu parler en Allemagne de sa science et de sa piété, par une majorité qui voulait être agréable à Charles V. Adrien toutefois ne se crut pas obligé de servir la politique de son ancien élève et, dès son avénement, il recommanda la paix à toutes les puissances de l'Europe et essaya de se placer en dehors et au-dessus des luttes qui divisaient la chrétienté. Il se propose de combattre l'hérésie en Allemagne et en Suisse, de réformer l'Eglise, de tourner les armes des chrétiens contre les Turcs et de rendre au saint-siége le prestige qu'il avait perdu depuis longtemps. Mais rien ne lui réussit et il ne fut même pas en état d'observer la neutralité qu'il croyait indispensable au succès de ses projets. A Rome, « qui était la source de tout le mal, » il rencontra une opposition insurmontable ; les abus de l'administration, le trafic des bénéfices, des indulgences, des grâces étaient consacrés par un long usage : toute la curie entra en lutte avec le pape et l'obligea de reculer. En Allemagne, la Réforme avait fait de rapides progrès depuis la diète de Worms, et lorsque le cardinal Chieregati se présenta devant la diète de Nuremberg avec un bref pontifical engageant les Etats à procéder contre Luther et à faire exécuter l'édit de Worms, les princes répondirent que des mesures de rigueur provoqueraient la guerre civile. Chieregati eut beau promettre au nom du pape de sérieuses réformes dans l'Eglise, la diète ne voulut pas tenir compte de ces promesses ; elle formula les cent doléances et réclama la réunion d'un concile libre dans une ville d'Allemagne. Adrien accorde à Charles-Quint la dîme et les annates en Allemagne sous la condition qu'il combattra les Turcs ; mais l'empereur ne peut pas se décider à tourner ses armes contre l'Orient par crainte de la France. Le pape, après avoir eu la douleur de voir tomber Rhodes aux mains des Ottomans, adhéra à la Ligue (3 août 1523), persuadé que l'ambition remuante de François Ier faisait seule obstacle à la croisade. Au moment où la guerre éclate en Lombardie, où les Français passent le Tessin, Adrien découragé, méconnu des Romains, insulté par les cardinaux, meurt le 14 septembre 1523. Ce pape, malgré les intentions les plus droites, les mœurs les plus pures, une science théologique très-profonde, un amour éclairé des lettres (*bonæ litteræ*) qu'Erasme se plaisait à constater, fut traité de tyran, de barbare, d'ennemi farouche des Muses par un peuple habitué aux splendeurs païennes du règne de Léon X. Il porta sur le trône pontifical l'autérité d'un ascète ; mais Rome méprisa ses vertus maussades autant qu'elle avait ad-

miré les vices brillants de ses prédécesseurs. Son épitaphe, qui rappelle une parole qu'il avait prononcée dans une heure de découragement, résume bien l'impression qu'on éprouve en lisant sa biographie : *Proh dolor! quantum refert in quæ tempora vel optim cujusque virtus incidat.* Adrien n'a nommé qu'un seul cardinal, son conseiller Enkefort. — Voyez : Jovius, *De vita Leonis X... Hadriani VI*, Flor., 1548, in-f°; Burmann, *Analecta historica de Hadr. VI*, Traj. ad Rhenum, 1727, in-4°; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, t. VIII; A. de Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, t. III; H. Bauer, *Hadrian IV*, Heidelb., 1876; Hœfler, *Wahl und Thronbesteigung Adr. VI*, Wien, 1872; Lanzk, *Correspondenz des Kaisers Karl V*, Leipz., 1844; Gachard, *Corresp. de Charles V et d'Ad. VI*, Brux., 1859; Ranke, *Deutsche Geschichte*, etc., t. II. Pour les plans de réforme : Sarpi, *Conc. Trident.*, I, cap. XXII; Raynaldus, *Annal. ecclesiast.*, XI, 363 (instruction donnée à Chieregati); et Hœfler, *Analecten zur Geschichte Deutschlands und Italiens* (mémoire sur l'état de l'Eglise et sur les réformes remis à Adrien par Ægidius de Viterbe, général des Augustins). G. Leser.

ADULLAM ['Adoullam, Ὀδολλάμ, Ἀδουλλάμη], ancienne ville située dans la plaine de Juda (Josué XV, 35). Après avoir été cananéenne (Gen. XXXVIII, Josué XII, 15), elle fut fortifiée par Roboam (2 Chron. XI, 7) et devint un des boulevards de la royauté (Michée I, 15). Elle existait encore après l'exil (Néh. XI, 30). Cette longue résistance s'explique par les cavernes dont le pays était couvert et qui étaient déjà une des retraites habituelles de David (1 Sam. XXII, 1; 2 Sam. XXIII, 13). Eusèbe et Jérôme l'ont confondue avec Eglon; depuis on n'a pas réussi à en fixer l'emplacement avec certitude (voy. *Robinson*, II, p. 399).

ADULTÈRE. L'adultère est défendu dans le 6e commandement du décalogue. N'était considéré comme tel, en vertu de la polygamie qui régnait chez les Hébreux, que le commerce illicite d'un homme marié avec une femme mariée ou fiancée. L'adultère était puni de mort. La peine ordinaire était la lapidation (Deut. XXII, 20 ss.; Ezéch. XVI, 38; XXIII, 43 ss.) ou bien encore le bûcher (Gen. XXXVIII, 24; Lév. XX, 10 ss.). La femme adultère y échappait, lorsque le mari consentait à lui accorder une lettre de divorce. Lorsque le crime était commis dans les champs, l'homme seul était condamné, car la loi supposait que la femme n'avait pu appeler au secours; lorsqu'un époux soupçonnait d'adultère son épouse, il la conduisait devant le prêtre qui la jugeait (Nomb. III, 12 ss.). Un homme qui avait ravi l'honneur à une jeune fille était tenu de l'épouser ou de payer une rançon au père (Exode XXII, 18; Deut. XXII, 25). Celui qui avait commis adultère avec une esclave pouvait s'acquitter au moyen d'un sacrifice, l'esclave elle-même subissait un châtiment corporel (Lév. XIX, 20 ss.). Les prophètes s'élèvent avec énergie contre l'adultère (Jér. VII, 9; XXIII, 10; Osée IV, 2; Mal. III, 5, etc.); ils le classent parmi les vices les plus abominables (Ezéch. XXXIII, 26), qui rabaissent l'homme au rang de la bête (Jér. V, 8) et le rendent semblable à l'idolâtre, qui est parjure, réprouvé de Dieu et livré à une

passion que rien ne peut assouvir (Jér. III, 9; XIII, 27; Ezéch. XXIII, 47). La débauche et la prostitution étaient d'ailleurs favorisées par le voisinage des cultes voluptueux et lascifs de la Phénicie et de la Syrie. L'image de l'adultère est fréquemment employée par les prophètes pour désigner l'infidélité du peuple d'Israël à l'alliance jurée avec Jéhova. — Le Nouveau Testament se montre plus sévère encore que l'Ancien. Seul, l'adultère est admis par Jésus-Christ comme un motif de divorce (Matth. V, 32); il l'étend au simple désir impur (Matth. V, 28). De même les apôtres, qui représentent le corps comme le temple de Dieu (1 Cor. VI, 15), condamnent toute parole déshonnête (Ephés. IV, 29; V, 3, 4) et appellent le jugement de Dieu sur le fornicateur (Hébr. XIII, 4; Gal. V, 19-21). L'Evangile, appliqué à extirper la racine de l'adultère au fond des cœurs, ne s'occupe pas de la question de pénalité. Jésus-Christ, qui ne veut pas la mort du pécheur mais son salut, ne ratifie pas contre la femme adultère la sentence prononcée contre elle, et ses adversaires, venus pour le tenter en le mettant en contradiction soit avec la loi de Moïse soit avec la loi romaine, plus douce, n'osent pas exécuter la première, puisqu'ils se sentent repris eux-mêmes dans leur conscience. Le précieux fragment qui rapporte ce trait (Jean VIII, 1-11), bien qu'il ne fît point partie primitivement de l'Evangile selon saint Jean (absence de lien avec le contexte; ton, expressions et structure de phrases propres aux synoptiques plutôt qu'au quatrième évangile; omission dans les plus anciens mss., bien que plus de cent cod. le contiennent; nombre extraordinaire de variantes dans le texte; silence d'Origène, de Chrysostôme, de Tertullien, de Cyprien, etc.), remonte certainement à l'âge apostolique, et nous pouvons dire avec Calvin : *Nihil apostolico spiritu indignum continet* (voy. Meyer : *Krit. exeg. Handb. ueb. das Ev. des Joh.*, Gœtt., 1862, p. 273 ss.). — Le Talmud confirme, dans la procédure contre les adultères, les dispositions de la loi mosaïque : « *Filia Israelitæ, si adultera, cum nupta, strangulanda, cum desponsata, lapidanda* » (*Sanh.*, f. LI, 2). Les législateurs modernes n'ont point admis ces rigueurs; le droit canonique est moins sévère que le droit romain qui défend d'une manière absolue le mariage entre adultères, même après la mort de la victime. Le concile d'Ancyre ordonne le refus de la communion, même à l'article de la mort, au prêtre qui a commis ce crime, et le 6e concile d'Orléans décrète que tout clerc convaincu d'adultère serait déposé et enfermé, sa vie durant, dans un monastère.

ÆNÉSIDÈME, philosophe crétois, renouvela, vers la fin du premier siècle avant Jésus-Christ, à Alexandrie la doctrine de Pyrrhon (voy. *Scepticisme*).

ÆPINUS (Jean), un des réformateurs allemands de second ordre. Son nom allemand était Hœck ou Hoch; il naquit en 1499 dans la marche de Brandebourg, fit ses études à Wittemberg, essaya de prêcher les principes évangéliques dans sa patrie, fut mis en prison, partit, après sa délivrance, pour l'Angleterre, se rendit de là à Stralsund, et devint en 1529 pasteur à Hambourg, où il mourut en 1553. Dans cette ville, il consolida l'œuvre de la Réforme par ses prédications et en 1551 par un

remarquable règlement ecclésiastique et liturgique (*Kirchen-Ordnung*). En 1544 il fut engagé dans une controverse pour avoir dit, dans un traité sur le seizième psaume, que pour Jésus-Christ la descente aux enfers signifiait le degré le plus profond de son abaissement, le Seigneur étant descendu pour souffrir et expier aussi les peines infernales. Cette opinion fut attaquée par quelques-uns des collègues d'Æpinus; selon la coutume du temps, la querelle devint si violente que le magistrat dut intervenir; il demanda l'avis de Mélanchthon; celui-ci conseilla d'imposer silence aux deux parties, de pareilles disputes ne pouvant que troubler les fidèles. Ce n'était en effet que du scolasticisme. La querelle continuant, les plus impétueux des adversaires d'Æpinus furent bannis. Lors de l'Intérim, Æpinus, d'accord avec les pasteurs et les communautés de Hambourg, de Lübeck et de Lünebourg, s'éleva contre les concessions que l'on exigeait des protestants; il publia à cette occasion plusieurs écrits très-fermes, quoique d'un ton fort modéré. Il se déclara de même contre la doctrine d'Osiander sur la justification.

AERIENS. Aérius, presbytre à Sébaste dans la province du Pont (355), s'éleva contre son évêque Eustathe qu'il accusait de détourner les fonds destinés aux pauvres comme aussi de favoriser des tendances hiérarchiques et des idées superstitieuses condamnées par l'Ecriture. Rejeté de l'Eglise, il forma une secte que la persécution obligea de célébrer le culte au milieu des champs et des bois. Aérius enseignait, en se fondant sur la tradition apostolique, l'égalité des charges d'évêque et de presbytre; il interdisait, comme inutiles et dangereuses au point de vue de la morale, les prières pour les morts; bien que livré lui-même aux pratiques de l'ascétisme, il combattait l'institution obligatoire du jeûne qu'en tant que sacrifice volontaire il préférait reporter du mercredi et du vendredi au dimanche; il condamnait aussi la coutume juive de confondre la sainte Cène avec la Pâque, flétrissant du nom d'*antiquaires* les fidèles attachés aux cérémonies prescrites par l'Eglise. Cette secte était trop en opposition avec le courant des idées régnantes pour pouvoir subsister longtemps. Epiphane (*Hæres.*, LXXV) dénonce Aérius comme un hérétique dangereux; Mosheim, par contre, (*Kirchengesch.*, II, c. III, § 21) s'en est constitué l'apologiste : il voit en lui, comme Neander (*Kirchengesch.*, II, p. 492), un précurseur du protestantisme.

AÉTIUS, chef intrépide et remuant de la secte des Anomiens (v. cet article), surnommé l'athée (ἄθεος) par l'ancienne Eglise, vécut vers le milieu du quatrième siècle. Il mena une vie errante et agitée qui le conduisit d'Antioche à Alexandrie et des déserts de la Thébaïde aux bords du Bosphore, tour à tour étudiant et professant l'art de graver, la médecine, la grammaire, la rhétorique, la philosophie. Défenseur éloquent et convaincu de l'arianisme, proscrit, en péril de vie sous les fils de Constantin, honoré de l'amitié de Julien l'Apostat qui lui fit don d'une propriété dans l'île de Lesbos, diacre et évêque, mais sans diocèse, ardent à disputer dans les synodes et les conciles, Aétius doit avoir composé plus de 300 traités théologiques dont un seul, sur la

non-conception du Verbe, nous a été conservé par Epiphane (*Hæres.*, LXXVI, 10) qui le réfute. Il paraît avoir été surtout un dialecticien habile et vigoureux.

AFFLICTIONS. Tandis que les adversités sont accueillies par l'incrédule avec une irritation peu déguisée ou avec une morne résignation et deviennent pour lui un sujet de blasphème contre la Providence, le pieux Israélite déjà les considérait comme faisant partie du plan de Dieu pour le bien des hommes. A ses yeux, elles sont pour le méchant le châtiment de ses fautes et un signe visible de la réprobation divine. Pourtant le juste aussi souffre beaucoup ici-bas, dans son corps, dans ses facultés, dans ses biens, dans ses enfants, dans son honneur; il est exposé aux embûches et aux violences de ses ennemis, surtout lorsqu'il défend la cause de l'Eternel; mais Dieu lui vient en aide, le soutient, le console, le dédommage, ici-bas déjà, et si sa raison bornée ne parvient pas à comprendre les desseins impénétrables de la Providence, il trouve, dans sa foi, des motifs suffisants pour se soumettre et bénir la main qui le frappe. Tel est, en résumé, la thèse développée dans le livre de Job (V, 19; IX, 2, 38; XIII, 15; XIV, 6; XVII, 16; XXXVI, 15, etc.) et dans beaucoup de Psaumes (XVI, 2; XXXIV, 20; LXXVII, 11; LXXXVIII, 16, etc. Cf. 2 Sam. IV, 9; Esaïe XXV, 4; XXX, 20; Hab. IV, 2). — Jésus-Christ affirme la même vérité : il proclame heureux les affligés, en particulier ceux qui souffrent pour la justice (Matth. V, 4, 10). Ses apôtres rappellent aux chrétiens que si les souffrances peuvent être envisagées comme un châtiment pour les péchés qu'ils ont commis et un avertissement en vue de ceux qu'ils seraient disposés à commettre encore, elles sont le moyen que dans son amour Dieu emploie de préférence pour garder les siens de toute tentation et de toute rechute, pour purifier leur cœur, pour éprouver leur foi et leur patience, pour les exercer à la miséricorde. Elles sont, par excellence, l'instrument de la pédagogie divine. L'exemple des prophètes, et surtout celui de Jésus-Christ, doit fortifier les affligés. Tous les grands ouvriers de Dieu ont beaucoup souffert ici-bas. L'entrée dans le royaume des cieux et l'héritage de la gloire à venir sont à ce prix. Aussi les apôtres exhortent-ils les chrétiens à considérer les afflictions comme le sujet d'une joie excellente (Actes IX, 6; XIV, 22; Rom. V, 3; VIII, 18; 2 Cor. I, 5, 7; IV, 17; VII, 4; Col. 1, 24; 2 Tim. III, 11; Hébr. XII, 5, 6; Jacq. V, 10; 1 Pierre III, 14; V, 1, etc.).

AFFRANCHIS. Dans le passage Actes VI, 9, il est question d'une synagogue des *affranchis* (Λιβερτῖνοι) qui se serait trouvée à Jérusalem. Il ne faut voir dans cette désignation assez obscure ni d'anciens esclaves italiens qui se seraient convertis au judaïsme (*Vitringa, Grotius*); ni des affranchis juifs au service de maîtres juifs de la Palestine (*Lightfoot*); ni une corruption du mot de Λιβυστῖνοι (*Libystini*) que ne porte aucun manuscrit; mais peut-être des Juifs originaires de *Libertum*, un district inconnu de l'Afrique proconsulaire (le catalogue du synode de Carthage, en 411, fait mention d'un *episcopus ecclesiæ libertinensis*), voisin de celui de Cyrène et d'Alexandrie, nommés dans le contexte (Gerdes, *De synag.*

Libert., Gron., 1736); et plus vraisemblablement des Juifs conduits sous Pompée comme prisonniers de guerre à Rome où ils auraient été affranchis et d'où ils seraient revenus, peut-être sous le coup de l'arrêt d'expulsion promulgué par Tibère, et auraient formé l'une des 480 synagogues qui existaient à Jérusalem (Tacite, *Annales*, II, 85, 3. C'était déjà l'opinion de Chrysostôme qui les appelle : Οἱ Ρωμαίων ἀπελεύθεροι. Floderus : *Dissert. de synag. Libert.*, Ups., 1767. De même : Winer, Meyer, etc.).

AFFRE (Denis-Auguste), archevêque de Paris, était né en 1793 à Saint-Rome (Aveyron). Neveu d'un professeur du séminaire de Saint-Sulpice à Paris, il entra fort jeune dans cet établissement, qui était alors dirigé par le vénérable Emery. En 1816, il fut chargé de l'enseignement de la philosophie au séminaire de Nantes. Deux ans plus tard, la chaire de dogme à Saint-Sulpice lui était confiée; mais l'ardeur qu'il mettait à sa tâche l'obligea bientôt de prendre du repos. Il accepta l'humble poste d'aumônier à l'hospice des Enfants trouvés, qui lui laissait assez de loisirs pour fonder avec M. Laurentie un journal politique et religieux, *La France chrétienne*. M. de Soyez, évêque du diocèse nouvellement reconstitué de Luçon, l'appela en 1821 auprès de lui comme vicaire général, et il put déployer ses talents administratifs et son infatigable autorité. Mais à la suite d'un dissentiment avec son évêque, il fut investi des mêmes fonctions à l'évêché d'Amiens. Il y publia son *Traité de l'administration temporelle des paroisses*, 1827 (3e éd. 1835), ainsi que l'*Essai historique et critique sur la suprématie temporelle des papes et de l'Eglise*, ouvrage destiné à combattre le système de Lamennais. M. Affre n'était pas ultramontain, mais il voulait l'alliance du trône et de l'autel. Après la révolution de 1830, le clergé craignit que le nouveau gouvernement ne fût hostile à la religion catholique, et le vicaire général, appelé à complimenter Louis-Philippe qui visitait Amiens (1831), se contenta de le saluer comme prince, au lieu de se servir du terme usité de Sire. En 1834, quelques désagréments le portèrent à demander un canonicat. L'archevêché de Paris étant devenu vacant (1840), par la mort de M. de Quelen, légitimiste fort attaché à l'ancien ordre de choses, le gouvernement désira que ces importantes fonctions fussent confiées à un homme qui apporterait un esprit nouveau dans les rapports du clergé et de l'autorité civile. Après quelques hésitations, il nomma M. Affre. Celui-ci se consacra avec une grande fidélité à l'administration de son diocèse ; mais les relations avec les pouvoirs laïques restèrent tendues. Lorsque l'épiscopat réclama, au nom des catholiques, la liberté de l'enseignement secondaire, l'archevêque de Paris prit une grande part au débat, et, dans un mémoire sur l'enseignement philosophique, il critiqua vivement les variations du chef de la philosophie française, Cousin. La révolution de 1848 devait couronner sa carrière par un acte héroïque. L'insurrection de juin se prolongeait; M. Affre offrit au général Cavaignac d'adresser aux rebelles des paroles de paix. Le chef du pouvoir exécutif lui représentant les dangers de cette entreprise, il repondit : « Ma vie est peu de chose, je la donne volontiers. » Il se rendit aux barricades, accompagné du représentant du peuple

Albert. Celui-ci, en costume d'ouvrier, tenait, au lieu du drapeau blanc des parlementaires, une branche de verdure. Il demanda qu'on laissât parler l'archevêque. La fusillade s'arrêta; Affre commençait son discours, quand un coup de feu, parti on ne sait d'où, le blessa au côté. Un effroyable tumulte d'accusations réciproques retentit; mais la vue de la victime défaillante unit les combattants dans un même sentiment d'horreur, et la guerre civile était conjurée. Affre fut d'abord transporté aux Quinze-Vingts; autour de lui on promettait de le venger : « Non, dit-il, mon sang doit être le dernier qui ait coulé dans cette lutte. » Le 27 juin, il expirait à l'archevêché. Un décret de l'assemblée prescrivit des funérailles solennelles. — Voy. *Vie de Mgr Affre*, par Mgr Cruice, évêque de Marseille. A. Matter.

AFGHANISTAN (Statistique religieuse). *Population.* On a longtemps attribué à l'Afghanistan une population de 8 à 14,000,000 d'habitants. On ne l'évalue plus aujourd'hui qu'à environ 4,000,000 d'âmes. Les Afghans, peuple nomade d'origine indo-germanique, en forment la grande majorité. Il leur est arrivé la même chose qu'à bien d'autres nations sur la surface du globe. Des savants bien intentionnés plutôt que judicieux ont voulu, en se fondant sur quelques ressemblances de mots et d'usages, voir en eux des descendants des dix tribus d'Israël. Cette opinion est aujourd'hui abandonnée, aussi bien que celle qui les faisait sortir de l'Arménie. On trouve encore dans le pays, principalement dans les villes, des Tadjiks, des Parsis, des Hindous, des Arabes, des Tatars et quelques Juifs. On ne pourrait sans témérité évaluer la force numérique de ces divers éléments; le pays est encore trop peu connu pour cela. Longtemps soumis à la domination persane, l'Afghanistan profita pour se rendre indépendant des troubles qui désolèrent la Perse au milieu du siècle dernier. — *Religion.* Les Afghans appartiennent à la religion musulmane; ils se rattachent à la grande secte des Sunnites qui reconnaît la légitimité des trois premiers khalifes, successeurs de Mahomet. Chose rare parmi les musulmans, ils sont, dit-on, très-tolérants pour les autres religions et ne molestent nullement à cause de leurs croyances les Juifs et les Parsis qui habitent au milieu d'eux. Leurs prêtres que l'on appelle *mollahs* ne jouissent pas d'une grande influence. L'instruction publique est assez estimée; chaque village possède une école dont le maître est payé par une concession de terres. Quelques colléges dans les villes préparent les *mollahs* à leur vocation; mais ceux qui veulent pousser leurs études plus loin vont chercher à Boukhara une science supérieure à celle de leur pays. C'est que l'enseignement des écoles afghanes est fort peu de chose et qu'il n'empêche pas le peuple d'être plongé dans une profonde ignorance et dans toute sorte de superstitions. Les revenants, les rêves, les devins, l'astrologie, les talismans jouent un grand rôle dans les croyances populaires. Le Coran est la règle du droit civil, mais il s'en faut bien qu'il soit toujours respecté, et quant à la justice pénale, la vengeance de l'offense en tient lieu le plus souvent. Aussi le pays est-il encore en pleine barbarie, et il serait temps d'y faire briller enfin la lumière de l'Evangile. Il n'y a rien de particulier à dire des Juifs et des

Parsis qui habitent la contrée. — *Bibliographie* : Voyages et géographies de Forster, d'Elphinstone, de H. Pottinger, d'E. Stirling, de Masson, d'Outram, de Perrin, de H. Wilson, etc.

AFRE (Sainte), patronne d'Augsbourg. Les actes de cette sainte (M. Welser, *Rer. August. Vind. Commentarii*, Fef. 1594, in-4°; *AA. SS.*, 5 *Aug.* II) se composent de deux parties. D'après la *Conversio*, œuvre légendaire et sans valeur, Afra (ou Affra), Cypriote d'origine, était *meretrix*, et consacrée au service de Vénus. Saint Narcisse, évêque de Gerona en Espagne, s'étant réfugié dans sa maison, la convertit ainsi que ses servantes. La *Passio* (publiée seule par Welser, Ven., 1591, in-4°; Ruinart, et Friedrich, p. 427) contient un beau récit de sa mort : Afra, autrefois *lupanaria*, fut brûlée au bord du Lech par le juge Gaius (304); sa mère Hilaria (ou Hilara), après avoir recueilli ses restes, fut brûlée le même jour. Saint Fortunat, mort en 609 (*De vita S. Martini, l.* 4, *ed.* Luchi, R. 1786, I, p. 470), fait le premier mention du nom de sainte Afre. Il s'adresse à son poëme et lui dit :

Pergis ad Augustam, quam Vindo Lycusque fluentant;
(Var. : *Virdo et Licca fluentant.* La Wertach et le Lech).
Illic ossa sacræ venerabere martyris Afræ. (Var. : *Virginis.*)

Le culte de sainte Afre était donc célébré à Augsbourg dès le sixième siècle. Rettberg (*K. Gesch. Deutschl.*, I, 1846, p. 144 ss.), paraît avoir prouvé que ce mot de *meretrix* ne se rencontre dans les martyrologes qu'avec Adon (859), c'est-à-dire après l'époque où nous retrouvons les Actes de la sainte, dont il fixe la date peu avant le milieu du neuvième siècle (voy. aussi Tillemont, V). M. Friedrich, qui a retrouvé les Actes entiers dans un manuscrit de la fin du huitième ou du commencement du neuvième siècle (*K. Gesch. Deutschl.*, 1867, I, p. 186 ss.), veut faire remonter les Actes du martyre jusqu'au quatrième siècle. — Voy. Pl. Braun, *Gesch. der h. Mart. Afra*, Augsb., 1805, in-8°. Sur l'église et le monastère de saint Ulrich et sainte Afra à Augsbourg, voy. *Basil. SS. U. et A. hist. descr.*, Aug., 1635, in-f°. Pl. Braun, *Beschr. der Dioc. Augsb.*, I, Augsb., 1823.

AFRIQUE (Statistique religieuse). Nous allons passer rapidement en revue toutes les parties de ce vaste continent et en indiquer la population et, autant que possible, la proportion des divers groupes religieux dans chaque contrée. — 1° *Maroc.* En prenant pour base le recensement fait en Algérie en 1872 et les rapports des voyageurs les plus accrédités sur la proportion de la population des deux pays, nous arriverons à donner approximativement à l'empire du Maroc 6,080,000 habitants, savoir, 5,370,000 pour la portion fertile du Nord ou Tell, et 710,000 pour la région stérile du Sud ou Sahara. Plusieurs races occupent le pays, les Maures, les Arabes, les Berbères, les nègres, tous mahométans et formant la plus grande partie de la population. Les Juifs, proportionnellement fort nombreux (300 à 350,000), descendent pour la plupart d'Israélites que la persécution chassa d'Espagne; il s'y trouve enfin quelques centaines de chrétiens (6 à 800) établis presque tous à Tanger et catholiques-romains en majorité. — 2° *Algérie.* Le recensement de 1872 donne à l'Algérie une population totale de 2,416,225 habitants. Il compte

2,125,052 musulmans, 233,733 catholiques, 6,006 protestants, 39,812 israélites et 11,682 individus dont le culte n'a pu être constaté. L'article spécial consacré à l'Algérie discutera ces chiffres et donnera plus de détails en indiquant l'organisation des divers cultes. — 3° *Tunisie*. Environ 2,000,000 d'habitants (ou 1,250,000). Les mahométans des diverses races qui peuplent le nord de l'Afrique forment le fond de la population. Les juifs sont nombreux ; les évaluations varient entre 45,000 et 168,000; on compte environ 25,000 catholiques romains (ou 7,000), Italiens et Maltais pour la plupart, 400 catholiques grecs et une centaine de protestants. — 4° Régence de *Tripoli*. Des données fort incertaines font attribuer à ces contrées 1,150,000 habitants, savoir, 794,000 pour la Tripolitaine, 54,000 pour le Fezzan et 302,000 pour le pays de Barka. Presque tous sont musulmans. Les juifs y sont moins nombreux que dans les autres Etats barbaresques; mais on ne saurait donner de chiffre à cet égard. Il n'y a pour ainsi dire pas de chrétiens. — 5° *Sahara*. La population de cette grande région appartient tout entière à l'islamisme. En additionnant les chiffres que nous fournissent pour ses différentes parties les voyageurs les plus autorisés, nous arrivons à un total nécessairement très-douteux de 3,672,000 âmes. — 6° *Egypte* et *possessions égyptiennes*. Jusqu'à ces derniers temps on attribuait aux Etats du khédive environ 8,400,000 âmes. Le recensement de l'Egypte proprement dite et les grandes conquêtes des années 1874 et 1875 dans l'intérieur de l'Afrique ont plus que doublé le chiffre primitif et fait admettre 16,921,757 habitants. L'Egypte propre comptait, le 11 mars 1872, 5,271,757 habitants, la Nubie 1,000,000, le Darfour et les autres possessions du khédive dans le Soudan 10,670,000 dont 5,000,000 pour le Darfour. La Nubie, le Darfour et le Soudan sont exclusivement mahométans, sauf quelques communautés coptes et quelques stations de missions sur les bord du Nil. Dans l'Egypte proprement dite, les musulmans forment également la majorité. Les coptes chrétiens sont au nombre de 150 à 200,000, ayant à leur tête le patriarche d'Alexandrie qui réside au Caire. Malgré le travail des missionnaires catholiques et protestants, il n'y a guère, si l'on en excepte les coptes, d'autres chrétiens que les étrangers, soit, 79,696 individus, savoir, 34,000 catholiques grecs, 37,000 catholiques romains et 8 à 10,000 protestants. Les juifs sont au nombre de 8,000 (voy. cet article). — 7° *Abyssinie*. Les 3,000,000 d'âmes qui peuplent l'Abyssinie se répartissent ainsi que suit. Le christianisme monophysite est la religion de 2,500,000 d'entre eux; 250 ou 300,000 professent le judaïsme ; le reste se rattache à l'islamisme, au paganisme et à diverses Eglises chrétiennes (voy. cet article). — 8° Au sud de l'Abyssinie, le *pays des Gallas* et la *région du Nil-Blanc* sont peuplés d'environ 15,000,000 d'habitants païens, parmi lesquels travaillent quelques rares missionnaires. — 9° La péninsule de *Somali* est peuplée d'environ 8,000,000 de mahométans. — 10° Le *Soudan moyen* compte à peu près 33,800,000 habitants musulmans, répartis dans les royaumes de Wadaï, de Baghirmi, de Bornou, de Sokoto, de Gando, de Massina, etc. — 11° La *Haute-Guinée* et le *Soudan occidental*, peuplés d'environ 43,600,000 habitants, sont

partagés à peu près également entre païens et musulmans, ceux-ci dans l'intérieur du pays du côté du désert, ceux-là davantage sur les côtes et dans les contrées voisines de la mer. Dans cette région, les possessions françaises du *Sénégal* et de *Gorée* renferment 215,941 habitants ; les colonies anglaises de la *Gambie*, de *Sierra-Leone*, de la *Côte d'Or* et de *Lagos* 633,400 ; la petite république nègre de *Libéria* 718,000. Les chrétiens de toutes dénominations, tant Européens qu'indigènes, peuvent être au nombre d'environ 350,000. Les nègres chrétiens forment une partie considérable des habitants de Libéria ; le travail assidu de nombreux missionnaires en a amené un certain nombre à l'Evangile dans le reste du pays. — 12° *L'Afrique équatoriale* est, au rapport des voyageurs, peuplée de 45,500,000 habitants, de race nègre, païens en grande majorité. On compte cependant un certain nombre de mahométans dans le nord et quelques chrétiens dans les stations missionnaires des côtes. — 13° *Zanzibar* et pays environnants sur la côte orientale d'Afrique. 3,700,000 habitants mahométans et païens avec quelques chrétiens. — 14° *Mozambique*, *Quilimane* et autres possessions portugaises de la côte orientale. 300,000 habitants païens, avec un certain nombre de catholiques européens et indigènes. — 15° *Possessions portugaises de la côte occidentale*. 9,000,000 d'habitants païens, sauf 100 à 150,000 chrétiens tant colons européens qu'indigènes convertis par les missionnaires. — 16° *Cafrerie indépendante*, *royaumes indigènes de l'Afrique méridionale*. Environ 6,280,000 habitants. La masse de la population est encore païenne ; mais c'est une des contrées du monde où les missions, protestantes surtout, ont été le plus actives et le plus bénies ; une portion considérable des habitants de ces régions est aujourd'hui chrétienne. On pourrait, je crois, sans exagération en évaluer le nombre à près de 300,000. — 17° La république du *Transvaal* a de 275 à 300,000 habitants. Les dominateurs du pays, Hollandais d'origine, au nombre de 25 à 30,000, se rattachent à l'Eglise réformée. La population indigène, forte de 250,000 âmes, est encore en grande majorité plongée dans les ténèbres du paganisme. — 18° *Etat libre du fleuve Orange*. 245,000 habitants, savoir, 45,000 blancs protestants et environ 200,000 nègres, presque tous encore païens. — 19° La colonie de *Natal* comptait, en 1871, 289,773 habitants. Les Européens sont presque tous protestants, le paganisme indigène est fortement entamé par les nombreux missionnaires protestants et catholiques à l'œuvre dans le pays. — 20° La *Cafrerie britannique* avec 86,201 habitants est dans le même cas. Les Européens y sont peu nombreux. — 21° La *Colonie du cap de Bonne-Espérance* avait, au recensement de 1871, 436,381 habitants. Par suite de la grande émigration de colons européens d'une part et du travail missionnaire de l'autre, la majorité est rattachée au protestantisme. Cependant, il y a encore dans quelques régions du pays passablement de païens. — 22° Les *Iles de l'Océan Atlantique*, îles du Cap-Vert, de San-Thomé, du Prince, de Fernando-Po, d'Annobon, de Corisco, de l'Ascension, de Sainte-Hélène et de Tristan d'Acunha sont toutes colonies des puissances européennes. La population (129,219 habitants) est protestante à Sainte-Hélène, catholique dans les autres. — 23° *Madagascar*, habitée par les

Howas de race malaise, les Sakalaves de race nègre et d'autres peuplades moins importantes, nourrit environ 5,000,000 d'habitants. Le paganisme a disparu officiellement du pays, et sauf 10,000 catholiques, les habitants se rattachent à l'Eglise presbytérienne. Mais tout semble indiquer que chez beaucoup la conversion au christianisme a été seulement extérieure, et le danger d'une réaction en faveur des erreurs anciennes n'est pas encore écarté. — 24° Les îles de la *Réunion*, de *Maurice*, et des *Seychelles*, la première française, les autres anglaises, ont une population totale de 542,965 habitants. Descendants de colons européens et de nègres esclaves, ils sont généralement catholiques. Les îles anglaises contiennent un certain nombre de protestants. Le paganisme règne encore dans le cœur de bien des nègres extérieurement catholiques. — 25° Enfin les petites *Iles africaines de l'Océan Indien*, les *Comores*, *Nossi-Bé*, etc., avec environ 80,000 âmes, sont habitées par une population païenne encore dans sa masse, mais déjà fortement entamée par l'Evangile. — *Résumé :* De ce qui précède, il résulte que la population de l'Afrique s'élève environ à 207,500,000 habitants. Ce chiffre étonnera peut-être quelques lecteurs. On trouve encore dans des livres récents la population de ce continent taxée à 80 ou 100.000 000. Cette énorme différence s'explique ainsi qu'il suit : le centre de l'Afrique, complétement inconnu jusqu'à Livingstone et à quelques autres voyageurs contemporains, passait pour être presque désert. Les explorateurs récents, lorsqu'ils sont parvenus à y pénétrer, ont trouvé au contraire que c'était une contrée extraordinairement peuplée ; c'est pourquoi les évaluations nouvelles vont quelquefois au triple et au quadruple des anciennes, et la population totale de l'Afrique est comptée pour plus du double de ce que l'on disait il y a vingt ans encore. Du reste, les procédés d'évaluation pour ces pays encore si mystérieux laissent place à bien des erreurs. A l'exception de l'Egypte, de l'Algérie, du Cap et des autres colonies anglaises et françaises, toutes les populations ne sont estimées que d'après les évaluations nécessairement conjecturales des voyageurs, et bien des chiffres subiront sans doute encore de grands changements. Pour le moment nous sommes forcés d'adopter les nombres qui ont pour eux les principales autorités ; sauf deux ou trois exceptions nous avons pris les chiffres de Behm et Wagner dans les *Mittheilungen* de Petermann, 1875, cahier 41 des suppléments. Voyons maintenant comment les diverses religions se partagent cette population. Les mahométans et les païens de toutes dénominations se partagent à peu près également les habitants de l'Afrique. Nous trouvons en effet 101,000,000 de païens et 98.000,000 de mahométans. Il y a quelques années encore l'écart en faveur du paganisme était beaucoup plus considérable, mais l'activité missionnaire des musulmans fait tous les jours de nombreuses conquêtes et la marche de l'islam vers le sud est sûre et rapide. Les juifs sont dans le nord au nombre de 7 à 800,000. Les diverses communions protestantes ont environ 6,000,000 d'adhérents, dont plus des trois quarts sont les presbytériens de Madagascar. Les monophysites coptes et abyssins vont à environ 2,700,000 ; 1,100,000 catholiques et 35,000 grecs complètent à peu près pour tous les chrétiens africains le nombre de 10,000,000. —

U SCIENCES REL. STUDIES O

Organisation ecclésiastique. Depuis le moment où le christianisme régna dans le nord de l'Afrique jusqu'à la conquête musulmane, il y eut dans ce pays un grand nombre de diocèses. Le patriarche d'Alexandrie avait sous lui neuf provinces métropolitaines : 1° Egypte I (métropole Dementure, Hermopolis parva), 14 évêchés ; 2° Augustamnique I (Péluse), 16 évêchés ; 3° Augustamnique II (Léontopolis), 9 évêchés ; 4° Egypte II (Cabasa), 8 évêchés ; 5° Arcadie (Oxyrynchus), 9 évêchés ; 6° Thébaïde I (Antinoé), 10 évêchés ; 7° Thébaïde II (Ptolémaïs), 10 évêchés ; 8° Lybie I ou Pentapole (Ptolémaïs de Cyrénaïque), 11 évêchés ; 9° Lybie II ou Marmarique (Dardanis), 8 évêchés, plus deux douteux. L'Ethiopie (métropole Auxuma) et les diocèses des Himiarites et d'Adule ressortaient probablement aussi du patriarche d'Alexandrie. Le patriarche de Carthage avait sous lui un grand nombre d'évêques. Le P. Gams, bénédictin, dans sa *Series episcoporum* cote les évêques de 715 siéges. Aujourd'hui l'Eglise catholique compte en Afrique un certain nombre de diocèses que nous allons énumérer : 1 archevêché, Alger ; 12 évêchés, Constantine, Oran, Ceuta, Congo et Angola, Saint-Denis, Santiago du Cap-Vert, Maurice, Mozambique, Saint-Paul-de-Loanda, Natal, Tanger, San-Thomé ; 9 vicariats apostoliques, Abyssinie, Alexandrie, Le Cap, Grahamstown, Guinée, terre des Gallas, le Caire, Libéria et Monrovia, Tunis ; 1 provicariat apostolique, Khartum, et 4 préfectures apostoliques, Saint-Louis, Nossi-Bé, les îles Seychelles et Tripoli. L'Eglise épiscopale d'Angleterre a des évêques au Cap, à Grahamstown, à Maurice, à Natal, à Sainte-Hélène, à Sierra-Leone, et trois évêques missionnaires dans l'Afrique centrale, au Niger et dans l'Etat libre du fleuve Orange, en tout 9 diocèses. — *Bibliographie.* Les documents consultés sont trop nombreux pour être tous indiqués ici. Citons seulement plusieurs relations de voyages, la statistique officielle de l'Algérie en 1873 et les publications de l'Institut géographique de Gotha. E. Vaucher.

AFRIQUE (Eglise d'). On a l'habitude de désigner sous ce nom l'ensemble des Eglises chrétiennes qui s'étaient établies dans l'Afrique proconsulaire et qui y florissaient dans les premiers siècles de notre ère. Par le rôle considérable qu'elle joua dans les controverses dogmatiques et ecclésiastiques de cette époque, non moins que par la notoriété de ses principaux représentants, l'Eglise d'Afrique a droit à une mention toute particulière. Nous ne nous occuperons ici que de la première période de son histoire, qui est naturellement close par l'invasion vandale et la mort de saint Augustin (430). Les années qui suivirent furent pour cette Eglise des années d'angoisses et de décadence; la conquête arabe (698) acheva de la ruiner. — A l'époque où le christianisme y fut introduit, le nord de l'Afrique était divisé, au point de vue politique, en quatre provinces : l'*Afrique proconsulaire* proprement dite, la *Numidie*, la *Mauritanie Césarienne* et la *Mauritanie Tingitane*. Au commencement du quatrième siècle, on comptait six provinces au lieu de quatre. La Mauritanie Tingitane avait été, il est vrai, réunie à l'Espagne, mais on avait, en revanche, adjoint aux autres la province de *Tripolis ;* on avait subdivisé l'Afrique proconsulaire en deux parties qui portaient les noms de *Zeuaitane* et de *Byzacène*, et de la *Mauritanie Césarienne* on avait

détaché la *Mauritanie Sitifienne*. La *Numidie* seule restait ce qu'elle était. Ces six provinces constituèrent, au point de vue ecclésiastique, le *diocèse d'Afrique*. La métropole de ce diocèse, la ville qui devint le centre du christianisme africain était Carthage. Détruite de fond en comble, après la troisième guerre punique, elle ressuscita en quelque sorte par la volonté de l'empereur Auguste (29 av. J.-C.). Son développement fut si rapide qu'elle ne tarda pas à reprendre son ancien éclat. A côté d'elle on peut citer quelques villes plus ou moins célèbres : Hippone, Tagaste, Madaure, Milène, etc. — Comme la plupart des Eglises, celle d'Afrique a essayé de se donner une origine apostolique. La légende, s'emparant du nom de Simon de Cyrène qui s'était acquis une grande notoriété en portant la croix de Jésus (Matth. XXVII, 32) et le confondant avec Simon le Zélote, un des douze apôtres, a fait de ce dernier le premier missionnaire de l'Afrique; elle a aussi prétendu que saint Pierre aurait envoyé de Rome des légats apostoliques à Carthage. Ce sont là des suppositions purement gratuites. Tertullien, qui fait quelque part une énumération des Eglises ayant une origine apostolique, passe sous silence l'Eglise d'Afrique à laquelle pourtant il appartenait. Il est très-naturel de supposer que les rapports fréquents soutenus par la capitale de l'empire romain avec l'Afrique proconsulaire contribuèrent, pour une grande part, à l'introduction du christianisme à Carthage. Les commencements de l'Eglise d'Afrique sont obscurs. Le premier évêque dont il soit question est Optat de Carthage, qui est cité dans le martyrologe de Perpétue et de Félicité (202). Cependant le christianisme avait introduit comme une vie nouvelle dans le nord du continent africain, et sur ce sol un peu barbare était née toute une littérature. Tertullien, Cyprien, Augustin, et au-dessous d'eux Arnobe de Sicca, Optat de Milène, Fulgence, etc., imprimèrent à la langue latine un cachet tout particulier. Les trois premiers surtout jouèrent un rôle considérable dans l'Eglise d'Occident par la part qu'ils prirent aux luttes dogmatiques, ecclésiastiques et morales de leur temps. — Avant d'aborder l'histoire dogmatique et morale de l'Eglise africaine, rappelons rapidement quels furent ses rapports avec les derniers empereurs romains. Un seul mot les résume : persécution. Dans l'espace de quelques années, le christianisme avait acquis un développement si rapide au sein de l'Afrique proconsulaire qu'il était devenu pour l'ancienne religion un rival dangereux; aussi, la population du pays, qui sous le dehors d'une civilisation avancée avait gardé un grand fonds de barbarie, exécuta-t-elle avec une ardeur sauvage les décrets des empereurs. En 203, Septime-Sévère condamna formellement dans un décret la propagation des doctrines nouvelles, et invita les magistrats à faire, à cet égard, des enquêtes minutieuses. Le proconsul d'Afrique, Saturnin, n'attendit pas ce décret pour sévir contre les chrétiens. Dès l'an 200, douze chrétiens des deux sexes de la petite ville de Scillita furent amenés à Carthage, interrogés et décapités. Deux ans après eut lieu, encore à Carthage, le martyre de Perpétue et de Félicité. En 211, sous Caracalla, nouvelle persécution, mais qu'il faut attribuer moins à l'empereur qu'au proconsul Scapula. L'*Apologie* de

Tertullien n'avait pas empêché la première persécution; sa belle *Lettre à Scapula* ne diminua pas les rigueurs de la seconde. L'Eglise jouit d'une sécurité relative sous Macrin, le meurtrier de Caracalla, et sous Héliogabale (218); Alexandre-Sévère (222-235) lui fut même favorable. Sous les empereurs suivants, en particulier sous Maximin le Thrace (235-338), la persécution se raviva; mais l'Eglise même d'Afrique ne fut directement atteinte que sous Décius (249-251). Les rigueurs furent telles que de nombreuses défections eurent lieu, et c'est alors que surgit la grave question des chrétiens tombés, des *lapsi*, où se fit sentir d'une façon particulière l'influence de saint Cyprien. Le pieux évêque n'était pas à Carthage au moment où la persécution y sévissait. Comprenant que l'heure du martyre n'avait pas encore sonné pour lui, il s'était réfugié dans une retraite inconnue d'où il continuait à gouverner son Eglise, l'exhortant par ses lettres et combattant avec succès le schisme du prêtre Félicissimus que ses adversaires voulaient asseoir à sa place sur le siége épiscopal. Quand il put reparaître au milieu des siens, il trouva son troupeau affaibli et divisé. Beaucoup de ceux qui avaient faibli voulaient rentrer en grâce. La question était délicate : on était porté d'une part à une trop grande indulgence, tandis que d'autre part on réclamait une sévérité excessive. Cyprien, unissant la fermeté à la douceur, écrivit à ce sujet son traité *De lapsis*, dans lequel il déclare que si ceux qui ont failli ne doivent pas être rejetés à toujours, il ne faut cependant les admettre au pardon qu'après pénitence. Les empereurs Gallus (251-253) et Valérien (253-260) continuèrent, quoique avec moins de rigueur et de persistance, la politique de Décius; mais les quarante années qui suivirent la mort de Valérien furent de nouveau pour l'Eglise une période de tolérance et de calme. La terrible persécution de Dioclétien et de ses associés (303-313) n'en dut paraître que plus formidable. L'Eglise d'Afrique fut particulièrement éprouvée. C'était surtout contre les Livres saints que les païens tournèrent leur fureur. Le décret de Dioclétien portait entre autres que « les exemplaires des Livres sacrés devaient être jetés au feu » (Eusèbe, *H. E.*, VIII, 2). Beaucoup de chrétiens croyaient satisfaire à la fois à leur conscience et à leur sécurité en livrant, au lieu des saintes Ecritures, des manuscrits des livres hérétiques. On les appela *traditores*. La plupart firent preuve d'un courage héroïque : ainsi, Félice, évêque de Tabura, qui résista à toutes les injonctions. L'édit de Milan (313) inaugura pour l'Eglise une ère nouvelle; le christianisme devenait religion d'Etat avec Constantin; mais l'Eglise d'Afrique ne devait pas connaître de sitôt la paix extérieure; le schisme des donatistes lui causa presque autant de dommage que la persécution païenne. — Cela nous amène à parler de l'attitude que cette Eglise prit dans les questions disciplinaires et morales. Dans un excès de réaction contre la corruption de la société païenne, quelques chrétiens se jetèrent dans un ascétisme outré, et cette tendance donna naissance en particulier à la secte des *montanistes* et à celle des *novatiens* (voy. ces articles). Mais ce fut surtout contre le *donatisme* que l'Eglise d'Afrique eut à lutter (voy. cet article). Comme les précédents, les donatistes affichaient une rigueur disciplinaire excessive.

Malheureusement, au lieu de les abandonner à l'isolement auxquels ils se condamnaient eux-mêmes, Constantin donna le premier, contre eux, le signal des persécutions (314). Les donatistes se crurent en droit de combattre la force par la force. Ils se liguèrent avec tout ce qu'il y avait en Afrique de sujets opprimés, d'esclaves maltraités, de débiteurs poursuivis, en un mot avec tous les ennemis jurés de l'ordre social. A leur suite, les « circoncellions, » espèce de mendiants vagabonds, armés, disaient-ils, pour combattre Satan, parcouraient les campagnes, dépouillant les voyageurs, pillant les maisons, se livrant à toutes sortes d'excès. Il était vraiment impossible de ramener ces furieux par la persuasion. Saint Augustin, qui s'y était d'abord essayé dans plusieurs conférences, finit par les abandonner à la rigueur des édits d'Honorius (412). L'Etat, on le voit, intervenait de plus en plus dans le règlement des affaires ecclésiastiques; l'Eglise cependant s'était organisée en dehors de lui et possédait son gouvernement propre. Dans le principe tous les fidèles étaient « prêtres et sacrificateurs, » mais peu à peu et par la force même des choses le gouvernement spirituel se concentra entre les mains d'un petit nombre. Ainsi naquit la distinction entre le *clergé* et les *laïques*. Au commencement du troisième siècle, Tertullien s'écriait sans doute : « Nous laïques, ne sommes-nous pas aussi prêtres? » mais déjà la hiérarchie était fondée et depuis le milieu du troisième siècle, sous l'influence de saint Cyprien surtout, l'épiscopat obtint sur la prêtrise une prééminence sensible. L'évêque de Carthage ne lutta pas avec moins d'ardeur contre la primauté romaine et en plusieurs circonstances il maintint formellement son avis contre celui de l'évêque de Rome. Selon Cyprien, la décision d'aucun évêque ne pouvait prévaloir dans l'Eglise catholique, qu'autant qu'elle était confirmée par le corps épiscopal tout entier. Disons toutefois que le même Cyprien, sans prendre expressément le nom de métropolitain de sa province, en joua souvent le rôle. Les évêques de la Numidie, de la Mauritanie ou de la Tripolitane se réunirent souvent en synodes généraux sous sa présidence, et le siége épiscopal de Carthage finit par acquérir une sorte de primauté de fait. Cet état de choses s'affirma surtout sous Aurèle, qui fut évêque de Carthage de 392 à 429. L'évêque du chef-lieu de chacune des six provinces dont se composait l'Eglise d'Afrique fut considéré comme une sorte de primat, mais seulement dans le sens d'évêque du premier siége (*primæ sedis episcopus*). Toutefois ce ne fut pas là pour l'Eglise d'Afrique une règle absolue, et la dignité de primat fut souvent attribuée non pas à l'évêque du chef-lieu, mais à celui dont l'ordination était la plus ancienne. Cela n'empêcha pas l'Eglise de Carthage de conserver la prépondérance et Aurèle, en particulier, ne laissa passer aucune occasion de l'affirmer. *Ego cunctarum ecclesiarum dignatione Dei, ut scitis, fratres, sollicitudinem sustineo*, dit-il au troisième concile de Carthage. Ce pouvoir étendu était pourtant limité par le concile général devant lequel étaient portées les affaires qui concernaient les Eglises de toutes les provinces africaines. A l'époque d'Aurèle ce concile devait se réunir tous les ans, le 23 août; plus tard il fut décidé qu'il ne serait convoqué que lorsque les circonstances l'exigeraient (*Cod.*

eccl. Afr., can. 95). Les décisions du concile général devaient être sans appel et l'excommunication était la peine réservée à ceux qui tenteraient de faire intervenir une autorité d'outre-mer. — Cet esprit d'indépendance que l'on constate dans l'organisation ecclésiastique de l'Eglise africaine, se retrouve en quelque mesure dans ses croyances dogmatiques. D'une manière générale, elle se rattachait à la tendance réaliste pratique par opposition à la tendance scientifique idéaliste représentée par l'école d'Alexandrie. Tertullien qui fut d'abord son principal docteur apparut sur la scène au moment où la doctrine chrétienne s'affirmait contre les sectes théosophiques. Les gnostiques, on le sait, faisaient bon marché de la tradition et de la lettre. Tertullien affirma au contraire qu'il fallait s'y asservir et que là même où elles répugnaient le plus à l'intelligence humaine, leur apparente absurdité était un titre de plus aux yeux de la foi. « *Credo quia ineptum,* » disait-il. Les gnostiques essayaient de résoudre par les fantaisies de leur imagination ces grandes questions de l'origine du monde et de l'existence du mal; ils avaient inventé à ce propos le système des émanations. Tertullien, et avec lui l'Eglise d'Afrique, professe la création *ex nihilo*, par un acte absolu de la volonté de Dieu, et l'existence de ce Dieu se prouve par le témoignage de l'âme naturellement chrétienne. Dans son réalisme outré, Tertullien allait jusqu'à attribuer un corps à Dieu. A vrai dire, c'était là du matérialisme et ce matérialisme s'affirme ingénument dans ses idées sur la nature de l'âme humaine; selon lui, l'âme était corporelle et se propageait avec les corps; on a appelé ce système le *traducianisme*. Le réalisme de l'Eglise d'Afrique ne s'affirma pas moins en christologie, et le génie matérialiste de Tertullien n'était nullement embarrassé pour expliquer comment Dieu était devenu Père et pour faire ressortir l'identité de substance du Fils et du Père. C'est Tertullien également qui introduisit dans le langage théologique occidental le mot de *trinité* pour désigner un Dieu *triple* quant aux personnes qui le composent et un par la substance. Les disputes ariennes n'agitèrent pas trop l'Eglise d'Afrique; cependant, par l'organe de saint Augustin, elle dit son mot lors de la rédaction du dogme trinitaire, et fit ajouter, en Occident, au symbole de Constantinople le fameux *Filioque*. Des questions d'une nature plus pratique occupaient l'Eglise latine : c'étaient celles qui concernent l'homme, les rapports de son libre arbitre avec la grâce et les forces dont il dispose pour remplir les conditions du salut. Nous n'avons pas à faire ici l'histoire de la controverse pélagienne; il nous suffira de rappeler que saint Augustin fut le plus infatigable et le plus implacable adversaire de Pélage et de Cœlestius. Il les fit condamner par plusieurs conciles réunis en Afrique même, entre autres par les conciles de Carthage de 412, 416 et 417. Si l'histoire de l'Eglise d'Afrique peut se clore à la mort de l'illustre évêque d'Hippone, son influence a persisté bien au delà. Grâce à lui, les doctrines de l'Eglise d'Afrique ont été pendant des siècles la norme de la croyance des Eglises chrétiennes aussi bien catholique que protestantes. — Voyez surtout Munter, *Primordia ecclesiæ Africanæ*, Hafn., 1829.

A. Gary.

AGABUS (Ἄγαβος, nom évidemment hébraïque, peut-être le même que Khagab, Esd. II, 46), prophète chrétien de la primitive Eglise mentionné deux fois dans les Actes (XI, 28, et XXI, 10). La première fois à Antioche, Agabus prédit une grande famine qui devait s'étendre à toute la terre. On s'accorde assez à voir dans cette prédiction la famine qui sévit particulièrement en Judée en l'année 44 et la quatrième du règne de Claude (Josèphe, *Ant.* XX, 2, 6; Eusèbe, *H. E.*, II, 8; Orose, VII, 6). Plus tard, à Césarée, dans la maison de Philippe l'évangéliste, il prédit encore par un acte symbolique la captivité de Paul à Jérusalem. Agabus est l'unique prophète chrétien du Nouveau Testament dont le nom ait été conservé. Mais, à cette époque, les hommes en qui revivaient l'antique esprit et l'exaltation prophétique étaient nombreux (Actes XI, 27; XXI, 9; 1 Cor. XII, 28; XIV, 29; Ephés. III, 5; IV, 11). Les prophètes avaient même rang dans l'Eglise et venaient après les apôtres.

AGAPES, du mot grec ἀγάπη qui, dans le Nouveau Testament, désigne surtout l'amour fraternel. C'est le nom des repas mystiques que les premiers chrétiens prenaient en commun et qui se terminaient par la célébration de l'Eucharistie. Le mot revient souvent chez les auteurs ecclésiastiques des quatre premiers siècles. On ne le trouve, dans ce sens, qu'une fois dans le Nouveau Testament, Epître de Jude, 12. (La leçon parallèle de 2 Pierre II, 13, que nous offrent les manuscrits A, C, ne paraît pas être la bonne). Il est vraisemblable que le livre des Actes fait allusion à ce repas fraternel quand il parle de l'habitude des chrétiens de rompre le pain en commun (Actes II, 42, 46, et XX, 7). Paul le mentionne expressément et le nomme κυριακὸν δεῖπνον (1 Cor. XI, 20). Cette expression en démontre l'origine chrétienne et ne permet pas d'y voir une imitation ou un emprunt fait aux esséniens ou à quelque autre secte juive ou païenne. L'agape est évidemment dans l'Eglise le souvenir et la répétition du dernier repas de Jésus avec ses disciples à la fin duquel il institua la sainte Cène (Matth. XXVI, 8; 1 Cor. XI, 23). Voilà pourquoi l'agape et la sainte Cène étaient séparées du culte public dans la primitive Eglise et célébrées ensemble le soir (Actes XX, 7; Pline, *Epist.*, X, 96). A Jérusalem, dans les premiers temps, ce repas mystique avait lieu tous les jours. Mais un tel état de choses ne pouvait durer qu'aussi longtemps que l'Eglise était peu nombreuse et que la charité y produisait et y maintenait cette communauté de biens dont il est question dans le livre des Actes. Plus tard les agapes n'eurent lieu que le dimanche. Bientôt des abus et des désordres se produisirent qui amenèrent des changements plus importants. Déjà Paul blâme vivement la manière dont ces agapes se tenaient à Corinthe (1 Cor. XI, 21, 22). Il n'y reconnaît plus le repas du Seigneur. Ces festins ressemblaient trop à ceux qui suivaient les sacrifices païens. Au lieu de tout mettre en commun, chacun mangeait ce qu'il avait apporté. Les uns sortaient presque ivres, les autres ayant faim. Les riches semblaient insulter par leur abondance à la misère des pauvres. Ajoutons que ces agapes non-seulement donnèrent à l'autorité romaine l'occasion d'appliquer à l'Eglise chrétienne les lois contre les *hétairies* ou corpo-

rations dont les membres se réunissaient en des banquets réguliers (Pline, *Epist.*, X, 97), mais encore par le seul fait qu'elles avaient lieu dans l'intimité et la nuit, elles donnèrent lieu à toutes ces rumeurs absurdes qui couraient dans le peuple sur le compte des chrétiens. La distribution symbolique du corps et du sang du Christ devenait un repas de chair humaine. Le baiser fraternel que se donnaient avant de se séparer les membres de la communauté se transformait en scènes de débauches incestueuses. La lettre de Pline a démontré la fausseté de ces calomnies. Mais il n'est que trop vraisemblable que les désordres dont se plaignait Paul durent aller en augmentant dans les Eglises d'origine païenne. Aussi en vint-on bientôt à séparer la sainte Cène de l'agape et à la joindre au culte du dimanche matin. Nous trouvons cette révolution accomplie à l'époque de Justin Martyr (140), qui nous donne dans sa première apologie, une description du culte chrétien dont la sainte Cène est déjà la partie centrale. A partir de cette séparation, la sainte Cène et l'agape eurent des destinées bien contraires. La sainte Cène acquit chaque jour une plus grande importance et une plus haute signification dans le culte, la doctrine et la vie de l'Eglise, jusqu'au sacrifice de la messe et au dogme de la transsubstantiation. L'agape, au contraire, privée de son élément capital, réduite à un simple banquet fraternel, dégénéra de plus en plus et perdit de son importance et de son rôle dans la vie de l'Eglise. Sans doute Tertullien, avant la période montaniste de sa vie, en fait le plus chaleureux éloge (*Apologet.*, 39) et Julien l'Apostat recommande aux païens d'emprunter cette coutume aux Galiléens; mais des voix de plus en plus nombreuses, inspirées par l'esprit ascétique envahissant l'Eglise ou par les désordres moraux qu'amenaient ces agapes, s'élèvent contre elles à partir du troisième siècle (Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 1; Chrysostome, Hom. XXVII in 1 Cor. XI; Augustin, *Epist.*, 64). Du temps de ce dernier, les agapes n'étaient guère plus que des repas de charité que les riches donnaient aux pauvres. Sans les condamner, plusieurs évêques, à l'exemple d'Ambroise de Milan, et plusieurs conciles défendirent de les célébrer dans les Eglises (Concile de Carthage, III, 391, c. 30). Avec le cinquième siècle, les agapes disparaissent. Peut-être faut-il en voir des traces dans certaines habitudes populaires et distributions faites aux pauvres en quelques pays, le jour des Rameaux, le lundi de Pâques ou le jour de Noël.

A. Sabatier.

AGAPET Ier (saint) [*Agapitus*, *Agapetus*], Romain, fut pape de juin 535 à septembre 536. Envoyé à Constantinople pour négocier au nom du roi des Ostrogoths, Théodat, menacé par Bélisaire, avec l'empereur Justinien, il s'employa à combattre le monophysitisme et réussit à mettre sa créature Mennas à la place du patriarche hérétique Anthime. Dans une lettre adressée à l'évêque de Jérusalem, il célèbre son triomphe en comparant le premier évêque d'Orient qui ait été sacré par un pape à ceux qu'a institués saint Pierre. Il mourut à Constantinople. Sa vie, attribuée à Anastase, est dans Muratori, *Scr. r. Ital.*, III, 1, p. 128. Voy. Hefele, II, 741. Ses lettres se lisent dans Mansi, VIII.

AGAPET II, Romain, fut pape de 946 à 955. Impatient du joug de la pornocratie, il chercha un appui auprès d'Othon Ier. Dans le grave conflit des deux archevêques de Reims, dont l'un, Hugues de Vermandois, était soutenu par son oncle Hugues le Grand, et l'autre, Artaud, par Othon, protecteur du faible Louis d'Outre-mer, le pape s'était d'abord prononcé pour Hugues. Il subissait l'autorité du fils de Marozia. Mais, dès qu'il se sentit appuyé par le roi de Germanie, il excommunia Hugues, et réunit en Allemagne le synode d'Ingelheim (948) pour disposer de la France. Après le synode, il excommunia Hugues de France, le rival d'Othon. Appelé en Italie par le pape, Othon le Grand ne put encore cette fois accomplir son œuvre, affranchir la papauté du joug du parti qui la dominait, et prendre la couronne impériale (voy. Flodoard, *S. A.*, 946 ss. Les lettres du pape sont dans Bouquet, IX, 226 ss. et dans Mansi, XVIII, 405 ss.).

AGAR [Hâgâr, Ἄγαρ], esclave égyptienne que Sara donna pour concubine à Abraham, de qui elle eut un fils nommé Ismaël (Gen. XVI, 15). A partir de ce moment, Agar fut en butte aux mauvais traitements de sa maîtresse, qui la fit renvoyer par Abraham (Gen. XXI, 9-21). Elle se réfugia dans le désert avec son fils qui devint le père des Ismaéliens ou Arabes (voy. *Patriarches*). Dans la tradition arabe, Agar devient la femme légitime d'Abraham; elle habite la Mekke, et le fameux puits Zemzem, dans l'enceinte de la Kaaba, n'est autre que la fontaine qui lui fut montrée par Dieu (Gen. XXI, 19); Abraham reçut l'ordre de sacrifier Ismaël, etc. Voyez : d'Herbelot, *Bibliothèque orientale;* Weil., *Bibl. Legenden der Muselmænner*, p. 82 ss.

AGARÉENS ou Agaréniens [Hag'rîm, Hag'riyîm, Ἀγαραῖοι, Ἀγαρηνοί, *Agarei*, *Agareni*], nom d'un peuple mentionné plusieurs fois dans l'Ancien Testament comme s'étant trouvé en hostilité avec Israël (1 Chron. V, 10, 19, 20; Ps. LXXXIII, 7). Il est difficile de dire au juste quel était ce peuple, dont le nom est vraisemblement dérivé d'Agar, mais que le v. 7 du Ps. LXXXIII distingue bien des Ismaéliens. Eratosthène et Ptolémée connaissent des Ἀγραῖοι au nord de l'Arabie, et dans cette région se trouve encore une tribu arabe portant le nom de *Hadjar* (Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, 1875, p. 288). C'est là probablement qu'il faut placer les Agaréens de la Bible, plutôt que dans le pays de *Hadjar*, sur les bords du golfe Persique.

AGATHE (sainte), vierge et martyre sicilienne. Ses *Actes latins* (*AA. SS.* 5 *Feb.* I) racontent sa passion, subie à Catane, sous Décius, en l'an 251. Quintianus, consulaire, pour la conquérir, l'enferme dans la maison d'Aphrodisia, matrone. Torturée, elle est guérie par un ange ou un apôtre (saint Pierre). Les bourreaux traînent son corps sur des charbons ardents et sur des fragments de poterie. Elle meurt dans sa prison. Un ange, un jeune homme inconnu vêtu de soie, suivi de plus de cent jeunes gens, place sur sa tombe une petite table de marbre avec ces mots : *Mentem sanctam, spontaneum honorem Deo, et patriæ liberationem.* D'après divers auteurs, cette pierre, conservée à Crémone, porte les lettres : *M. S. S. H. D. E.*

P. L.). Après sa mort, les païens opposent le voile qui recouvrait son corps aux laves qui descendent vers Catane, et la lave s'écarte. Ses reliques sont à Rome, dans l'église de son nom, *in Suburra;* saint Ambroise a composé la préface de l'office de sainte Agathe; le pape Damase lui a consacré des vers élégants, saint Fortunat la nomme parmi les vierges pures. Catane et Palerme se disputent sa naissance. Les anciens bréviaires et les auteurs sont partagés entre l'une et l'autre origine, les témoins les plus nombreux plaident en faveur de Catane. Le bréviaire de Pie V décida en faveur de cette ville, mais le pape Clément VIII, par une décision que Bolland loue comme *dignitati ecclesiæ romanæ consentanea*, écrivit dans le bréviaire réformé : .... *quam Panormitani et Catanenses civem suum esse dicunt.* Bolland et Potthast (*Bibl. hist. m. ævi*, Berl., 1862, Suppl. 1868) citent les défenseurs de l'une et l'autre ville (voy. Tillemont, III, p. 409 ss.).

AGATHON (saint), surnommé le *Thaumaturge*, fut pape de 678 à 682. Il était moine sicilien. Le sixième concile œcuménique, réuni le 22 novembre 680 au Trullum de Constantinople contre le monothélétisme, fut préparé à Rome par un synode de 125 évêques, tenu à la fête de Pâques de l'an 680 par Agathon. Les lettres dogmatiques du pape à l'empereur Constantin Pogonat et au concile de Constantinople, sont, avec les Actes du concile, dans Mansi, XI (voy. Hefele III, 227 ss., trad. fr., IV, 128 ss.). Le pape y proclame « deux volontés naturelles et deux énergies naturelles, ainsi qu'il convient à un Dieu parfait et à un homme parfait. » C'est par ce concile, réuni de l'autorité du pape saint Agathon, que le pape Honorius fut condamné pour hérésie. C'est peut-être à l'effet de donner à la papauté une revanche que le cardinal Deusdedit (1086) a fabriqué un décret d'Agathon, conservé dans Gratien (I *Dist.* 19, *c.* 2), et adressé à tous les évêques de la chrétienté, d'après lequel « toutes les dispositions du siége apostolique doivent être acceptées comme si saint Pierre les avait confirmées de sa bouche. » — Voy. sa vie attribuée à Anastase dans les Bollandistes (10 janvier, I); M. Schiavo, *Dissert. storica dommat. della patria santita e dottrina del pontef. S. Agatone.* Palermo, 1731, in-4°, *ed.* II, 1751, in-4°.

AGDE (Hérault) [Ἀγαθή, *Agatha*], évêché suffragant de l'archevêché de Narbonne, supprimé en 1790. Saint Sever, vivant vers 450, en est le premier évêque connu. Le concile d'Agde, tenu en 506 dans l'église cathédrale de Saint-André, sous la présidence de l'archevêque Césaire d'Arles, formula 47 canons qui ont tous trait à la discipline (Mansi, VIII, 323; Sirmond, *Conc. Galliæ*, I, 161; Hefele, II, 631, trad. fr., III, 254; *Gallia Christiana*, VI).

AGEN [*Aginnum*], évêché suffragant de Bordeaux. Saint Caprais, moine de Lérins (Caprasius), est le premier apôtre d'Agen; il fut mis à mort en 303, après le martyre de saint Foy; sa fête est célébrée le 20 octobre. Saint Phébade est le premier évêque de cette ville qui soit connu (359). L'évêché, réuni en 1802 à Toulouse, a été rendu en 1823 à la province de Bordeaux. L'ancienne cathédrale de Saint-Etienne a été démolie pendant la Terreur; l'église cathédrale, autrefois collégiale, de

Saint-Caprais a été bâtie du onzième au seizième siècle sur les ruines d'une première basilique fondée, suivant la tradition, par saint Dulcide, qui fut évêque en 405 (*Gallia Christiana*, II).

AGENAIS. La Réforme ne s'introduisit ostensiblement dans cette contrée, qui ressortit plus tard au synode de la Basse-Guyenne et forma les deux colloques du Bas et Haut-Agenais, que lorsque Gérard Roussel prit possession de l'abbaye de Clairac en 1530. Pourvu de ce bénéfice par François Ier, favorable à cette époque aux idées nouvelles, le célèbre réformateur donna aussitôt des conférences qui attirèrent une foule de moines, lesquels quittèrent leurs couvents sur l'heure et propagèrent les doctrines réformées. Quatre ans plus tard, Calvin étant venu visiter le savant et pieux Lefèvre d'Etaples, qui s'était retiré à Nérac pour fuir la persécution, Roussel eut des entretiens avec lui touchant l'organisation de l'Eglise, mais les deux docteurs ne purent s'entendre. Calvin voulait « raser sur terre pour bâtir un nouvel édifice, » tandis que Roussel désirait seulement restaurer ce qui existait déjà ; de là l'éphithète de *temporiseur* que lui donnait volontiers le premier. Deux ans après (1536), les doctrines réformées furent professées à Agen pour la première fois par le régent Philibert Sarrasin, « homme docte, vertueux et craignant Dieu, » qui devint l'ami du célèbre Scaliger et le précepteur de son fils aîné. Bientôt suspect de « luthérerie, » Sarrazin fut obligé de fuir pour ne pas être appréhendé au corps par le conseiller Geoffroy de la Chassaigne, délégué par le parlement de Bordeaux pour informer contre les partisans des idées nouvelles à Agen. Scaliger lui-même, accusé de posséder des livres hérétiques, « d'avoir dit le carême n'être de l'institution ni de Christ ni des apô« tres, ni la transsubstantiation article de foi sinon depuis le concile de « Latran et finalement d'avoir mangé de la chair en temps prohibé, » ne dut sa liberté qu'à la protection des amis qu'il comptait parmi le parlement. Les autres luthériens d'Agen furent condamnés à « faire amende honorable devant le grand temple, en chemise la torche au poing » et à abjurer. En 1539 l'official de l'évêque d'Agen, plus sévère que le parlement, condamna le moine jacobin Jérôme Vindocin, qui avait fait le voyage de Genève, à être brûlé vif, supplice que le courageux martyr endura avec une grande constance (4 fév.). Dans une autre partie de l'Agenais, à Tonneins, en 1541, l'Allemand André Mélanchthon et Jean Carvin d'Artois « tenaient des écoles et prêchaient. » Aymon de la Voye faisait de même à Sainte-Foy. Le courageux confesseur ayant appris qu'il était décrété d'arrestation par le parlement de Bordeaux ne chercha pas à fuir, « répondant à quelques amis particuliers « qui le pressaient de sortir, que c'était le fait de mercenaires et faux « prophètes. » Conduit à Bordeaux vers la Noël, il souffrit pendant neuf mois « toutes sortes d'indignes et cruels traitements, » fut mis en vain à la question extraordinaire pour dénoncer ses amis, convertit un jeune carme qui était venu l'exhorter et marcha au supplice en chantant le psaume CXIV (21 août 1542). Peyreton, archer d'Agen, et Nicolas Charpentier, de Castelmoron, se virent également condamnés au supplice du feu. Le parlement de Bordeaux ordonna encore, le 4 août

1542, de poursuivre contre plusieurs personnages « accusés d'être « sectateurs et auteurs de certaines doctrines contraires à la foi de « l'Eglise catholique, » et Paul Denserville, « convaincu de blasphème « séditieux et perturbateur de la foi catholique, » fut condamné à la même époque à faire amende honorable au devant de l'église Saint-André de Bordeaux et à « être brûlé vif et son corps mis en cendres « en face du palais du parlement. » Le 7 mai 1556, Arnaud Monier, de Saint-Emilion, et Jean de Gazes, de Libourne, furent également brûlés vifs à Bordeaux en vertu d'un arrêt du parlement qui, du même coup, défendit à son de trompe « l'impression et vente des « Pseaumes et du Nouveau Testament en français. » En 1558 Pierre Saubin, conseiller au présidial d'Agen, accusé de luthéranisme, fut conduit à Bordeaux, « où il endura beaucoup d'inhumanités, mais tant y « a que finalement il en échappa par une amende pécuniaire et ne « laissèrent les petites assemblées de passer outre ». Cependant le timide Gérard Roussel, qui avait été promu, dès 1536, à l'évêché d'Oléron en Béarn par la reine Marguerite de Navarre, fut bientôt distancé par ses partisans, qui organisèrent des Eglises évangéliques. C'est ce que fit en particulier son propre vicaire général, le bénédictin Aymeric, qui devint le premier pasteur de Clairac. Son exemple fut suivi et l'on vit peu à peu se fonder diverses Eglises, à la tête desquelles furent placés des ministres venus de la Suisse. Les documents de l'époque mentionnent François le Guay, dit Boë Normand, et Vigneaux, pasteur à Bordeaux en 1558 ; Oudet Nott, à Castelmoron, en 1561 ; Jean Voirin et Jacques Fontaine, « tous deux de grande doctrine et piété, » à Agen en 1560. Voirin était doué d'une vive éloquence et on dut lui livrer les églises des Jacobins et de Saint-Phébade d'Agen, pour contenir les nombreux auditeurs avides de l'entendre. Un synode provincial, assemblé à Bordeaux en 1561 et qui compta 40 pasteurs, donna un corps à toutes ces Eglises. Le parlement irrité rendit un arrêt sévère, qui ordonnait l'arrestation de tous les « prêcheurs » et faisait défendre à toute personne d'aller les ouïr sous peine de mort. En même temps, il envoya des commissaires dans la sénéchaussée d'Agen « à l'effet d'in- « former contre les hérétiques, » ayant eu soin de leur donner pour escorte une compagnie de soldats à sa solde. Un grand nombre d'évangéliques furent arrêtés et pendus, leurs assemblées dissoutes par les soldats et leurs lieux de réunion démolis. Comme on pouvait s'y attendre, il y eut des représailles regrettables de la part des évangéliques et le feu de la discorde fut allumé dans tout le pays. Le féroce maréchal de Montluc, qui s'intitulait « le boucher royaliste, » et reçut plus tard des félicitations du pape pour ses exécutions, vint, sans mission officielle d'abord, puis avec une commission en règle du roi, prêter main-forte au parlement, et le sang coula de toutes parts. Les guerres de religion, qui surgirent ensuite, ne contribuèrent pas peu à augmenter le nombre des massacres des protestants (celui de Penne, en 1562, est resté célèbre), et les condamnations juridiques se multiplièrent à l'infini. L'édit de Nantes ouvrit une ère de prospérité et de paix pour les Eglises agenaises. Elles eurent cependant à souffrir des

trois nouvelles guerres de religion du dix-septième siècle. Clairac fut pris en 1621 et pillé, et le consul Denys, le ministre Laffargue et le procureur de même nom pendus. Plusieurs autres périrent noyés. On rasa complétement les fortifications de Monheurt qui étaient en fort bon état. En 1622, Tonneins fut à son tour incendié. Après ces événements, les Eglises de l'Agenais jouirent paisiblement de leur droit d'exercice jusqu'aux approches de la révocation, alors qu'elles furent interdites les unes après les autres et virent leurs temples rasés et leurs conducteurs spirituels bannis. Nous citerons parmi les pasteurs agenais les plus distingués de cette époque, Primerose, Gigord et Garissoles. L'Agenais demeura sans pasteurs, mais non sans souffrir, pendant de longues années. Ce n'est qu'en 1740 que les assemblées du désert y prirent une certaine importance. En 1745, elles étaient présidées par le pasteur Ollivier, dit Jean de Loire, et en 1754 par le jeune et courageux Grenier de Barmond, qui déploya la plus grande activité dans son œuvre. A partir de cette époque et malgré le schisme fâcheux de Laune, dit Dubois, qui avait accepté, en 1761, la vocation des Eglises de Tonneins, Nérac et autres, mécontentes de certaines décisions des synodes, les Eglises de l'Agenais ne cessèrent de s'affermir jusqu'à la Révolution, à travers des alternatives de persécution et de tolérance, fruit de la versatilité des idées de la cour. A l'époque de la réorganisation des cultes, l'Agenais, dont a été fait le département de Lot-et-Garonne, fut divisé en cinq consistoires : Tonneins (avec 3,500 protestants en 1870), Clairac (3,200), Nérac (1,500), Lafitte (2,700) et Castelmoron, embrassant plus de 160 communes habitées par des protestants. (Voyez Bèze, *Hist. ecclès.*; Alph. Lagarde, *Chronique des Eglises réformées de l'Agenais*, 1870).

E. Arnaud.

AGENDE. Bien que ce mot, dans son sens ecclésiastique, n'ait jamais été jusqu'ici usité en France et qu'il ne figure à ce titre dans aucun de nos dictionnaires, il est d'un usage si courant dans l'histoire religieuse de l'Allemagne qu'il nous a semblé devoir lui faire une place ici, d'autant plus que nous ne possédons en français aucun terme qui y corresponde exactement. Le mot *agende* n'a jamais eu qu'une signification fort restreinte : il désignait l'office des morts en neuf leçons chez les Chartreux (voyez Littré, *Dictionnaire*); il aurait aussi, d'après M. Littré, désigné quelquefois l'administration municipale, mais ce sens n'est nullement établi, et la seule citation de Bossuet que M. Littré apporte à l'appui, et que nous n'avons pu retrouver dans le livre XV de l'*Histoire des variations*, d'où elle serait tirée, nous paraît avoir une tout autre signification. Le mot latin *agenda*, usité chez les plus anciens auteurs et toujours au pluriel, désigne le culte public en général et la messe en particulier, car on disait couramment *missas agere* pour célébrer la messe. Ainsi, dans les Actes du second concile de Carthage, sous Célestin Ier, can. 9 : *In quibusdam locis sunt presbyteri qui, cum plurimis in domiciliis agant* AGENDA, ainsi dans la lettre d'Innocent Ier († 417) à Decentius : *Quem morem vel in consecrandis mysteriis, vel in cæteris* AGENDIS *arcanis teneat;* et dans la règle de Saint-Benoît : *Cæteris vero* AGENDIS *ultima pars ejus orationis* (*dominicæ*) *dicitur ut ab omnibus res-*

pondeatur : Sed libera nos a malo. Le mot *agenda diei* désigne souvent aussi l'office du jour. De là à désigner sous le nom d'*agenda* un livre indiquant l'ordre à suivre dans les offices, la transition était facile. D'après Daniel, auquel nous empruntons la plupart de ces renseignements, le mot *agenda*, pris dans ce dernier sens, apparaît pour la première fois en 1287, chez Jean de Janua, qui l'emploie en désignant par là *liber baptismatis vel benedictionis.* — Dans les premiers siècles, il est presque certain que l'Eglise n'a pas voulu consigner par écrit les formes liturgiques de son culte, mais qu'elle les a conservées par la tradition orale avec les autres éléments de ce qu'on appelait *disciplina arcani* (voyez l'article *Liturgie*). On ne voulait pas qu'elles pussent tomber entre les mains des païens. Qu'on se rappelle qu'on attendait le moment du baptême pour communiquer au néophyte le texte de l'oraison dominicale et du symbole de la foi. La partie de la *Liturgie* qui fut probablement écrite le plus anciennement fut ce qu'on appela les Diptyques, ou tablettes sur lesquelles on inscrivait les noms de ceux pour lesquels on priait à l'office public, car ces noms ne pouvaient guère être conservés par la mémoire (voir Martigny, *Dictionnaire des antiq. chrétiennes*, art. *Diptyque*). Plus tard, l'extension de la liturgie primitive et les prières qui se rapportaient aux diverses fêtes de l'année rendirent nécessaire la rédaction de ses diverses parties. On appela en Occident ces manuscrits *libelli.* Ils ne contenaient au début que les parties variables des liturgies (voir la très-intéressante publication de Mone, *Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert*). Ensuite on rédigea le tout, comme nous le voyons dans les manuscrits les plus anciens des sacramentaires romains. Mais le savant Muratori affirme que dans tous les manuscrits qu'il a vus antérieurs à l'an 1000, les parties variables de la liturgie sont toujours écrites sur un autre cahier que celui qui renferme le canon de la messe. Ces différents livres durent se multiplier avec le temps, car il devait y en avoir un pour chacune des cérémonies que le prêtre accomplissait. C'est ainsi que, dans le moyen âge, nous voyons qu'on se sert des livres liturgiques suivants : *Manuale*, *Obsequiale*, *Benedictionale*, *Sacerdotale*, *Ordinatorium*, qui tous reçoivent le nom d'*Agenda.* Ils furent parmi les premiers livres que l'imprimerie servit à répandre. Ainsi, en 1513, nous voyons paraître à Mayence l'*Agende* de l'archevêque Uriel; en 1551, au même lieu, une nouvelle *Agende* de l'archevêque Sébastien, etc., etc. Peu à peu, et surtout après l'édition officielle du *Rituale romanum*, sous Paul V, le mot *agende* est adopté par l'Eglise luthérienne, et il ne conserve plus dans l'Eglise romaine que le sens de *rituel*, qui finit par l'y remplacer. — La Réformation dut créer une forme de culte conforme à son esprit. En 1523, Luther publiait un écrit sur l'ordre à suivre dans le culte public. En 1524 paraissait à Wittemberg une *Formula missæ et communionis pro ecclesia Vuittembergensi;* en 1526, un ouvrage tout semblable en langue vulgaire, *Deudsche Messe und ordnung Gottis diensts.* Luther y ajoutait des formulaires pour le baptême et le mariage. Ces différents formulaires étaient peu à peu réunis et publiés dans chaque Etat sous le titre de *Kirchen-*

ordnung ou d'*Agende*. Ils déterminaient l'ordre plus ou moins complet du service divin, en réunissant, comme dans le *Common prayer book* anglican, des éléments qui se trouvaient dispersés dans les divers offices de l'Eglise romaine; et comme l'épiscopat n'existait plus en qualité de ministère distinct chez les luthériens, ils faisaient aussi des emprunts au Pontifical, par exemple pour les services de confirmation et d'ordination, et aussi aux livres de droit canon pour certains cas de discipline. Ils sont tous écrits en langue vulgaire, quoiqu'ils aient conservé un grand nombre d'appellations latines. Nous pouvons citer, parmi les plus anciennes agendes protestantes, celle du grand-duché de Prusse, 1525 (*Landesordnung des Herzogthums Preussen*); celle de Brunswick, rédigée par Poméranus en 1528; celle de Hambourg, 1529; de Gœttingue, 1530; de Lubeck, 1531, etc. La multiplicité des Etats dont était alors composée l'Allemagne favorisa la diversité des formes liturgiques. Parmi tant de formulaires, on peut distinguer trois familles principales : les agendes luthériennes, celles qui ont plutôt une direction catholique, celles qui ont été inspirées par l'esprit calviniste. Parmi les agendes plus strictement luthériennes, on doit citer en première ligne celle qui fut publiée en 1533, par Osiander et Brenz, pour le Brandebourg et le territoire de Nuremberg, et celle du duc Henri de Saxe en 1539, celle du Mecklembourg en 1552. Parmi celles qui sont restées plus fidèles à la tradition catholique, celle de Joachim II en 1540. Parmi les calvinistes, celles du Wurtemberg, du Palatinat, de Bade et de l'Alsace, en particulier celle du duc Christophe de Wurtemberg publiée en 1553. La plupart de ces agendes subsistèrent sans modification sensible jusqu'au milieu du dix-huitième siècle, où l'influence de plus en plus prédominante du rationalisme se fit sentir dans la liturgie comme dans le chant d'église. Alors on vit paraître dans les prières publiques toute la phraséologie de l'esprit nouveau, les termes philosophiques de vertu, de raison, de lumière, etc.; les corrections se multiplièrent dans une direction en général très-prosaïque et plate. La grande inspiration de la foi chrétienne avait disparu, et l'on s'éprenait d'enthousiasme pour des nouveautés qui nous semblent aujourd'hui singulièrement vieillies. Dans les autres Eglises protestantes, le dix-huitième siècle vit s'accomplir des transformations de même nature. Les Eglises réformées avaient, il est vrai, attaché beaucoup moins d'importance à la liturgie que les Eglises luthériennes. Zwingle avait laissé une très-grande liberté à cet égard. *Ubi publice precandi mos recipietur*, avait-il dit dans son ouvrage *De can. missæ. præf.*, p. 176, *utetur quælibet eccl. quibus placebit orationibus, modo sint ad regulam verbi Dei formatæ.* Calvin s'était exprimé dans le même sens (voir à l'article *Liturgie* tout ce qui concerne l'histoire de ce sujet). Cependant l'Eglise réformée, soit helvétique, soit calviniste, et cette dernière dans ses diverses branches, avait conservé quelques éléments liturgiques qui subirent au dix-huitième siècle la même modification que nous observons chez les luthériens. L'Eglise anglicane au contraire fut préservée de ces déviations par son attachement à son antique liturgie. — Notre siècle a vu s'accomplir une véritable révolution liturgique, en ce sens que la plupart des agendes dont nous parlons

ont été l'objet de révisions successives qui ont fait disparaître les effets de l'influence du dix-huitième siècle et se sont inspirées de l'esprit des Ecritures et de l'antiquité chrétienne. La nouvelle agende prussienne mérite surtout notre attention par les luttes ardentes qu'elle a soulevées. Il convient donc que nous en retracions sommairement l'histoire. En 1798, Frédéric-Guillaume III, sous l'influence du théologien Sack, se décida à réformer la liturgie de son royaume et nomma dans ce but une commission composée de théologiens réformés et luthériens, tels que Hacker, Teller, Zœllner, Conart, Meierotto et Sack. Ce travail devait évidemment se faire dans le sens des idées régnant à la fin du dix-huitième siècle, c'est-à-dire du rationalisme de la période de l'*Aufklærung*. Il fut arrêté par les guerres qui bouleversèrent alors l'Allemagne, et lorsqu'il fut repris, à la suite de la défaite de la France en 1815, le roi était revenu lui-même, sous l'influence des circonstances douloureuses qu'il avait traversées, à des idées chrétiennes positives. Il était douloureusement affecté de l'anarchie des idées qui régnait dans l'Eglise protestante, et il jugeait que l'établissement d'une liturgie bien faite était un des moyens les plus efficaces d'y remédier. On voit dans ses lettres publiées par Eylert (*Characterzüge aus dem Leben Friedrich Wilhelm III*) à quel point cette idée le préoccupait; il sentait qu'une liturgie devait, pour réussir, se garder de trop improviser, de trop sacrifier au goût contemporain et qu'il fallait qu'elle puisât largement aux grandes sources de l'antiquité chrétienne. C'est sous cette influence que parut en 1816 une liturgie pour l'Eglise de la cour et de la garnison à Potsdam et à Berlin dont l'auteur resta inconnu, ce qui fait qu'on y vit l'œuvre personnelle du roi lui-même. Elle fut assez vivement critiquée dès son apparition par Schleiermacher; cette critique stimula le roi qui travailla directement à une révision de ce premier essai, en s'inspirant davantage encore des traditions du seizième siècle. L'édition nouvelle fut soumise à l'examen des consistoires qui l'accueillirent de façons fort diverses, et dont quelques-uns y firent une assez violente opposition. Le roi voyant que les arguments qu'on lui opposait étaient souvent contradictoires et que la discussion, en se prolongeant, ne ferait que s'envenimer, résolut d'agir d'une manière autoritaire en usant de son droit de *summus episcopus*, de premier évêque de l'Eglise. Il fit donc paraître en 1822 l'*Agende ecclésiastique pour la chapelle royale et pour la cathédrale*. Il fit cadeau de cette liturgie à chacune des Eglises qui se déclaraient prêtes à l'adopter, en l'accompagnant d'une lettre autographe. Deux théologiens distingués, Augusti et Ammon, se prononcèrent ouvertement en faveur de l'*agende* nouvelle. Mais bientôt arriva un flot de protestations; on vit paraître des écrits anonymes, ou publiés sous des noms empruntés, tels que celui de *Pacificus Sincerus* (Schleiermacher): *Sur le droit liturgique des princes protestants en Allemagne*, Gœttingue, 1824. Le roi prit une part personnelle au débat en publiant un écrit anonyme sous le titre suivant : *Luther et l'Agende ecclésiastique prussienne de* 1822. Cet écrit est dirigé surtout contre les vieux luthériens qui trouvaient que la liturgie nouvelle portait atteinte à leur doctrine sur la sainte Cène. En 1824, le ministère envoya aux consistoires

une nouvelle édition de l'*Agende* en leur demandant de se prononcer pour ou contre : deux tiers d'entre eux se décidèrent à l'accepter (5,243 Eglises sur 7,782). Le 4 juillet 1825, une circulaire officielle somma les récalcitrants de prendre un parti. Une controverse violente s'engagea à ce sujet. Douze prédicateurs de Berlin, et Schleiermacher à leur tête, envoyèrent leur protestation. Le gouvernement décida le 2 juin 1826, que tout pasteur appelé à desservir une Eglise devait s'engager à adopter la liturgie nouvelle à moins que l'on ne pût prouver que cette Eglise conservait son ancienne agende approuvée par les autorités du pays. Bunsen, alors représentant de la Prusse à Rome, rédigea pour la chapelle de l'ambassade prussienne dans cette ville une liturgie tout à fait conforme à la nouvelle agende prussienne, et dont la préface fut écrite par le roi. Le 10 janvier 1829, la nouvelle agende prussienne fut introduite dans les Eglises évangéliques du grand-duché de Bade. La nouvelle agende prussienne a été en butte à des attaques passionnées partant des points de vue les plus opposés. Le parti des vieux luthériens lui a reproché son caractère rationaliste, et d'autre part on a prétendu qu'elle avait pour but de ramener l'Eglise évangélique au catholicisme. Ce qui lui a nui surtout, c'est qu'elle a été considérée à juste raison comme le moyen pratique de réaliser dans le culte l'idée de l'Eglise évangélique *unie* (voyez l'article sur ce sujet), œuvre de conciliation des réformés et des luthériens à laquelle on pourra toujours reprocher son origine toute officielle et gouvernementale. Mais cette liturgie considérée en elle-même est après tout un monument remarquable : la doctrine en est scripturaire, et elle contient de remarquables éléments empruntés à l'antiquité chrétienne. Cependant de bons juges, Daniel entre autres, critiquent la sécheresse de sa forme; ils trouvent que le style manque souvent d'ampleur et de majesté. Malgré ces remarques, on ne peut nier qu'elle n'ait été le point de départ d'un véritable mouvement de réforme du culte évangélique. On en retrouve la trace et l'influence dans les *agendes* qui ont paru depuis; dans l'agende pour l'Eglise évangélique luthérienne de Russie (1832), dans la liturgie du duché de Nassau (1843); dans le livre d'Eglise (*Kirchenbuch*) du royaume de Wurtemberg (1843); d'autres essais du même genre ont été publiés dans d'autres parties de l'Allemagne et la question a été souvent mise à l'ordre du jour des conférences pastorales. On peut citer, parmi les œuvres individuelles les plus remarquables faites dans ce genre : la *Liturgie luthérienne* de Pasig (1851); l'*Agende* de Lœhe (1844); celle de Stier (1852); celle de Petri, destinée à l'Eglise du Hanovre (1852); celle de Th. Hugues, écrite au point de vue réformé. — On peut consulter sur l'histoire des *Agendes* des Eglises allemandes l'article de Daniel, dans l'*Encycl.* de Herzog; Bockelmann, *Teutsche Bibliotheca Agendarum*, 1736; Richter, *Evangelische Kirschenordnungen des 16ten Jahrunderts*, 1846; Kliefoth, *Liturgische Abhandlungen*, 1854; Falck, *Aktenstücke betreffend die neue Preussische Agende*, Kiel, 1827. EUG. BERSIER.

AGGÉE [Khaggaï, Ἀγγαῖος, *Aggæus*], dont le nom signifie « celui qui célèbre une fête, » ou mieux encore « celui qui est né pendant la

fête (des tabernacles), » est le dixième des petits prophètes d'après l'ordre suivi par le texte hébreu et la version des Septante. Contemporain de Zorobabel, qu'il accompagna peut-être à son retour de l'exil, Aggée exhorte le peuple et ses chefs à continuer la réédification du temple commencée peu de temps après l'arrivée à Jérusalem (538 av. J.-C.), mais arrêtée par suite de l'opposition des Samaritains. Son livre se compose de quatre oracles, tous datés de la seconde année de Darius, fils d'Hystaspe (520 av. J.-C.). S'adressant à Zorobabel et à Josué, le prophète reproche au peuple d'habiter des maisons lambrissées pendant que le temple de Jéhova est en ruines ; c'est à cela qu'il faut attribuer la famine dont le pays souffre actuellement (I, 1-11). L'appel d'Aggée produisit son effet, et vingt-trois jours après les travaux du temple furent repris (I, 12-15). Mais ceux qui avaient vu l'ancien temple de Salomon devaient trouver bien mesquine la nouvelle construction (comp. Esdras, III, 12) ; le prophète les console en annonçant que la gloire du second sanctuaire dépassera celle du premier (II, 1-9). Jusqu'à présent le peuple étant impur, ses offrandes l'étaient également, et Jéhova l'a châtié par de mauvaises récoltes ; maintenant va s'ouvrir l'ère des bénédictions (II, 10-19). Aggée prédit enfin que dans la catastrophe générale, qu'il attend dans un bref délai (II, 6, 7), Jéhova gardera et protégera Zorobabel (II, 20-23). Il n'existe aucune raison pour mettre en doute la composition de ces quatre oracles par un prophète du nom d'Aggée et aux dates fixées par le livre lui-même. Mais sur la personne du prophète, nous ne possédons aucun renseignement. Peut-être, ainsi que le suppose Ewald, était-il de ceux qui avaient vu l'ancien temple de Salomon. Le livre d'Esdras le cite, à côté de Zacharie, fils de Iddo, comme ayant prophétisé au sujet de la reconstruction du temple (V, 1 ; VI, 14). Dans l'antiquité chrétienne, quelques-uns, se fondant sur une mauvaise interprétation du passage I, 13, regardèrent Aggée comme un ange qui n'aurait eu que l'apparence d'un corps (comp. Jérôme, *Comm. ad Agg.*, I, 13). Aggée joue un certain rôle dans les traditions talmudiques ; on lui attribue des prescriptions sur l'intercalation du mois d'Adar, l'autorisation d'écrire la Loi en caractères *assyriens*, la permission d'offrir des sacrifices en l'absence de temple, la découverte de l'endroit où se trouvait l'ancien autel, etc. (Hamburger, *Real-Encyclop. fur Bibel und Talmud*, s. v. *Haggai*). La version des Septante, l'*Itala*, la Peschito inscrivent les noms d'Aggée et de Zacharie en tête de plusieurs psaumes. — Littérature : Peu de travaux récents ; Kœhler, *Nachexilische Propheten*, B. I ; *Haggai*, 1860. A. Carrière.

AGIER (Pierre-Jean), né à Paris en 1748, fils d'un procureur au parlement, devint magistrat et janséniste comme son père. Envoyé en 1789 aux états généraux comme député suppléant du tiers état de Paris, il s'enthousiasma pour une réforme de la situation du clergé ; la constitution civile votée par l'Assemblée nationale fut entièrement conforme à ses opinions. Dans un ouvrage qu'il publia en 1800, en 2 vol. : *Traité sur le mariage dans ses rapports avec la religion et les lois nouvelles de la France*, il démontre avec talent la légitimité du

mariage civil. Devenu juge à la cour d'appel de Paris, puis président de ce tribunal, il se livra, sous la Restauration, à des travaux théologiques, dont antérieurement déjà il s'était occupé. A l'âge de quarante ans il avait appris l'hébreu, pour pouvoir étudier l'Ancien Testament dans le texte original : en 1809 il avait fait paraître une traduction des Psaumes, 2 vol.; de 1820 à 1823 il donna les prophètes « avec des explications et des notes critiques, » 11 vol. De même que d'autres jansénistes, il était préoccupé de l'avénement du Seigneur ; ses études sur les prophètes n'avaient dû lui servir qu'à mieux comprendre l'Apocalypse ; des *Commentaires* sur ce livre, 1823 ; des *Vues sur le second avénement de Jésus-Christ*, 1818 ; un ouvrage intitulé *Prophéties concernant Jésus-Christ et l'Eglise éparses dans les livres saints*, font preuve d'une piété sincère et un peu mystique ; sous le rapport scientifique, leur importance est médiocre. Agier mourut à Paris en 1823.

AGNEAU DE DIEU (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ). Cette expression, appliquée à Jésus-Christ par Jean-Baptiste (Jean I, 29), lui fut suggérée soit par l'image dont le prophète Esaïe (LIII, 7 ; cf. Matth. VIII, 17 ; Actes VIII, 32 ; 1 Pierre II, 22 ss.) se servit pour désigner le serviteur de Dieu qui souffre innocemment pour son peuple, soit par l'agneau pascal que les Israélites immolaient en souvenir de la délivrance d'Egypte. Le terme ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου doit se traduire de préférence par « enlever » et non point par « porter » (les Septante emploient toujours le verbe φέρειν pour exprimer ce dernier sens) ; mais l'un de ces actes implique l'autre : on ne peut enlever le péché qu'en le portant. C'est bien l'idée d'une victime qui se trouve exprimée par cette image : autre chose est de savoir si c'est une victime expiatoire, cette idée étant étrangère à la conception d'Esaïe, comme aussi à l'institution de l'agneau pascal. Il faut rappeler, en effet, que, dans le cérémonial lévitique, les agneaux étaient réservés aux sacrifices non d'expiation, mais de purification (Lév. V, 1-6 ; XIV, 12 ; Nomb. VI, 12). L'Apocalypse appelle Jésus-Christ, ἀρνίον, qui est la forme diminutive de ἀμνός, sans doute pour marquer son extrême douceur et sa faiblesse apparente, en opposition avec son adversaire le lion ; l'auteur le représente (V, 6), dans un cercle formé par les vieillards et les anges autour du trône de Dieu ; il porte sept cornes et sept yeux, symboles de la toute-puissance et de la toute-science du Fils de Dieu, bien que les traces de son immolation soient demeurées visibles. — Dès l'origine, l'Eglise chrétienne se servit, de préférence, du symbole de l'agneau pour représenter Jésus-Christ ; d'ordinaire une croix orne sa tête, tandis que, dans le pied droit de devant ou contre l'épaule, est placée une houlette recourbée, au bout de laquelle flotte une bannière, signe de la victoire. Ailleurs, le Père céleste lui tend la couronne du sein d'un nuage de feu ou bien encore l'agneau apparaît entouré d'une guirlande de laurier. On le retrouve sur les sarcophages et les mosaïques des églises, entouré de douze ou de six agneaux qui représentent les apôtres, ou encore debout sur une colline des flancs de laquelle s'échappent quatre fleuves où s'abreuvent des brebis. Le concile de Constantinople, *Quinisextum* (692), défendit ces sortes de représen-

tations. L'image de l'agneau, dit-il, était bonne pour Jean-Baptiste qui n'avait saisi que l'ombre des biens dont nous nous sommes approprié la réalité ; il convient aujourd'hui de représenter le Christ dans la plénitude de la stature humaine que le Verbe divin a voulu honorer en s'abaissant jusqu'à la revêtir, et qu'à son exemple nous devons honorer dans nos corps. La cour de Rome, après quelques hésitations, sanctionna cette décision, sans s'y conformer dans la pratique, comme le prouve l'exemple du pape Serge III, qui fit confectionner un magnifique agneau en or et en pierres précieuses.

AGNÈS (Sainte), vierge et martyre romaine († vers 304). Saint Ambroise en a fait l'éloge dans un admirable morceau (*De virginibus lib.* I, *c.* 2 ; cf. *de lapsu virg. c.* 3 ; *Enarr. in Ps.* CIV ; *lib.* I *officiorum*, *c.* 4) ; saint Augustin (*sermo* 273 et 354), saint Jérôme (*ep.* 130 *ad Demetriadem*) se sont inspirés de son martyre ; le pape Damase (*carmen* 2) l'a chantée ; Prudence (*Peristephanon hymnus* 14, édit. Arevalo), lui consacre un hymne très-élégant. Les Actes de cette martyre (*AA. SS.* 21 *jan.* II), qui prétendent être l'œuvre de saint Ambroise, racontent comment, âgée de treize ans (saint Ambroise, *De virg.*, dit : de douze ans) et revenant de l'école, elle fut aimée par le fils du préfet de la ville, Symphronius. Celui-ci, pour triompher de sa résistance, l'enferme dans un mauvais lieu. Mais ses cheveux croissent par miracle et la vêtissent, un ange de Dieu l'environne de lumière. Le jeune homme est frappé de mort à sa vue, mais il est ressuscité par sa prière. Agnès est jetée dans le feu qui se divise et consume le peuple, et Aspasius, vicaire du préfet, qui s'est retiré confondu, lui fait trancher la tête. Elle est enterrée sur la *Via Numentana*, dans le champ de ses parents ; sa sœur Emérentienne est « baptisée de son sang » auprès du tombeau de sainte Agnès, et Constance, fille de Constantin, reine et vierge, est guérie au même lieu. L'église de *S. Agnese*, à Rome, sur la place Navone, est bâtie sur l'emplacement du cirque où elle mourut ; et celle de *S. Agnese fuori le Mura*, sur son tombeau. C'est dans cette basilique, élevée, d'après la tradition, par Constantin, rebâtie par Honorius Ier, et plusieurs fois restaurée, que tous les ans, le 21 janvier, on bénit les *agneaux* dont la laine sert à faire les palliums que le pape offre aux archevêques. L'agneau devint en effet de bonne heure le symbole de sainte Agnès. Le nom d'*Agne, Agnes, Agnen* (ἁγνή), seule forme qui soit ancienne, est un nom grec, mais le nom d'*Hagne* était connu de l'antiquité romaine. Saint Augustin en tire une gracieuse allégorie en disant : « *Agnes latine agnam significat ; græce castam. Erat quod vocabatur, merito coronabatur* (*sermo* 273). Il n'est pas besoin des Actes, en vain défendus par D. Bartolini (*Atti del mart. di S. Agnese*, R., 1858, in-f°, trad. par l'abbé Materne, P., 1864, in-8°), pour établir le caractère antique et populaire de sa légende. S. Berger.

AGNÈS (la Mère) [1593-1671], fille de l'avocat et sœur du théologien Antoine Arnauld, coadjutrice de sa sœur, la mère Angélique, abbesse de Port-Royal, a été persécutée pour son attachement au jansénisme, et a laissé deux écrits : l'*Image de la religieuse parfaite*, 1665, et les

Constitutions de Port-Royal, 1669. M. Faugère a publié un recueil de ses *Lettres* en 1858 (voyez l'article *Port-Royal*).

AGNOÈTES. On appelle ainsi un parti qui, au sixième siècle, s'était formé parmi les monophysites égyptiens et qui, pour résoudre la question du rapport du *savoir* humain et du savoir divin en Jésus-Christ, prétendait que le Seigneur ne nous aurait pas été semblable si, en certaines choses, il n'avait pas montré une ignorance, constatée d'ailleurs par les évangélistes. Le chef du parti était un des diacres d'Alexandrie, Thémistius. Le parti contraire éludait la difficulté en disant que, si Jésus-Christ a eu l'air de ne pas tout savoir, il ne l'a fait que pour s'accommoder à la nature humaine. Les agnoètes ou thémistiens furent frappés d'anathème par le patriarche monophysite Théodotius. On les retrouve encore au huitième siècle, quoique le pape Grégoire le Grand eût à son tour condamné leur doctrine.

AGNUS DEI, nom donné à de petits objets en forme de médaille, ayant d'un côté l'image de l'agneau, un des plus anciens symboles du Christ, de l'autre celle de quelque saint. Suivant Guillaume Duranti (*Rationale divinorum officiorum*, lib. VI, cap. 79), ils sont faits de cire provenant du cierge pascal et mêlée à de l'huile consacrée (saint-chrême). On en connaît aussi qui sont en métal ou en pâte d'oublie. On leur attribuait des vertus miraculeuses : c'étaient des amulettes, qui devaient préserver celui qui les portait de toutes sortes de maux. L'auteur qui vient d'être cité, et qui a vécu au treizième siècle, assure qu'ils garantissent contre la foudre et les tempêtes. Le pape Urbain V (1362-1370), qui envoya quelques *agnus dei* à l'empereur grec, les fit accompagner de vers léonins par lesquels on apprend qu'ils nous empêchent de périr par l'eau ou par le feu, qu'ils procurent à la femme enceinte un heureux accouchement, qu'ils détruisent même le péché. Jadis le pape les distribuait chaque année le dimanche après Pâques; aujourd'hui, la distribution ne se fait plus que la première année de chaque pontificat, et ensuite tous les sept ans.

AGOBARD, d'origine espagnole, né en 779, élevé et consacré prêtre à Lyon, élu évêque de cette ville en 816, fut un des hommes les plus éclairés du siècle carlovingien. D'un caractère ardent et décidé, il prit une part active aux luttes entre Louis le Débonnaire et ses fils. S'étant déclaré contre l'empereur, et celui-ci ayant été relevé de sa pénitence, il s'enfuit en Italie. Le concile de Thionville (835) le somma de comparaître pour se justifier; comme il ne vint pas, on le destitua. En 837, il put reprendre possession de son siége, qu'il continua d'occuper jusqu'à sa mort, en 840. Nous n'avons pas à nous arrêter à ceux de ses écrits qui se rapportent à sa vie politique. Comme théologien, Agobard s'est distingué par le zèle et le bon sens avec lesquels il s'est prononcé contre plusieurs erreurs et superstitions de son temps. Il a réfuté l'étrange doctrine de l'adoptianisme, dont un des auteurs, l'ancien évêque Félix d'Urgel, s'était retiré à Lyon. Il a combattu le culte des images, contre lequel protestait toute l'Eglise franque depuis Charlemagne; il l'a combattu avec une vivacité qui rappelle celle de Claude de Turin et qui lui fait dire : « *Sanctorum imagines..., omni genere conterendæ et usque ad*

pulverem sunt eradendæ, cum non illas fieri Deus jusserit, sed humanus sensus excogitaverit. » Elles ne sont qu'une cause d'idolâtrie, un retour au paganisme (*Liber contra eorum superstitionem, qui picturis et imaginibus sanctorum adorationis obsequium deferendum putant*). Il a écrit contre le préjugé populaire qui attribuait à certaines gens le pouvoir de soulever des tempêtes, contre l'opinion qu'on pouvait éloigner des épidémies en faisant des dons aux églises, contre le duel judiciaire, sanctionné par les lois germaniques, contre les épreuves par l'eau et par le feu. Il s'est plaint de certains abus que commettaient les juifs, de l'état d'abjection auquel était réduit le clergé, des grands qui pillaient les biens de l'Eglise et usurpaient ses droits. Il existe aussi de lui quelques ouvrages liturgiques, notamment un traité *De correctione antiphonarii;* il veut éliminer du chant tout ce qui n'est pas pris de la Bible. — *Agobardi opera*, éd. Pap. Masson, Paris, 1605, in-4°; édition plus complète par Baluze, Paris, 1666, 2 vol. in-8°, reproduits dans la *Bibl. Patrum Maxima*, t. XIV; voy. *Hist. littéraire de la France*, t. IV, p. 567 ss.; Ampère, *Hist. litt. de la France avant le douzième siècle*, Paris, 1840, t. III, p. 175 ss.; Hundeshagen, *De Agobardi vita et scriptis*, Giessen, 1831.

AGONISANTS, congrégation fondée à Rome, en 1586, par Camille de Lellis et confirmée par le pape Sixte V, dans le but d'assister les mourants dans leurs maladies, même en cas de peste, et de prier ou faire prier pour les condamnés à mort. Répandue à la fin du seizième siècle dans toutes les parties de l'Italie et même en Espagne, cette congrégation a vu peu à peu diminuer le nombre de ses maisons de novices et de professes, ainsi que ses hospices; elle a son siége principal à Rome, près de l'église Sainte-Madeleine, où réside son général.

AGREDA (Marie de Jésus) joue un certain rôle dans l'histoire du dogme de l'immaculée conception. On lui attribue, en effet, un livre intitulé : *Mistica Ciudad de Dios* (Madrid, 1670) dans lequel il n'est question que des grâces et des prérogatives que cette situation toute spéciale aurait values à la Vierge Marie. On y raconte que Marie, si elle l'avait voulu, aurait pu parler dès le jour même de sa naissance; on la représente comme la souveraine du monde et on la met sur le même rang que Dieu lui-même. Marie d'Agreda appartenait à l'ordre des franciscains; elle fut, depuis 1627, supérieure du couvent de l'Immaculée Conception d'Agreda en Espagne. Les franciscains présentèrent son livre comme le produit d'une révélation divine; ce ne fut pas ainsi pourtant qu'il fut d'abord considéré. Non-seulement on mit en doute que Marie d'Agreda en fût l'auteur, mais encore la Sorbonne déclara que la *Mistica Ciudad de Dios* était un ouvrage scandaleux, et l'inquisition en interdit la lecture à Rome, en Espagne et en Portugal. En 1730, les franciscains portèrent la chose devant le pape Alexandre VIII, qui demanda avant tout une preuve irrécusable de l'authenticité du livre. Malgré ces jugements défavorables et ces hésitations papales, les idées contenues dans cet ouvrage ont fait leur chemin dans l'Eglise catholique, et les légendes qui y sont racontées sont devenues des articles de foi,

AGRICOLA (Rodolphe), *Huesmann*, un des premiers restaurateurs des études en Allemagne, naquit en 1443 de parents pauvres, au village de Bafloo près de Groningue; il reçut sa première instruction dans l'excellente école des Frères de la vie commune à Zwoll, où Thomas A Kempis fut un de ses maîtres. Il compléta ses connaissances par un séjour de plusieurs années aux universités de Louvain et de Paris et par de longs voyages en Italie, où il apprit le grec et un latin plus classique. Appelé à Heidelberg pour concourir au relèvement des études, il y enseigna la rhétorique et la philosophie; en même temps il se fit donner par un juif des leçons d'hébreu. De retour d'un nouveau voyage en Italie, il mourut à Heidelberg en octobre 1485, à peine âgé de quarante-deux ans, laissant des écrits assez nombreux, des traductions du grec, des discours, des poésies, des lettres. Son ouvrage principal est le traité *De inventione dialectica*, en trois livres; c'est par ce traité qu'il a préparé la réforme de l'enseignement philosophique. Dans les écoles du temps, la dialectique était devenue le plus compliqué et le plus stérile des arts; Agricola la simplifie et la ramène à un but plus pratique, en montrant qu'elle ne doit enseigner que les moyens de trouver des arguments et de les exposer. En 1529 et dans les années suivantes, Jean Sturm professa ces principes dans des cours faits à Paris; l'université s'en offusqua, elle se plaignit de ce qu'au lieu de suivre Aristote on suivait Agricola. Ces plaintes n'empêchèrent pas Ramus, un des auditeurs de Sturm, de s'approprier la méthode du savant Hollandais. — *Rud. Agricolæ opera*, Cologne, 1539, 2 vol. in-4°; le traité *De inventione dialectica* parut plusieurs fois séparément, voy. Tresling, *Vita et merita Rud. Agr.*, Groning., 1830; Bossert, *De Rud. Agr. litterarum in Germania restitutore*, Paris, 1865.

AGRICOLA (Jean), né à Eisleben en 1492, s'est fait un nom dans l'histoire de la Réformation par ses opinions particulières sur la loi mosaïque, et par son empressement à servir l'électeur de Brandebourg, qui voulait le maintien des cérémonies du catholicisme. Il n'a pas été cupide, comme on l'a prétendu, mais entêté et vaniteux. Après avoir étudié à Wittemberg et rempli diverses fonctions dans cette ville et à Francfort, il fut appelé en 1525 à la direction d'une école nouvellement établie à Eisleben, où il devint aussi prédicateur. Lorsqu'en 1527 parurent les articles de Mélanchthon sur la visitation (inspection) des Eglises de la Saxe, dans lesquels l'auteur recommandait de ne pas prêcher seulement la foi, mais aussi la repentance qui doit la précéder, et d'expliquer par conséquent le décalogue, Agricola trouva que ce principe portait atteinte à la doctrine de la justification par la foi seule; il soutint l'abrogation pleine et entière de la loi, et prétendit que le sentiment de la repentance ne peut être inspiré que par l'annonce de la grâce. Dans une conférence à Torgau, Luther l'amena, non pas à renoncer à son opinion, mais au moins à ne plus l'exposer d'une manière agressive. Cependant, devenu professeur de théologie à Wittemberg en 1536, Agricola renouvela ses attaques dans quelques thèses sur la loi de Moïse; cette loi, disait-il, est devenue superflue, attendu que tout vient uniquement de la foi. Il montra un tel mépris

du décalogue, qu'en 1538 Luther soutint et publia contre lui plusieurs disputations, pour établir le vrai rapport entre la loi et la grâce; il donna à la doctrine d'Agricola le nom d'*antinomisme*, qui lui est resté. Engagé dans un procès pour avoir diffamé Luther, Agricola se rendit à Berlin, où l'avait appelé l'électeur Joachim II, comme prédicateur de la cour. De là il envoya à Wittemberg une sorte de rétractation, mais n'oublia pas sa rancune contre Mélanchthon et Luther. Joachim était grand amateur de cérémonies; quand Charles V songea à régler provisoirement la situation religieuse de l'empire, il lui fut facile de gagner ce prince et son prédicateur pour un projet qui obligerait les protestants à rétablir un certain nombre de coutumes catholiques. Agricola, flatté de jouer un rôle dans cette affaire, consentit au sacrifice de quelques-uns des principes les plus importants de la Réforme. Le 15 mai 1548, l'*Intérim* fut proclamé devant la diète d'Augsbourg; les électeurs du Brandebourg et du Palatinat furent les seuls princes évangéliques qui le signèrent sans protestation. Dans la controverse qui éclata en 1548 sur la nécessité d'*œuvres bonnes*, Agricola revint à ses opinions sur l'abrogation de la loi; selon lui, il ne fallait plus parler d'œuvres dans aucun sens, autrement on renonce à l'Evangile. Il mourut en 1566. Outre des traités théologiques et des sermons, il existe d'Agricola un curieux recueil de proverbes, publié d'abord en bas-allemand à Magdebourg, 1528; puis en haut-allemand à Haguenau et à Zwickau, 1529. Ces premières éditions contiennent 300 proverbes; la dernière, Wittemberg, 1592, en a 749. Enfin on a d'Agricola une traduction allemande de l'*Andria* de Térence, 1544. — V. Kordes, *Agricola's Schriften mœglichst vollstændig verzeichnet*, Altona, 1817; Nitzsch, *De antinomismo Agricolæ*, 2 vol. Witt., in-4°, et une dissertation, sous le même titre, de Wewetzer, Stralsund, 1829, in-4°.

Ch. Schmidt.

AGRICULTURE dans la Bible. Les Hébreux, tant qu'ils menèrent la vie nomade, ne s'occupèrent que fort peu de cultiver la terre. Ils durent envisager d'abord ce travail comme quelque chose d'avilissant, indigne d'une race libre. La vie pastorale leur semblait plus noble, et, dès le début de la Genèse, nous voyons que Dieu préfère l'offrande d'Abel, le berger, à celle de Caïn, le laboureur (Gen. IV, 2-5). Du reste, si l'homme doit « tirer avec labeur sa nourriture de la terre » (Gen. III, 17, 18), c'est à cause de la malédiction divine qui suivit la première désobéissance. Les Hébreux se livrèrent cependant avec succès à l'agriculture dès que, renonçant à la vie errante, ils eurent trouvé des demeures fixes dans le pays de Canaan. Ils n'eurent qu'à suivre l'exemple des populations dépossédées par eux et qui depuis longtemps exploitaient les richesses du sol fertile de la Palestine (Deut. VIII, 8; voyez l'énumération des tributs payés à Touthmosis III par les anciens Cananéens. M. Duncker, *Gesch. des Alterthums*, I, p. 253, 4e éd.). Une transformation complète s'opéra ainsi en Israël, et exerça une influence considérable sur le développement religieux et politique du peuple hébreu. — Les Israélites cultivèrent surtout le froment, l'orge, l'épeautre, etc.; Salomon pouvait livrer annuellement à Hiram, roi de

Tyr, en échange des bois de cèdre et de cyprès destinés à la construction du temple, 20,000 kors de froment (1 Rois V, 25). La vigne et l'olivier formaient également un des grands éléments de richesse du pays. A l'époque de la moisson, qui s'ouvrait le second jour de la fête de Pâque (Lév. XXIII, 9-14), au mois des épis (âbîb), l'allégresse éclatait partout (Esaïe, IX, 2), et quand venait le moment des vendanges, qui devaient être terminées avant la fête des Tabernacles (fin des récoltes), les vignes et les pressoirs retentissaient de cris joyeux pour lesquels la Bible a un mot particulier (hédâd, Jér. XXV, 30 ; XLVIII, 33, etc.). — De nombreuses prescriptions légales se rapportent à l'agriculture, mais elles sont d'origine relativement moderne (voyez les articles *Année sabbatique* et *Législation mosaïque*). Quant aux détails techniques sur les procédés de culture des Hébreux, voir W. Smith, *Dictionary of the Bible*, s. v. *Agriculture;* Munk *Palestine*, p. 359 ss., et les manuels d'archéologie biblique. A. Carrière.

AGRIPPA I et **II**. Voyez *Hérodes* (les).

AGRIPPA CASTOR est signalé par Eusèbe (*Hist. Eccles.*, IV, 7) et par Jérôme (*De vir. illustr.*, c. 21) comme l'un des adversaires les plus savants du gnosticisme du deuxième siècle. Il réfuta les attaques que Basilides avait dirigées contre le christianisme en citant des prophètes qui n'ont jamais existé, et lui reprocha d'avoir autorisé ses disciples comme étant des choses sans importance, à manger de la viande sacrifiée aux idoles et à renier la foi pendant la persécution. Il nous est impossible de juger de la valeur de cet écrit : Κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος, par l'analyse confuse qu'en a faite Eusèbe.

AGRIPPA DE NETTESHEIM (Henri-Cornélius), un des plus originaux et des plus inconstants de ces aventuriers littéraires, dont l'époque de la Renaissance a produit un si grand nombre. Il faudrait un espace dont nous ne pouvons pas disposer ici, pour raconter le roman de sa vie. Né en 1486 à Cologne, il mourut en 1535 à Grenoble, après avoir séjourné tour à tour en France, en Espagne, en Angleterre, en Italie, en Allemagne, dans les Pays-Bas, s'occupant de tout, de médecine, d'astrologie, de magie, d'alchimie, de droit, de philosophie, de théologie, tantôt emprisonné pour ses opinions trop téméraires, tantôt jouissant de la faveur des princes, attiré par la Réformation, mais trop égaré dans ses rêveries pour l'accepter. Nous ne dirons quelques mots que de ses deux ouvrages principaux, *De occulta philosophia*, et *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium atque excellentia verbi Dei declamatio.* Dans le premier, se rattachant à quelques philosophes italiens ainsi qu'à Reuchlin, dont à Dôle il avait expliqué publiquement le traité *De verbo mirifico,* Agrippa veut élever la magie à la hauteur d'une science, qui compléterait toutes les autres ; il admet que nos connaissances dérivent soit de la nature, qui a donné lieu à la philosophie hermétique et cabalistique, soit de la révélation qui est contenue dans l'Ecriture ; sur ce principe il élève une théosophie qui, selon lui, explique tous les mystères de la création visible et invisible. Le traité *De la vanité des sciences* semble être le contraire de la philosophie occulte ; autant dans celle-ci Agrippa paraît enthousiaste et convaincu,

autant il paraît sceptique dans l'autre ; après avoir voulu savoir *tout*, il est arrivé à la conclusion, qui sert d'épigraphe au livre : *nihil scire, felicissima vita. Nihil scire*, c'est renoncer au vain savoir des hommes, pour ne connaître et aimer que Dieu. Mais ce qui le fait parler ainsi, c'est moins le découragement d'un homme qui a perdu ses illusions, que l'indignation qu'il éprouve en voyant la manière dont la plupart des sciences étaient enseignées en son temps. Le traité est en réalité une *declamatio* très-vive et le plus souvent très-juste contre les méthodes qui rendaient tout savoir incertain ; il attaque même incidemment le monachisme et certaines pratiques du culte. En peu d'années le livre eut sept éditions et fut traduit en plusieurs langues. La faculté de théologie de Louvain l'ayant censuré, Agrippa publia une *Apologia adversus calumnias... sibi per aliquos Lovanienses theologistas intentatas*, 1533. Les œuvres complètes ont paru en 2 vol. à Lyon, en 1550 et en 1660. Voy. sur lui : *Dictionnaire philosophique*, Paris, 1844, t. I, p. 33 ss. Ch. Schmidt.

AGUIRRE (Joseph Saënz d') [1630-1699], bénédictin, professeur de théologie à Salamanque, secrétaire de l'inquisition, fut nommé cardinal par Innocent XI, en récompense des services qu'il rendit à la cour de Rome par sa *Defensio cathedræ Sancti Petri contra quatuor propositiones cleri gallicani*, Salam., 1683, in-f°. On a, en outre, de lui une *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniæ et novi orbis cum notis et dissertationibus*, Rome, 1693, 4 vol. in-f°, qui contient des documents importants pour l'histoire politique et religieuse de l'Espagne, ainsi qu'une *Theologia S. Anselmi*, Rome, 1690, 3 vol. in-f°, restée inachevée. Bossuet, son adversaire, a dit : « Le cardinal d'Aguirre est la lumière de l'Eglise, le modèle des mœurs, l'exemple de la piété. »

AGUR [Agour], nom d'un sage inconnu auquel est attribuée la collection de sentences et d'énigmes qui forme le chap. XXX du livre des Proverbes (v. 1 : Paroles d'Agur, fils de Jaqué, prophétie, oracle donné par l'homme à Ithiel, à Ithiel et à Uchal, » suivant la version de Perret-Gentil). Mais la traduction ordinaire de ce passage, rendu déjà tout autrement par les Septante et la Vulgate, n'est guère acceptable (Hitzig, *Theol. Jahrb.* de Zeller, 1844 p. 283; Bertheau, *der Prediger*, introd., § 2; Kuenen, *Hist.-Krit. onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des B. O.*, III, p. 65 ss.). Hitzig corrige le texte et traduit : « Paroles d'Agur, fils de celle à qui Massa obéit, » c'est-à-dire de la reine de Massa ; Agur deviendrait ainsi un frère de Lemuel (Prov. XXXI, 1). Geiger est le seul qui de nos jours ait défendu l'ancienne explication donnée par Jérôme et Raschi, et d'après laquelle Agur (de la racine âgar, *rassembler*) serait un nom symbolique de Salomon. Voyez *Proverbes* (livre des).

AHASVÉRUS. Voyez *Juif-Errant*.

AHIJA [Akhiyâh et Akhiyâhou, Ἀχιά, *Achias*], prophète de Silo, qui vivait vers la fin du règne de Salomon et sous Jéroboam. Ce fut lui qui prédit à Jéroboam le schisme des dix tribus et son avénement au trône d'Israël (1 Rois, XI, 29-39; XII, 15). Mais, après le schisme,

Jeroboam s'étant rendu coupable des mêmes crimes d'idolâtrie que Salomon, Ahija prophétisa la ruine de la nouvelle dynastie et reçut avec une extrême dureté la femme du roi d'Israël qui était venue le consulter au sujet de son fils malade (1 Rois XIV, 1-18). Voir *Schisme des dix tribus.*

AHIMÉLECH [Akhîmèlèk, Ἀχιμέλεχ, *Achimelech*], nommé aussi Ahija, Akhiyâh, Ἀχιά, *Achias* (1 Sam. XIV, 3-18), était un arrière-petit-fils d'Eli et exerçait les fonctions de prêtre à Nob, dans la tribu de Benjamin, quand David vint se réfugier auprès de lui (1 Sam. XXI, 1 et ss.). Il l'accueillit, lui donna à manger les pains sacrés et lui remit l'épée de Goliath. C'est pourquoi Saül le fit massacrer avec tous les prêtres de Nob, au nombre de quatre-vingt-cinq (1 Sam. XXII, 19). Abiathar seul échappa à la mort.

AÏ, Aïath. Voyez *Haï.*

AILLY (Pierre d'), *de Alliaco*, né en 1350, destiné à jouer un rôle éminent dans les graves complications ecclésiastiques de son époque, entra à l'âge de vingt-deux ans au collége de Navarre, un des plus savants de la capitale. Il se distingua de bonne heure par son talent dialectique ; se rattachant au nominalisme, il se réserva une certaine indépendance dans l'examen des questions logiques et psychologiques, mais traita aussi, dans ses leçons sur le Maître des sentences et dans ses disputations, une foule de problèmes de peu d'importance. Il essaya, sans trop y réussir, de combiner avec la théologie scolastique le mysticisme ; celui-ci, tel qu'il l'expose, est plus allégorique et ascétique que réellement contemplatif. En 1380, il obtint le grade de docteur en théologie ; dans un discours qu'il prononça à cette occasion sur l'éloge de l'étude des Ecritures saintes, il dit, entre autres, que dans les paroles de Jésus-Christ, Matth. XVI, 18, la pierre sur laquelle l'Eglise est fondée est la Bible, que saint Pierre et ses successeurs ne peuvent pas être ce fondement, à cause de leur infirmité humaine. Il fit des cours sur le Nouveau Testament ; dans une de ses leçons, il distingua entre l'Eglise universelle et l'Eglise romaine, qui n'est qu'une « Eglise particulière ; » il démontra que cette dernière n'avait pas nécessairement la primauté, que tout autre évêque pouvait être le chef de la chrétienté. Ces principes obtinrent l'assentiment de l'université qui, lors du schisme, employa son autorité auprès des rois et des papes, pour rendre à l'Eglise la paix. C'est pendant le schisme que s'ouvrit pour d'Ailly une carrière, dans laquelle il s'acquit une grande célébrité. Dès 1381, il fit devant le régent, au nom de l'université, une harangue pour demander un concile universel, comme unique moyen de terminer la scission qui divisait et troublait l'Eglise ; en ce moment toutefois il n'admettait pas encore qu'un pareil concile eût une autorité supérieure à celle du pape. En 1383, il obtint une prébende canoniale dans l'église de Noyon : l'année suivante il devint recteur du collége de Navarre, où il eut pour disciples Gerson et Nicolas de Clémanges. Les dominicains de Paris ayant attaqué la doctrine, non encore officielle, de l'immaculée conception, la Sorbonne prononça la censure contre un des moines ; celui-ci en appela à Clément VII. L'université fit partir pour Avignon d'Ailly,

accompagné du jeune bachelier Gerson ; d'Ailly défendit la doctrine critiquée par les frères, et soutint le principe, aujourd'hui condamné, que dans ces questions le souverain pontife n'avait pas seul le droit de la décision, qu'il appartenait aussi aux docteurs de la théologie « *circa ea quæ sunt fidei doctrinaliter definire.* » Clément confirma la sentence et les droits de l'université. En 1389, d'Ailly fut élu chancelier de ce corps; bientôt après, Charles VI le prit pour confesseur et aumônier ; il devint en outre archidiacre de l'église de Cambray et trésorier de la Sainte-Chapelle de Paris. — Le nouveau pape d'Avignon, Benoît XIII, ne négligea rien pour gagner un homme aussi considérable que le chancelier de la grande université. D'Ailly, espérant qu'un pape soutenu par la France finirait par l'emporter sur son rival et qu'ainsi le scandale du schisme prendrait fin, réussit à faire reconnaître Benoît par l'université et par la cour. Pour se l'attacher encore d'avantage, le pape lui confia successivement les évêchés du Puy et de Cambray (1397-1398). L'acceptation de ces faveurs semblait accuser un abandon de ses principes et le rendre moins décidé quand il s'agirait de prendre des mesures énergiques contre les papes ; aussi trouva-t-il désormais des adversaires dans l'université. Il se démit de ses fonctions de chancelier, qui furent données à Gerson. Cependant il usa de son influence à Avignon, pour obtenir une résolution propre à relever en France l'enseignement théologique; Benoît XIII décida que dans chaque église cathédrale il y aurait un *chanoine théologal*, chargé de faire des cours ; cette institution, pour laquelle d'Ailly fut publiquement remercié par la Sorbonne, n'eut pas encore de résultat. Voulant rester étranger aux entreprises contre Benoît, d'Ailly se retira dans son évêché de Cambray ; quand il rentra dans la lutte, il rencontra d'abord des difficultés, qui le découragèrent au point qu'un moment il eut l'intention de ne plus se mêler des affaires générales. Il fallut les lettres les plus pressantes de Gerson et de Clémanges pour le décider à rester leur coopérateur. Un concile universel était alors le vœu général de l'Eglise ; d'Ailly à son tour ne voyait plus d'autre remède. En 1409, se réunit le concile de Pise ; d'Ailly prit part à ses délibérations, mais exerça peu d'influence, il était encore trop hésitant sur la question de la suprématie du concile. De retour à Cambray, il s'occupa de travaux astronomiques et cosmographiques. Jean XXIII le nomma cardinal; en 1414, il remplit pour le pape la mission de légat en Allemagne. Le 5 novembre de cette année s'ouvrit le concile de Constance ; d'Ailly y arriva le 17. Son influence fut plus décisive qu'à Pise. Ce fut sur sa proposition que, contrairement au parti ultramontain, on résolut de voter par nation au lieu de voter par tête. D'Ailly renouvella la demande d'une abdication (cession) volontaire des trois papes, comme moyen le plus légal et le plus pacifique de terminer le schisme ; voyant qu'on ne l'obtiendrait pas, il passa outre et proclama enfin la maxime que le concile universel est supérieur aux papes et qu'il peut les destituer. Le 1er novembre 1416, il produisit des *canones reformandi ecclesiam* ; quelque temps après il donna lecture d'un *tractatus de ecclesiæ, concilii generalis, romani pontificis et cardinalium autoritate ;* il y expo-

sait ce qu'il appelait la vérité catholique sur la matière : le pape est *jure naturali, divino et canonico*, soumis au concile universel, auquel on peut en appeler de lui, et qui peut le juger et le condamner ; s'il ne cède pas, le concile doit procéder comme si le saint-siége était vacant. L'assemblée, adoptant ces principes, défendus aussi par d'autres membres, déposa Benoît XIII. D'Ailly, au lieu de se joindre à ceux qui demandaient qu'avant d'élire un nouveau pape, on fît des décrets de réforme, se joignit au parti qui obtint la priorité pour l'élection pontificale. Il ne reconnaissait au concile que le droit de juger le pape ; un pape régulièrement élu devait rentrer dans la plénitude de son pouvoir. Il était moins avancé dans sa théorie ecclésiastique que souvent on le suppose ; la nécessité d'une situation, qui semblait désespérée, avait seule pu le faire pencher vers la suprématie du concile ; mais cette suprématie ne devait s'exercer qu'en cas de schisme ou d'indignité notoire d'un pape ; en tout le reste, le souverain pontife gardait ses droits. D'Ailly est un de ceux qui ont empêché le concile de Constance de décréter une réforme sérieuse des abus. Il faut ajouter qu'ayant été un des commissaires chargés de l'examen des doctrines de Jean Huss, il vota pour la condamnation. Mécontent de l'issue du concile, bien qu'il y eût contribué lui-même, il s'en retourna à Cambray. Martin V l'envoya comme légat à Avignon, d'où il dirigea toute l'Eglise française dans l'intérêt du siége apostolique. Il mourut en 1420. — Ses ouvrages sont assez nombreux ; il n'en existe pas encore d'édition complète ; ceux qui traitent de philosophie, de théologie, d'astronomie, de cosmographie, ont été publiés séparément ; un recueil intitulé *Tractatus et sermones*, Strasb., 1490, in-f°, ne contient qu'un petit nombre de pièces. Ses écrits relatifs au schisme sont disséminés dans l'édition des œuvres de Gerson, par Dupin, et dans la *Historia concilii Constantiensis* de von der Hardt. — Voy. sur d'Ailly les notices de Launoi (*Historia gymnasii Navarr.*, dans les *Opera Launoii*, t. IV, P. 1, p. 508 ss.), de Dupin (*Gersoniana*, t. I, p. XXXVII ss., des œuvres de Gerson), de Bayle dans son Dictionnaire ; Paul Tschakert, *Petrus Alliacenus de ecclesia quid docuerit et quid pro ea præstiterit*, Breslau, 1875 ; id., *Der Cardinal Peter von Ailly und die beiden ihm zugeschriebenen Schriften « de difficultate reformationis in concilio universali, » und « Monita de necessitate reformandi ecclesiam in capite et in membris, »* dans les *Jahrb. f. deutsche Theol.*, T. 20, livr. II. Cet écrivain démontre, par une discussion très-judicieuse, que ces deux traités, attribués à d'Ailly par von der Hardt, ne peuvent pas être de lui. CH. SCHMIDT.

AÏN [Ayin], « l'œil, » nom des sources, en hébreu, par opposition aux puits (Bèêr). Un grand nombre de noms de lieux commençaient ainsi. Le plus souvent ce sont des villages (En-Dor, En-Guedi, En-Rimmon) ou de simples sources (En-Roguel, près de Jérusalem, Josué XV, 7 ; XVIII, 16). Quelquefois le mot Aïn est employé seul, avec ou sans article ; il est fort difficile de dire dans ce cas si c'est un nom propre ou une simple indication locale (voy. 1 Sam. XXIX, 1 « Aïn près de Jizréel, » et Nomb. XXXIV, 11). Quel était cet Aïn à l'ouest de Ribla, qui devait marquer la frontière d'Israël au nord ? Suivant Robinson et

Knobel, ce serait la source de l'Oronte ; la plupart des anciens commentateurs hésitent à faire monter aussi haut la frontière, même théorique, de la Palestine, et se rabattent sur l'une des sources du Jourdain. Voyez Robinson, *Lat. bibl. res.*, p. 542-546 ; Rosenmuller, *Scholia in Vet. Test. ll.*; Knobel, *Kurzgef. Exeg. Handb.*, *Numeri ll.*

AIRE (Landes) [*Vicus Julii* ou *Civitas Aturensium*, *Adura*, Ayre], évêché connu depuis 506, suffragant de l'archevêché d'Eauze, puis rattaché à Auch après la destruction d'Eauze et celle de Vicus Julii, par les Normands, au neuvième siècle. Supprimé en 1790 et réuni à celui de Bayonne, l'évêche d'Aire fut rétabli en 1823 (*Gallia chr.*, I).

AIX en Provence (Bouches-du-Rhône) [*Aquæ Sextiæ*], métropole de la Seconde Narbonnaise, archevêché connu depuis 417, ayant pour suffragants, avant 1790, les évêchés d'Apt, Riez, Fréjus, Gap, Sisteron, et aujourd'hui ceux de Marseille, Fréjus, Digne, Gap, Ajaccio, Alger et Nice. L'université d'Aix fut fondée en 1413 ; une faculté de théologie catholique y a été établie en 1802 ; elle a été supprimée, faute d'élèves, en 1876. Un synode provincial, réuni à Aix en 1585, interdit de rebaptiser « sous condition » les calvinistes nouveaux convertis (Hardouin, X). L'église cathédrale de Saint-Sauveur, relevée vers 1060, fut consacrée en 1103 ; le chœur date de 1285, la nef principale du quatorzième siècle. Le baptistère est romain (*Gallia chr.*, I).

AIX-LA-CHAPELLE [*Aachen*, *Aquis*, *Aquisgranum* (754), Ais]. Charlemagne éleva à Aix, sur le modèle de Saint-Vital de Ravenne, l'église octogone de Notre-Dame, qui fut terminée en 796, d'après le moine de Saint-Gall (Pertz, *Scr.*, II, 744). Sur sa demande, le pape Adrien Ier lui avait envoyé, en 787, pour cette église, huit colonnes de marbre tirées du palais de Théodoric à Ravenne. Le chœur date du quatorzième siècle. On croit qu'Anségise fut employé à sa construction. Charlemagne réunit à Aix de nombreux synodes. Celui de 789 (le capitulaire est dans Pertz, *Leg.*, I, 53) décida la réforme des mœurs du clergé. Au grand synode de 799, Alcuin obtint la rétractation de Félix d'Urgel, promoteur de l'adoptianisme. Les deux « synodes pour l'examen des évêques et des clercs » (nov. 801 et oct. 802) décrétèrent une réforme dans les mœurs des prêtres (Pertz, *ll.*, 87 ss. 105 ss) ; celui de 811 et surtout le synode tenu en sept. 813 s'occupèrent des trois ordres, clergé, moines, laïcs (Pertz, *Leg.* II, 552). Un grand synode réuni à Aix en 809 se prononça en faveur de la procession du Saint-Esprit et du *Filioque*. Sous Louis le Débonnaire, deux célèbres synodes furent assemblés après les grands placites d'Aix, en 816 et 817. Les décrets de celui de 817 sur la réforme des clercs et des nonnes, en grande partie rédigés par Amalaire de Metz et par Benoît d'Aniane, sont une application à toute l'Eglise franque de la règle que Chrodegang avait formulée pour son clergé (Pertz, *Leg.*, I, 200 ss.). Ce décret fut complété par un statut pour les moines et par un autre relatif aux évêques. Les nombreux synodes, toujours associés aux placites d'Aix, s'occupèrent encore plus souvent des divisions de l'empire que de la réforme du clergé. Aix fut évêché, suffragant de Malines, sous la domination française, de 1802 à 1814. — (Voyez Rettberg, *K. Gesch. Deutschl.*, *pass.*, et l'article du même auteur

dans l'*Encyclopédie* de M. Herzog. Les synodes d'Aix sont tous relatés dans Mansi, XIII et XIV, et Hardouin, IV, et en particulier dans Hartzheim, *Conc. Germ.*, I et II, Col., 1759; les capitulaires sont dans Baluze, *Capitul.*, et surtout dans Pertz, *Monum. Germ.*, III, *Leges*, I; voy. Binterim, *Deutsche Concilien*, et Hefele, III, IV, trad. fr., V, *passim*.

AJALON [Ayâlôn, pays des cerfs, aujourd'hui *Iâlo*], un peu au nord de la route de Jérusalem à Jaffa, à 25 kilomètres environ de la première, est célèbre par un vieux chant qui racontait la victoire de Josué sur les Amorrhéens (Josué X, 12) :

Soleil, arrête-toi sur Gabaon,
Et toi, lune, sur le val d'Ajalon;
Et le soleil s'arrêta, et la lune se tint en place,
Jusqu'à ce qu'Israël eût puni ses ennemis.

Ajalon était située sur les contre-forts des monts d'Ephraïm, à l'entrée d'une des vallées qui descendent vers la plaine de Saaron. Malgré la victoire de Josué, Israël ne réussit pas à s'en emparer (Juges I, 35; comp. Josué XIX, 42). C'est par là que, plus tard, Jonathan poursuivit les Philistins, après avoir surpris leur camp à Mikmach, le jour qu'il trempa son bâton dans un rayon de miel (1 Sam. XIV, 31). Pendant les guerres des maisons d'Israël et de Juda, Ajalon formait frontière et semble avoir appartenu tantôt aux uns, tantôt aux autres (cf. 1 Chron. VIII, 13). Roboam la fortifia (2 Chron. XI, 10), mais les Philistins profitèrent des premières attaques de l'Assyrie contre Juda pour s'en emparer de nouveau sous Achaz (2 Chron. XXVIII, 18). Ajalon est citée parmi les villes qui furent données aux Lévites (Josué XXI, 24; 1 Chron. VI, 69). Il ne faut pas la confondre avec un autre Ajalon, lieu de sépulture du juge Elon, dans le territoire de Zabulon (Juges XII, 12). — Voyez Robinson, III, p. 279; Stanley, S. et P., p. 210.

AKIBA Ben Joseph (R.), un des principaux docteurs juifs de la fin du premier siècle de notre ère et du commencement du second. On a peu de renseignements certains sur sa jeunesse. Ce qui est raconté de son origine païenne et de sa première condition presque servile, l'histoire de son amour pour la fille de son maître, qui n'aurait consenti à l'épouser que si lui, simple berger, parvenait à se faire admettre parmi les docteurs, le récit de la profonde misère où il serait tombé après son mariage, tout cela doit être rangé sans doute parmi les légendes des temps postérieurs. Quoi qu'il en soit, Akiba enseignait la loi avant la fin du premier siècle et groupait autour de lui un nombre considérable de disciples. Jamais aucun docteur n'avait obtenu de succès pareils, et la tradition, en le nommant le restaurateur de la loi, comme Esdras, et en le comparant à Moïse, va jusqu'à lui donner douze mille et même vingt-quatre mille élèves. Akiba est un des quatre *tanaïtes* qui firent ensemble le voyage de Rome (voy. Derenbourg, *Hist. de la Palestine*, I, 336). Il fit également d'autres voyages parmi les Juifs de la dispersion, et prépara, dans la mesure de ses forces, la terrible insurrection à la tête de laquelle se mit Bar-kochba (fils de l'étoile). Ce fut Akiba qui donna au chef des insurgés (appelé Ben-Koziba) le nom sous lequel il

est généralement connu, en lui appliquant le verset Nomb. XXIV, 17 : « une étoile (kôkâb) s'élance de Jacob. » On ajoute même qu'il s'écria en le voyant : « Voici le Messie. » Emprisonné par les Romains, dès le début de la révolte (132), comme un des plus dangereux agitateurs, Akiba trouva moyen de rester en relation avec ses disciples et de répondre aux questions qu'ils lui posaient. Mais quand les Romains, vainqueurs de Bar-kochba, étouffèrent les derniers restes de l'insurrection dans des flots de sang, il fut une des premières victimes. Livré aux bourreaux qui devaient le faire mourir au milieu d'atroces tortures, Akiba expira en répétant la profession de foi israélite : « Dieu est unique. » Il n'avait jamais rempli de fonctions officielles. On ne peut guère exagérer l'effet produit sur les contemporains par l'enseignement d'Akiba, et son école exerça une influence considérable sur l'interprétation du Pentateuque et les études rabbiniques dans les siècles suivants. Ses procédés exégétiques lui permettaient « d'abriter sous la parole du Pentateuque toutes les *halachot*, toutes les décisions rabbiniques. » Selon l'expression du Talmud, « il tirait de chaque coin ou angle des lettres des boisseaux entiers de décisions. » « Son système d'interprétation, dit M. J. Derenbourg, ne connaît pas les limites que l'usage de la langue établit... Tout mot qui n'est pas absolument indispensable pour rendre l'intention du législateur, ou pour établir le rapport logique entre les diverses parties de la même proposition ou entre les différentes propositions qui composent une loi, est destiné à élargir ou à restreindre le cercle de cette loi, à y faire entrer ce que la tradition ajoute, à en retrancher ce que la tradition exclut. » Akiba n'est point le premier qui ait compris de la sorte les textes sacrés, et il eut de nombreux successeurs, aussi bien chez les chrétiens que chez les juifs. — Voyez Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, I, 384 ss.; Hamburger, *Real-Encyclopædie fur Bibel und Talmud*, s. v. *Akiba*. A. Carrière.

ALACOQUE (Marie), que l'Eglise catholique appelle aujourd'hui la bienheureuse Marguerite-Marie, est surtout célèbre pour avoir fondé la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Elle naquit le 22 juillet 1647 dans le village de Lauthecourt, diocèse d'Autun, fut baptisée le 25 juillet et eut pour marraine Madame de Saint-Amour, qui lui donna son prénom de *Marguerite*. D'après ses biographes, dès l'âge de quatre ans, elle aurait fait vœu de perpétuelle chasteté. A huit ans, elle perdit son père et fut mise en pension par sa mère chez les religieuses urbanistes de Charolles. Sa piété était si grande qu'elle put faire sa première communion à neuf ans. A la suite d'une cruelle maladie, elle se consacra à la Vierge et prit dès lors le prénom de *Marie*. Le 25 mai 1671, Marguerite Alacoque entra au couvent de la Visitation de Paray-le-Monial; elle y prononça les vœux solennels le 6 novembre 1672. A partir de ce moment, les hallucinations auxquelles elle était en proie devinrent de plus en plus fréquentes; elle avait des entretiens presque continuels avec Jésus; elle le voyait, le touchait, portait sa croix et sa couronne d'épines, éprouvait les souffrances de sa passion. Ce fut en 1675 qu'elle s'imagina entendre le Seigneur lui demandant que le premier vendredi après l'octave du Saint-Sacrement fût consacré à une fête particulière

en l'honneur de son cœur. La première fête du Sacré-Cœur eut lieu dix ans après, en 1685, au couvent de Paray. Les austérités exagérées et les macérations avaient usé la santé de Marie Alacoque; elle mourut le 17 octobre 1690. Le 24 juin 1864, Pie IX fit publier le décret qui permettait de procéder à sa béatification. Marie Alacoque a laissé quelques petits écrits dont le plus connu est intitulé : *La dévotion au cœur de Jésus* (Voir J. Joseph Languet, *La vie de la vénérable mère Marguerite-Marie*, Paris, 1729; l'abbé Daras, *Vie de la bienheureuse Marguerite-Marie*, Paris, 1875).

ALAIN. Il existe un certain nombre d'ouvrages philosophiques et théologiques, les uns en prose, les autres en vers, qui passent pour être écrits par un docteur du moyen âge nommé Alain; on mentionne en outre plusieurs personnages qui ont porté ce nom, principalement Alain de Lille, *De insulis*, Alain, évêque d'Auxerre, Alain, du Puy, *De podio*. Tous les trois sont peu connus; il est arrivé qu'on les a confondus ensemble, et qu'on a fait des biographies de l'un en y mêlant des détails empruntés à celle des autres et en partie légendaires. Tout cela est encore fort obscur. Ce qui semble être le plus probable, c'est qu'Alain, de Lille en Flandre, a vécu au douzième siècle, qu'il a enseigné à Paris, qu'il s'est fait moine cistercien et qu'il a passé une partie de sa vie en Angleterre. On lui a donné, sans trop de raison, la qualification de docteur universel. Ses ouvrages les plus importants sont : un traité dogmatique en cinq livres, *De arte catholicæ fidei*, où il procède suivant la méthode mathématique, en commençant par des définitions et en posant ensuite des théorèmes qu'il démontre et dont il tire des corollaires; un poëme allégorique et moral, *Anti-Claudianus sive de officio viri boni et perfecti*; un autre poëme, mêlé de prose, *Planctus naturæ*, plaintes sur la corruption des contemporains. Il convient peut-être de lui attribuer aussi sept livres d'*Explanationes in prophetiam Merlini Britanni*. Une *Summa quadripartita contra hæreticos* (les Albigeois), *Waldenses, judæos et paganos*, dédiée au comte Guillaume de Montpellier et se trahissant comme écrite dans la France méridionale, est plutôt l'œuvre d'Alain du Puy, dont on a retrouvé aussi, parmi les manuscrits de la bibliothèque d'Avranches, un traité moral. La *Summa* est une source précieuse pour la connaissance des doctrines albigeoises et vaudoises. — *Alani opera omnia quæ reperiri potuerunt*, *ed.* C. de Visch, Anvers, 1654, in-f°. Le traité *De arte fidei*, qui ne se trouve pas dans ce recueil, a été publié dans les *Anecdota* de Pez, t. I, p. II, p. 476 ss.; *Hist. litt. de la France*, t. XVI, p. 396 ss., où il ne faut se méfier que des combinaisons biographiques; Dupuy, *Notice sur la vie, les écrits et les doctrines d'Alain de Lille*, 1850 (extrait des *Mémoires de la Société des sciences de Lille*), et du même, *Alain de Lille, Etudes de philosophie scolastique*, Lille, 1859. M. Dupuy croit pouvoir attribuer à Alain de Lille tous les ouvrages qui portent le nom d'Alain. Ch. Schmidt.

ALAIS (Gard) [*Alestum*, Alest]. I. L'église collégiale de Saint-Jean-Baptiste à Alais fut, en 1694, érigée en évêché suffragant de Narbonne, à cause du grand nombre de « nouveaux catholiques, » dont il y avait, ainsi qu'exposèrent, en 1693, devant l'archevêque de Narbonne les

témoins de l'enquête, « 50,000 dans les vallées des Cévennes, outre 40,000 qui sont à Nîmes et dans les environs. » L'évêché fut supprimé en 1790 (*Gallia chr.*, VI).

II. La Réforme, déjà connue dans les Cévennes avant 1560, s'y répandit, à cette époque, avec une extrême rapidité. Plusieurs Eglises furent « dressées » dans le pays, suivant l'expression de Bèze, notamment à Alais, qui était la capitale des Cévennes et dont l'Eglise fut organisée, sinon fondée, par Robert Mailiard, pasteur de Mialet. Les guerres de religion survinrent peu après, et les protestants s'emparèrent de la ville, dont ils chassèrent aussitôt les catholiques (1567, 2e guerre). Ce fut sans succès qu'ils tentèrent de la prendre en 1569 (3e guerre). Après la Saint-Barthélemy, ils ne purent la conserver que quelques semaines (1572, 4e guerre); mais trois ans après, soutenus par le maréchal de Damville, qui s'était mis à la tête du parti des *Politiques* dans le midi, ils s'en saisirent de nouveau et la gardèrent plus longtemps (1575, 5e guerre). Pendant la Ligue, Alais eut à souffrir de la défection momentanée de Damville, mais, à partir de la conférence de Fleix (1580), elle jouit de la plus grande tranquillité. L'Eglise cicatrisa ses blessures. Un synode général très-important s'y assembla en 1620 dans la rue Fabrerie, no 54. Il édicta un règlement général à l'usage des académies réformées du royaume et confirma les décisions du synode de Dordrecht. Malheureusement les trois nouvelles guerres religieuses du dix-septième siècle (1621-1629) vinrent encore la troubler. Les protestants de la ville embrassèrent le parti du duc de Rohan, qui les visita plusieurs fois; mais, ne pouvant soutenir une lutte inégale, ils finirent par se rendre au roi Louis XIII qui les assiégea en personne (16 juin 1629). Quelques années après, en 1632, la comtesse d'Alais, Charlotte de Montmorency, qui avait épousé la querelle de Marie de Médicis et de Gaston d'Orléans, adversaires du cardinal de Richelieu, fit soulever Alais contre le roi, mais la religion fut étrangère à cette révolte, et les protestants, comme corps, n'y prirent aucune part. A dater de cette époque et jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes, l'Eglise d'Alais fut paisible. Elle ressortissait au colloque d'Anduze et au synode des Cévennes. Sa population était supérieure en nombre à la population catholique et desservie par deux pasteurs. Son temple, vaste et commode, situé rue Peyrolerie, fut démoli en octobre 1685. Après la révocation, des assemblées du désert furent présidées dans les environs d'Alais par de hardis prédicants, comme Fulcrand Rey, Vivens, Poujol et autres. La guerre des Camisards (1702-1704) amena plusieurs fois près d'Alais le célèbre Cavalier, qui livra aux flammes l'antique abbaye de Cendras. Les travaux pacifiques d'Antoine Court et de ses compagnons, Durand, Crotte, Huc, Vesson et Arnaud succédèrent à cette époque troublée. La plupart de ces pieux missionnaires moururent martyrs de leur foi, notamment Arnaud, jeune ministre plein d'espérance, qui périt sur le gibet à Alais le 22 janvier 1718. Quinze ans plus tard, le pasteur Claris aurait été de même exécuté à Alais, mais il put s'échapper de sa prison. Sous l'épiscopat de Vivet de Montclus (1744-1755), les protestants du diocèse d'Alais eurent particulièrement

à souffrir de la part de ce prélat intolérant, qui voulait que l'Etat ordonnât aux protestants de faire réhabiliter, dans l'Eglise romaine et à bref délai, leurs mariages et leurs baptêmes sous des peines très-sévères en cas de désobéissance. Le célèbre pasteur de Nîmes, Paul Rabaut, répondit avec beaucoup de force et de modération à la lettre de l'évêque. On trouve comme pasteur à Alais, de 1752 à 1760, Chalon dit Latour, qui eut à lutter contre la trop grande complaisance avec laquelle les membres les plus influents de son Eglise tapissaient les devantures de leurs maisons les jours de procession. Après lui (nous ne savons si ce fut immédiatement), l'Eglise fut desservie par le pasteur Jean-Pierre Roche, que le gouvernement confirma dans son poste, après la loi de germinal an X. A cette époque, Alais devint le chef-lieu d'un consistoire important. En 1870, cette Eglise comptait 6,500 protestants. — (V. Bèze, *Histoire ecclésiastique;* Ch. Coquerel, *Histoire des Eglises du Désert*; *Recherches historiques sur la ville d'Alais*, 1860; *Correspondance inédite des deux Chirons*). E. Arnaud.

ALBAN (Saint) [*Albon*], premier martyr de l'Angleterre, fut mis à mort à Vérulam dans la persécution de Dioclétien (302), après avoir donné l'hospitalité à un clerc (Bède, *Hist. Eccl.*, I, 6 ; *AA. SS.*, 22 *Juin*, IV). La plus ancienne mention du nom de ce saint est dans saint Gildas (583) et dans saint Fortunat. De prétendus actes anglais, que l'on dit avoir été composés vers 590, appellent le clerc Amphibale, mais il n'y faut voir qu'une paraphrase du récit de Bède. Le nom d'Amphibalus paraît être né d'un jeu de mots (Henschen, *AA. SS. l. l.*). Le roi Offa a construit en 793 près des ruines de Vérulam le célèbre couvent de Saint-Albans, supprimé par Henri VIII (Tillemont, V, 508; *Monast. anglic.*, II, p. 178; Atkinson, *Saint-Auban*, L., 1876).

ALBAN (Saint), martyr de Mayence. Raban Maur, dans son martyrologue, raconte qu'il vint de l'île de Namsia (Naxos?), sous Théodose, à Milan avec saint Théoneste et saint Ours ; envoyés par saint Ambroise prêcher en Gaule, ils moururent, saint Ours à Aoste, saint Théoneste et saint Alban à Mayence. Goswin, chanoine de Saint-Martin de Mayence (vers 1072), a composé une vie de saint Alban, publiée par Canisius dans ses *Lectiones antiquæ* (Ingolst., 1601). (V. *AA. SS.*, 21 *Juin*, IV). D'après les documents les moins anciens, saint Alban a porté sa tête jusqu'au lieu de sa sépulture. L'église de Saint-Alban, à Mayence, apparaît en 758. Elle fut rebâtie en 805 sur l'ordre de Charlemagne, qui la destinait à la sépulture de son épouse Fastrade ; le couvent nous est connu depuis 895, il devint un puissant chapitre noble, qui fut ravagé en 1552 (Reuter, *Albansgulden*, M., 1790; Rettberg, *K. Gesch. Dl.*, I, p. 211 et 582).

ALBE (Fernando Alvarez de Toledo, duc d'). Ce célèbre capitaine, fils de Garcia Alvarez de Toledo et de Beatriz Pimentel, naquit, d'après Herrera, en 1508. Il commença de bonne heure sa carrière militaire sous les auspices de son grand-père Fadrique Alvarez de Toledo. Il assista à la prise de Fontarabie (1524) ; il prit une part active à la campagne de Hongrie contre Soliman (1532) et à l'expédition de Tunis

(1535), il dirigea en partie l'armée de Charles-Quint, dans ses campagnes contre les protestants allemands en 1545 et 1546. Les seuls épisodes de sa vie qui intéressent directement l'histoire religieuse sont ses négociations diplomatiques avec le pape Paul IV en 1556, et son gouvernement des Pays-Bas de 1567 à 1573. Le duc fut chargé par son souverain de demander satisfaction des violences commises par l'ordre de Jean-Pierre Caraffa, qui venait d'être élevé au pontificat, sur les partisans de l'Espagne à Rome ; il devait défendre le royaume de Naples que le pape avait déclaré indépendant de la couronne d'Espagne, protester contre la demande d'excommunication prononcée contre Charles-Quint et Philippe II par le fiscal du pape dans le consistoire du 28 juillet 1556, et obliger le pontife à renoncer à l'alliance française. Les deux lettres qu'il écrivit au pape et au collége des cardinaux après son arrivée à Naples avec son armée, le 21 août 1556, témoignent d'une intention sérieuse de ne pas entrer en guerre ouverte avec le saint-siége dans un moment où les discussions entre le roi catholique et le pape pouvaient avoir de si graves conséquences. Le duc y proteste de son dévouement au saint-siége en indiquant toutefois que l'intention de son souverain est de retirer à tout prix les armes des mains du pontife ennemi de l'Espagne. On sait comment se termina cette campagne, comment le duc de Guise, envoyé par Henri II en Italie, fut obligé de revenir en toute hâte pour couvrir Paris qu'on croyait à la veille d'être assiégé par les Espagnols qui venaient de remporter la victoire de Saint-Quentin. Les portes de Rome s'ouvrirent devant le général espagnol qui y entra en conciliateur et donna à ses officiers les ordres les plus sévères pour faire respecter la ville éternelle et la mettre à l'abri d'un nouveau sac. A partir de 1558, le duc d'Albe prit une part très-active dans le gouvernement de Philippe II et devint un des membres les plus influents de son conseil d'Etat; il s'y occupait surtout de questions militaires et sur ce point ses avis étaient presque toujours écoutés. Lorsque, vers la fin de l'année 1566, Philippe II se décida à inaugurer une politique de répression absolue contre ses sujets des Pays-Bas et à retirer des mains de Marguerite de Parme le gouvernement de ces provinces, il n'hésita pas longtemps à fixer son choix sur le capitaine illustre dont il connaissait les talents militaires, l'inflexibilité de caractère et le dévouement sans bornes. En renonçant à se rendre lui-même au milieu de ses sujets, en leur envoyant comme gouverneur l'homme qui parmi tous ses ministres leur était le plus antipathique, Philippe II inaugurait une politique dangereuse, mais parfaitement logique. Le roi, qui dans la Péninsule se refusait à toute espèce de concession en matière de religion, qui traitait ses sujets espagnols avec la dernière rigueur, ne pouvait pas admettre dans une province de ses Etats des principes de tolérance religieuse dont les effets n'auraient pas tardé à se faire sentir au cœur même de la monarchie. Les années de domination du duc d'Albe aux Pays-Bas comptent parmi les plus tristes de l'histoire de ces provinces. La création du conseil des troubles, l'exécution des principaux chefs de la révolution, en un mot la dureté de cœur et la cruauté du général espagnol ont rendu son nom odieux

et en ont fait le synonyme de tyran sanguinaire. Toutefois, quelque part de responsabilité personnelle qu'il lui incombe dans ces répressions, il est juste de remarquer qu'il n'était que l'exécuteur de la volonté du maître. Philippe II, décidé à renoncer à la politique de modération suivie jusqu'alors par Marguerite, chargea le duc de prendre le contre-pied de la ligne de conduite suivie auparavant, et les lettres du souverain à son agent prouvent qu'il ne lui laissa pas, bien souvent, choisir les moyens d'obtenir les résultats qu'il désirait. Sans doute il est regrettable pour la mémoire du duc que les circonstances l'aient placé en présence d'hommes agités de sentiments qu'il ne comprenait pas et qu'il se sentait tenu de comprimer par le fer et le feu ; aussi partagera-t-on l'opinion du cardinal de Granvelle qui, en apprenant sa mort, écrivait de lui : « C'étoit un grand personnage ; mais je voudrois qu'il n'eût oncques vu les pays d'embas, pour tout respect. » A partir de 1574, après son départ des Pays-Bas, où il fut remplacé par le grand commandeur de Castille, Luis de Requesens, le duc d'Albe n'a plus à la cour qu'un rôle assez effacé. Il encourut même la disgrâce de Philippe II, en 1579, à l'occasion d'un mariage de son fils Fadrique : le duc fut exilé et son fils emprisonné. En 1580 le roi rappela cependant son vieux serviteur pour le mettre à la tête de l'armée qui devait envahir le Portugal. Ce fut la dernière campagne du duc ; il mourut le 12 décembre 1582, à l'âge de soixante-quatorze ans, suivant d'autres de soixante-seize ou soixante-dix-sept ans. — Bibliographie : J. A. de Vera y Figueroa, *Resultas de la vida de D. Fernando Alvarez de Toledo*, in-4°, s. l. n. d.; P. Ant. Ossorio, *Ferdinandi Toletani Albæ ducis vita et res gestæ*, Samanticae, 1669, 2 t. in-8°; J. V. de Rustant, *Historia de Fernando Alvarez de Toledo*, Madrid, 1751, 2 t. in-4°. Ces trois ouvrages sont des panégyriques. Sur le gouvernement du duc d'Albe aux Pays-Bas, voy. toutes les histoires de la domination espagnole dans ces provinces, et surtout les deux premiers tomes de la *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas*, publ. par M. Gachard, puis la *Coleccion de documentos ineditos para la historia de España*, t. IV, VII et VIII. MOREL-FATIO.

ALBER (Matthieu), *Albérus*, un des premiers réformateurs du Wurtemberg, un de ceux qui, avec Brenz, ont fait prévaloir en ce pays, voisin de la Suisse, le type luthérien. Né à Reutlingen en 1495, il fit ses études à Tubingue et à Fribourg, fut consacré prêtre à Constance et appelé comme prédicateur dans sa ville natale, où il commença aussitôt à prêcher les principes de la Réforme. En 1524 il fut cité devant l'évêque de Constance : sur son refus de comparaître, le prélat l'excommunia et frappa Reutlingen de l'interdit ; une sentence du tribunal aulique de Rotweil aggrava ces peines, en mettant au ban de l'empire les habitants et leur prédicateur. On ne se laissa pas intimider ; Alber continua son œuvre. Traduit devant le tribunal d'Esslingen, il se défendit si bien, qu'après trois jours de débats on le laissa repartir en liberté. Il sut empêcher l'arrivée d'anabaptistes, et maintenir l'ordre pendant les troubles des paysans. Par une lettre du 16 novembre 1524, qui est un document important dans l'histoire de la discussion sur la sainte Cène, Zwingle

essaya d'amener Alber à sa manière de concevoir le sacrement, mais Alber se déclara pour celle de Luther et y resta fidèle. Quand, lors de l'Intérim, il dut quitter Reutlingen, le duc de Wurtemberg l'appela comme prédicateur à Stuttgard. Il resta dans cette position jusqu'à sa mort en 1570. Il a laissé peu de livres; le principal de ses écrits est un catéchisme pour la jeunesse de Reutlingen.

ALBERT, dit **LE GRAND** (*Albertus Magnus*), un des docteurs qui, au treizième siècle, ont illustré l'ordre des dominicains. Fils d'un comte de Bollstædt, il naquit vers 1193 à Lauingen, en Souabe. A Paris il étudia la philosophie, à Padoue les mathématiques et la médecine. Dans cette dernière ville le général des frères prêcheurs, Jordan, le décida à entrer dans l'ordre et à se vouer à la théologie. Plus tard, il enseigna avec un grand éclat dans divers couvents, entre autres dans ceux de Strasbourg et de Cologne, et depuis 1245 à Paris; en 1254 il fut élu provincial d'Allemagne, occupa pendant quelque temps la charge de prédicateur de la cour pontificale, *magister sacri palatii*, dut accepter en 1260, sur les instances du pape, l'évêché de Ratisbonne, mais n'y resta que trois ans; il résigna sa dignité et rentra dans son couvent de Cologne, où il mourut en 1280, âgé de quatre-vingt-sept ans. Aucun des docteurs du moyen âge n'a possédé autant de connaissances qu'Albert, aucun n'a écrit autant de livres que lui; ses œuvres, publiées à Lyon en 1651, remplissent 21 vol. in-f°; la seule énumération des titres occupe douze pages dans les *Scriptores ordinis prædicat.*, de Quétif et Echard, t. I, p. 171 ss. Ses contemporains lui ont décerné, à meilleur droit qu'à Alain de Lille, le titre de Docteur universel; sachant tout ce qu'on pouvait savoir alors, il représente en quelque sorte l'encyclopédie du treizième siècle. La prodigieuse étendue de sa science lui procura même le privilége de passer pour sorcier; quand il fut mort, la légende s'empara de son histoire; on raconte une foule d'anecdotes sur le pouvoir magique qu'il aurait exercé. Ses livres sont consacrés à la logique, à la métaphysique, à la psychologie, à la morale, à la physique ou histoire naturelle, à l'astronomie, à la médecine, à la théologie. Dans tout ce qu'il a écrit, on retrouve Aristote; c'était Aristote qu'il expliquait dans ses cours; c'est à lui qu'il se rattache, au point qu'on a pu par dérision le qualifier de *Simia Aristotelis*. Il a même pris comme étant de ce philosophe ce qui n'appartenait qu'à ses commentateurs arabes, qu'on venait d'introduire dans le monde latin; de là ce mélange de notions platoniciennes et néoplatoniciennes avec celles du péripatétisme, dont on est frappé dans beaucoup de ses livres, mais qui a été tout à fait inconscient chez lui. Dans sa théologie on ne peut signaler que fort peu d'idées originales; il a eu de la patience et de l'érudition, mais il a manqué de génie. S'il a un mérite c'est d'avoir osé, comme l'avait déjà fait Alexandre de Halès, revenir à Aristote, dont au commencement du siècle l'Eglise avait défendu l'étude; ce mérite est très-relatif, car en appliquant la méthode et les idées d'Aristote à la théologie, Albert a rendu à cette dernière un service qui lui a peu profité. On rencontre chez lui quelques-uns des éléments du mysticisme, et les mystiques du quatorzième siècle le citeront souvent dans leurs écrits; mais ces élé-

ments ne sont pas le fruit de sa méditation personnelle, ils faisaient partie de la tradition scolastique elle-même, ils venaient de Pseudo-Denis, qui passait pour un Père authentique et orthodoxe et sur lequel Albert a même écrit un commentaire. Jamais, dans ses ouvrages théologiques, il ne résout les questions par la spéculation, il les résout *theologice*, c'est-à-dire d'après l'autorité des Pères; « quand il s'agit des choses de Dieu, dit-il, la foi vient avant l'intelligence, les autorités avant le raisonnement ». Les dogmes par eux-mêmes sont l'expression de la vérité divine, mais on peut en démontrer la rationabilité, car il est impossible qu'il y ait désaccord entre la raison et la révélation. C'est là le principe fondamental de la théologie scolastique. Les principaux ouvrages théologiques d'Albert le Grand sont une *Summa theologiæ*, des commentaires sur les sentences de Pierre le Lombard, sur différents livres de la Bible et sur l'Aréopagite. Il se forma une école d'albertistes, qui propagea surtout ses principes philosophiques; en théologie, son disciple le plus célèbre fut Thomas d'Aquin. — Voy. *Hist. litt. de la France*, t. XIX; Rousselot, *Etudes sur la philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1841, t. II, p. 178 ss.; Hauréau, *De la philosophie scolastique*, t. II, p. 1 ss. Ch. Schmidt.

ALBERT DE MAYENCE, fils de l'électeur Jean de Brandebourg, naquit en 1490. Nommé en 1513 archevêque de Magdebourg et administrateur de l'évêché d'Halberstadt, il devint en outre, en 1514, archevêque de Mayence, primat de Germanie et électeur du saint-empire; en 1518 il fut élevé à la pourpre romaine. Comme par suite de trois vacances successives (1505, 1508, 1513), Mayence avait, en moins de huit ans, payé trois fois le pallium, Albert ne fut nommé à ce siége qu'à la condition d'acquérir son pallium à ses propres frais. Il dut emprunter 30,000 ducats aux fameux banquiers Fugger d'Augsbourg, et, pour les rembourser, il obtint de Léon X la ferme de la vente des indulgences en Allemagne. L'instruction qu'il rédigea pour cet effet tient 40 pages in-quarto, d'une impression très-serrée; c'est un chef-d'œuvre de raffinement et de cynisme, pour exploiter les vivants et les morts. Le dominicain Jean Tetzel s'y conforma si bien, qu'il provoqua les 95 thèses, qui furent le premier acte de la Réformation (31 oct. 1517). Luther les envoya à Albert, accompagnées d'une lettre où l'humilité monacale s'allie à une noble hardiesse. Celui-ci n'y répondit point et ne prit aucune part officielle au débat; mais la vente fut enrayée et le cardinal ne put empêcher la Réforme de pénétrer dans ses diocèses de Magdebourg et d'Halberstadt. « Brocanteur de l'empire, » il se fit payer fort cher sa voix et ses intrigues pour l'élection de Charles-Quint (1519). Lorsque Luther fut enfermé à la Wartbourg, Albert voulut reprendre son productif trafic; mais le réformateur lui écrivit aussitôt, le menaçant, s'il ne s'arrêtait, de livrer à la publicité sa « réprimande publique » *Contre l'Idole de Halle*. La réponse de l'archevêque fut humble et soumise. « ... Je me conduirai désormais comme il convient à un prince pieux... Je sais qu'il n'est rien de bon en moi, sans la grâce de Dieu, et que je ne suis, par moi-même, qu'un vil et infect fumier... Je souffre volontiers une réprimande fraternelle et chrétienne ... » (21 déc. 1521). On

conçut un moment l'espoir de gagner le prélat à la Réforme : il avait ouvert la cathédrale de Mayence à la prédication évangélique de Capiton et donné l'hospitalité à Ulric de Hutten; Luther, qui pourtant ne partagea jamais cette illusion, l'engagea (1525) à se marier et à séculariser son électorat ; mais le cardinal n'avait pas le caractère assez fortement trempé pour une aussi grande entreprise. Il aimait et protégeait les lettres et les sciences et ne manquait pas d'une certaine culture. Libéral et fastueux, doux et bienveillant, il a été un Léon X allemand, protégeant les arts religieux, ornant les églises, collectionnant des reliques et se plaisant à dire : *Dilexi decorem domus Dei.* Il eût volontiers consenti à une réforme disciplinaire et scientifique, dans le sens de son ami Erasme; mais, comme Léon X, il était frivole et corrompu, privé de tout sens moral et manquant absolument de convictions religieuses. C'est lui qui appela le premier les jésuites en Allemagne. Il mourut à Mayence, le 24 septembre 1545. CH. PFENDER.

ALBERT DE BRANDEBOURG, premier duc de Prusse, était le troisième des dix fils du margrave Frédéric. Né le 17 mai 1490, il entra le 13 février 1511 dans l'ordre teutonique dont il devint grand maître le jour suivant. A l'exemple de son prédécesseur, il refusa de prêter serment à son oncle Sigismond, roi de Pologne; la guerre éclata en 1519. Après des alternatives de succès et de revers, Albert, qui n'était pas un grand capitaine, dut se résigner (1521) à une trêve de quatre ans, et céder à la Pologne onze villes avec leurs territoires. Pour obtenir l'appui de l'Allemagne, il se rendit (1522) à la diète de Nuremberg, et c'est dans cette ville qu'il fut amené à la connaissance de l'Evangile par les prédications d'André Osiander, « son père spirituel. » En 1524, il vit Luther à Wittemberg, et le réformateur lui conseilla « de répudier la règle absurde et confuse de son ordre, de se marier et d'ériger la Prusse en duché. » Le prince sourit et ne répondit rien; mais ce conseil lui plut. Resté en rapport avec Luther, devenant chaque jour plus ferme dans sa foi, voyant d'ailleurs qu'il n'avait aucun secours à espérer de l'Allemagne et sûr de l'approbation de son peuple, Albert prêta serment à Sigismond, le 10 avril 1525, et sécularisa les biens de l'ordre. Déjà la Réforme avait pénétré dans la Prusse, sous les auspices de l'évêque de Samland, George de Polenz (depuis 1523), assisté de Jean Brismann et de Paul Speratus. Dès 1526, elle fut établie dans tout le duché, sauf l'Ermland. Sur le conseil de Luther, Albert se maria, le 24 juin 1526, avec Dorothée, fille du roi Frédéric Ier de Danemark, laquelle, « si elle n'avait été qu'une pauvre servante, n'aurait pu être plus humble, plus fidèle et d'un amour plus inaltérable. » Quelques chevaliers de l'ordre, qui avaient refusé d'accepter la sécularisation, se joignirent à ceux de l'Allemagne et élurent grand maître Walter de Cromberg. Albert fut cité devant l'empereur, sous l'accusation d'apostasie et de spoliation. Malgré les efforts du roi de Pologne, il fut mis au ban de l'empire (1531). En 1534, il entra dans la ligue de Smalcalde. Il travailla constamment à améliorer l'état des églises et des écoles; il eut une correspondance suivie avec les hommes principaux de la Réforme (tels que Luther, Mélanchthon, Camerarius, Bugenhagen,

Jonas, Brenz, Spalatin, Osiander et autres) et avec les savants les plus célèbres de son temps. Luther l'appelle *principem Evangelio studiosissimum, heroem inclytum, cui donatum est eodem spiritu ut cogitet quæ principe digna sunt.* En 1544, il fonda l'université de Kœnigsberg; jamais il ne voulut consentir à introduire l'Intérim dans ses Etats. La vieillesse d'Albert fut attristée par des intrigues politiques et des disputes religieuses (sur le baptême contre Gnapheus; sur la justification par la foi contre Osiander). Fatigué, brisé, voyant son fils infirme de corps et d'esprit et incapable de régner, mené par un favori escroc et faussaire, Paul Scalich, il se vit enlever toute autorité par une commission polonaise que soutenait la noblesse; son confesseur, Jean Funk, fut décapité et plusieurs de ses conseillers condamnés. Albert mourut le 20 mars 1568, âgé de soixante-dix-huit ans, après avoir régné cinquante-sept ans, dont quarante-trois comme duc de Prusse (Bock, *Leben des Margrafen Albrecht;* Voigt, *Geschichte Preussens*).

Ch. Pfender.

ALBI (Tarn) [*Civitas Albigensium, Albiga, Albia*], jadis évêché suffragant de l'archevêché de Bourges, connu depuis le cinquième siècle depuis 1678 archevêché, ayant pour suffragants, avant 1790, les évêchés de Cahors, Castres, Mende, Rodez et Vabre, et depuis 1822 ceux de Cahors, Mende, Perpignan et Rodez. En 1790, Albi redevint simple évêché, lequel fut supprimé de 1802 à 1822. Un synode, réuni à Albi en 1254, renouvela les prescriptions de celui de Toulouse (1229), en organisant l'inquisition dans toutes les paroisses (Mansi, XXIII, 829 ss.: Hefele, VI, p. 40 ss., trad. fr., VIII, p. 461 ss.). L'église cathédrale de Sainte-Cécile, en briques, est un remarquable modèle d'église fortifiée. Elle a été construite de 1282 à 1512. L'église collégiale de Saint-Salvi (treizième siècle) conserve le nom d'un saint évêque, mort en 584 (*Gallia chr.*, I; d'Auriac, *Hist. de la cathédr. et des évêques d'Albi*, 1858).

ALBIGEOIS. Voyez *Cathares.*

ALBIZZI (Barthélemy), moine franciscain, plus connu sous le nom latin de *Bartholomæus Albicius Pisanus*, est l'auteur du *Liber conformitatum sancti Francisci cum Christo*, ouvrage dont la première édition parut, vers la fin du quinzième siècle, à Venise, sans date et sans nom d'imprimeur, et qui a été réimprimé depuis en divers lieux avec des changements et sous différents titres. L'auteur y a recueilli sans discernement et reproduit, avec une exagération que son enthousiasme pour la mémoire du fondateur de son ordre ne suffit pas à excuser, toutes les légendes, même les plus bizarres, relatives à saint François d'Assise. Outre quelques recueils de sermons, on attribue encore à Albizzi un *Liber conformitatum Virginis Mariæ cum Christo*, Med., 1496, in-4°, plein des mêmes exubérances d'une piété mystique unie à une imagination désordonnée.

ALBRET (Maison d'). Cette maison, l'une des plus illustres du midi de la France, tirait son nom de la petite ville d'Albret, aujourd'hui Labrit, et eut pour chef Amanieu, sire d'Albret, mort en 1060. La *sirie* d'Albret comprenait une partie du territoire dont on a formé les dé-

partements du Gers et des Landes. Jean II d'Albret, ayant épousé en 1484 Catherine de Foix, héritière du trône de Navarre, ce royaume fut acquis à la maison d'Albret, qui régna dès lors sur la Haute-Navarre (Pampelune, Estella, Tudela, Olite, San Guesa), la Basse-Navarre (Saint-Jean-Pied-de-Port), le Béarn (Pau, Orthez, Oleron, Lescar, Navarreins), le comté de Foix (Foix, Pamiers, Tarascon, Mazères) et la sirie d'Albret (Nérac, Mont-de-Marsan, Tartas). Le mariage de Henri II d'Albret avec Marguerite de Valois, sœur de François Ier et veuve du duc d'Alençon, et celui de sa fille Jeanne d'Albret avec Antoine de Bourbon apportèrent de plus à la couronne de Navarre les duchés de Vendôme, d'Alençon et de Berry, les comtés de Marle, du Perche, d'Armagnac, de Rodez, de Comminges, etc., et quelques autres seigneuries, mais ce ne fut qu'une faible compensation de la perte de la Haute-Navarre ou Navarre espagnole, dont s'était emparé Ferdinand le Catholique, roi d'Aragon, avec l'appui du pape Jules II, qui avait excommunié Jean II. — Les membres les plus connus de la maison d'Albret sont les suivants : *Arnaud*, vicomte de Tarbes, grand chambellan de Charles V; *Charles*, son fils, connétable en 1402, du parti d'Armagnac et tué à la bataille d'Azincourt (1415); *Jean II*, déjà nommé, prince d'un esprit médiocre, d'un caractère insouciant et crédule. C'est sous lui que s'opéra le démembrement de la Navarre (1512). Catherine de Foix, sa femme, ne lui ressemblait en aucune manière. Elle était pleine de courage et de résolution. Jean, qui vivait dans la mollesse, n'avait rien fait pour défendre la Haute-Navarre et il s'enfuit de Pampelune à l'approche de l'armée du roi d'Aragon. Indignée, Catherine refusa de le suivre, en s'écriant : « Allez, vous avez été Jean d'Albret et vous redeviendrez Jean sans royaume. » Plus tard elle lui disait souvent : « Don Jean, si nous fussions nés, vous Catherine et moi Don Jean, nous n'eussions pas perdu la Navarre. » *Henri II*, fils et héritier de Jean, n'avait que quatorze ans quand il perdit sa mère (1517), qui l'avait fait élever avec le plus grand soin. Il parut tout d'abord fort supérieur à son père. Brave, magnifique, il s'exprimait avec grâce et facilité. Aidé de Lautrec, général de François Ier, il reconquit la Navarre espagnole, mais il ne put la conserver et cette province fut perdue à jamais pour sa couronne. Il n'en demeura pas moins fort reconnaissant envers le roi de France du concours qu'il lui avait prêté, combattit courageusement à ses côtés à Pavie (1525) et partagea son triste sort. Ses sujets réunirent 31,000 écus d'or pour sa rançon, mais Charles-Quint, n'ayant pas trouvé la somme suffisante, Jean de Gassion, qui l'avait apportée du Béarn, s'en servit pour corrompre les geôliers de son maître et réussit à le faire évader. Pour prix du dévouement et de la valeur de Henri II, François Ier lui accorda la main de sa sœur Marguerite (24 janv. 1527). L'âge des deux époux était assez disproportionné. La nouvelle reine avait trente-cinq ans et son mari vingt-quatre seulement. Marguerite fut accueillie avec joie par les Navarrais, car elle apportait une grande alliance, un domaine considérable et, ce qui frappe plus encore les multitudes, beaucoup d'affabilité et de grâce. Secondant puissamment son mari dans le gouvernement de ses Etats,

ils s'appliquèrent ensemble à organiser une bonne police et à protéger l'agriculture et l'industrie. Ils construisirent également le magnifique château de Pau. Marguerite, qui penchait vers les idées luthériennes, les favorisa de tout son pouvoir à sa cour. Ce fut auprès d'elle que se réfugia Clément Marot, compromis dans l'affaire des placards, Calvin (1534), le savant et infortuné Etienne Dolet, le pieux professeur Lefèvre d'Etaples qu'elle pourvut de l'abbaye de Clairac, et Gérard Roussel, qu'elle fit nommer évêque d'Oleron. Egalement passionnée pour les lettres, elle accueillit avec empressement plusieurs écrivains et littérateurs, tels que Des Perriers, Claude Gruget, Antoine Du Moulin, Jean de la Haye (Silvius) et d'autres encore. Le roi de Navarre, homme naturellement rude, ne comprenait pas cette communion morale et intellectuelle que Marguerite entretenait avec ces hommes d'élite et lui en témoigna un jour un tel mécontentement qu'il la souffleta en lui disant : « Madame, vous voulez trop savoir. » Marguerite néanmoins parvint à le ramener à des sentiments plus chrétiens et plus doux, et on le vit chanter comme la reine les psaumes de Marot, écouter le prêche et assister à la célébration de la Cène. François Ier étant mort sur ces entrefaites, Marguerite en eut un tel chagrin qu'elle ne lui survécut que deux ans. Elle mourut en 1549, vivement regrettée de ses sujets et également de son mari, qui avait apprécié à la longue ses rares qualités d'esprit et de cœur. Quant à ce dernier, il nourrissait toujours l'espoir de recouvrer la Haute-Navarre. Par sa sage administration, il s'était ménagé d'importantes ressources sans pressurer son peuple, et allait tirer l'épée quand il mourut en Gascogne, âgé seulement de cinquante-deux ans. Ses sujets le pleurèrent, car sous la rudesse de son caractère « il portait, dit Th. Muret, le cœur d'un souverain, la « conscience de ses devoirs royaux, le vrai sentiment populaire, la rigide « droiture d'un bon justicier qu'aucune considération n'arrêtait. » Il eut de Marguerite quatre enfants, trois filles et un fils, dont un seul survécut, Jeanne. Née le 7 janvier 1528, *Jeanne d'Albret* n'était âgée que de deux ans et quelques mois quand François Ier, qui avait sacrifié à l'Espagne par le traité de Cambray les intérêts de la maison de Navarre et craignait que Henri II ne se rapprochât de son ancienne ennemie, exigea que la future héritière du trône de Navarre fût élevée sous ses yeux au château de Plessis-les-Tours. Cette contrainte toutefois ne nuisit en rien à l'éducation de la jeune princesse dont tous les maîtres furent choisis par sa mère. Douée de beaucoup d'intelligence, d'une heureuse mémoire et d'une raison supérieure, la jeune fille fit de rapides progrès dans ses études et apprit non-seulement le français, le béarnais et l'espagnol, mais encore le latin et le grec. Quand elle eut douze ans, François Ier, poussé encore par des vues politiques, la maria contre son gré et celui de ses parents avec le duc Guillaume de Clèves et de Gueldre, ennemi de Charles-Quint (15 juillet 1540). Ce mariage de pure forme et tout politique fut annulé par le pape trois ans après, à la suite des revers et de la défection du duc de Clèves. François Ier reprit alors un projet qu'il avait conçu précédemment, celui de marier Jeanne avec Antoine de Bourbon, duc de

Vendôme, pour qui du reste elle avait un secret penchant et dont elle était aimée. Henri II souleva d'abord quelques objections tirées de la prodigalité bien connue d'Antoine, mais il finit par céder (20 oct. 1548) sur la promesse que lui fit François Ier de s'employer de tout son pouvoir à le rétablir dans ses Etats de delà les monts. Jeanne perdit successivement deux fils, mais elle eut le bonheur d'en conserver un troisième qui naquit à Pau le 13 déc. 1553 et devint le roi Henri IV. Le jeune prince fut élevé comme un enfant béarnais. On le plaça en nourrice à la campagne et, comme il était d'une constitution robuste, il acquit une grande vigueur, en même temps que se développèrent chez lui le courage et cette vivacité qui ne l'abandonnèrent jamais. Son grand'père se plaisait à dire qu'il serait un *lion généreux*. Jeanne eut encore deux filles, mais une seule survécut, Catherine, née le 7 fév. 1659. Dès après la mort de Henri II d'Albret, dont elle était l'unique héritière, le roi de France Henri II, qui voulait la dépouiller de ses domaines, lui offrit, en échange de leur cession, des terres équivalentes situées dans l'intérieur de la France, mais elle sut parer habilement le coup et abrita son refus derrière la répugnance insurmontable des états généraux de son royaume, qu'elle convoqua à cet effet et qu'elle avait eu le soin de gagner d'avance à sa cause. Comme Marguerite sa mère, Jeanne favorisa la Réforme. Son mari fit de même et allait plus loin encore, car il ne voyageait jamais sans son aumônier. Cette conduite rendit Jeanne suspecte à la cour de France, mais, douée d'une énergie supérieure à son sexe, elle demeura ferme dans sa foi et repoussa toutes les tentatives que fit le cardinal Georges d'Armagnac pour introduire l'inquisition dans ses Etats. Après l'entreprise d'Amboise, son mari fut arrêté et une armée espagnole se mit en marche pour envahir ses domaines, mais la mort de François II changea subitement la face des choses. Antoine de Bourbon fut nommé lieutenant général du royaume et fit venir à Paris sa femme et ses enfants. Ce bonheur fut de courte durée. Habilement circonvenu et flatté dans les plus viles passions, Antoine renia sa foi, se mit à la tête du parti catholique et « tout ce que les larmes de sa femme purent obtenir de lui, dit Varillas, fut d'aller dans sa principauté de Béarn vivre à la calviniste » (juil. 1562). Jeanne n'eut garde de s'y soustraire. Elle fit venir une vingtaine de ministres, qui parlaient le basque et le béarnais, pour annoncer l'Evangile à ses peuples dans les deux langues, transforma les églises en temples et les monastères en écoles, employa les revenus ecclésiastiques au soulagement des pauvres et à l'entretien des pasteurs, et transféra l'académie de Lescar à Orthez et y appela des professeurs distingués. Mais où elle dépassa les limites et ne comprit point les conditions de la liberté, c'est lorsqu'elle défendit l'exercice public de la religion romaine dans ses Etats. La mort d'Antoine de Bourbon (17 nov. 1562), qui ne fut sincèrement pleuré que par elle, ne changea rien à ses desseins, et elle sut préserver ses Etats des atteintes des deux premières guerres de religion. Mais ses ennemis ne sommeillaient point. Le cardinal d'Armagnac, poussé par le pape Pie IV, lui écrivit de revenir à la religion de ses pères. Sur son refus, le souverain pontife

la cita à comparaître devant le tribunal de l'inquisition (28 sept. 1563). Mais Charles IX, instruit des faits et conseillé par le chancelier de L'Hospital, fit des représentations au pape, qui consentit à révoquer sa bulle. La troisième guerre de religion ayant éclaté (25 août 1568), Jeanne ne put plus compter sur la protection du roi de France et se vit obligée de chercher un asile à la Rochelle avec son fils Henri de Navarre qui, à dater de cette époque, ne quitta plus les armées protestantes. Elle-même prit une vive part à la lutte, engageant toutes ses pierreries pour la soutenir, relevant le courage des chefs lorsqu'ils étaient trahis par la victoire, visitant les hôpitaux, pansant les blessés, déployant une activité surhumaine pour refaire des armées et trouvant au milieu de ses occupations viriles le temps de composer des écrits en faveur de la cause, d'encourager les lettres et de broder d'admirables tapisseries, qui sont restées célèbres. Ses sujets avaient été soulevés par l'ordre de Charles IX, mais son lieutenant Montgomméry, qu'elle envoya en Béarn, fut assez heureux pour remettre toutes choses en leur ancien état. La paix ayant été signée en août 1570, Charles IX mit tout en œuvre pour attirer Jeanne et son fils à la cour. Douée d'une rare perspicacité et d'une connaissance profonde des hommes et des choses, la reine de Navarre était remplie de sombres pressentiments, mais obsédée par le roi, qui lui offrit sa sœur Marguerite pour femme de son fils et l'éventualité d'une déclaration de guerre à l'Espagne, qui lui permettrait de ressaisir ses domaines de delà les monts, elle finit par céder et, après être retournée dans ses Etats, elle arriva à Paris en mai 1572. Elle n'y était que depuis quelques semaines quand elle mourut d'une manière presque subite à l'âge de quarante-quatre ans (9 juin 1572). Davila, l'Etoile, d'Aubigné, les Mémoires de Charles IX, Olhagaray et d'autres graves historiens assurent qu'elle fut empoisonnée. Elle montra à ses derniers moments la plus entière soumission à la volonté de Dieu. Dans son testament, qu'elle dicta d'un esprit ferme et lucide, elle supplie son fils de persévérer dans la religion évangélique et « d'y conformer ses mœurs, » lui recommande de servir de père à sa sœur Catherine, d'aimer le prince de Condé comme son frère, et le fait son héritier universel. Elle prie en même temps le roi et la reine mère de prendre ses enfants sous sa garde et de leur permettre le libre exercice de leur religion. Enfin elle termine en instituant le cardinal de Bourbon, son beau-frère, et l'amiral Coligny ses exécuteurs testamentaires. « Ainsi mourut cette reine, dit d'Aubigné, n'ayant de femme que le sexe, l'âme entière aux choses viriles, l'esprit puissant aux grandes affaires, le cœur invincible aux adversités. » —Voyez Haag, *La France protestante;* Théod. Muret., *Hist. de Jeanne d'Albret*, etc., 1862.

E. Arnaud.

ALCANTARA (Ordre d'). La fondation de cet ordre est attribuée à quelques chevaliers de Salamanque qui, l'an 1156, se mirent à guerroyer contre les Maures aux environs de Ciudad-Rodrigo sur la frontière de Portugal, ayant à leur tête un nommé Don Suero. Pour renforcer les liens de leur compagnonnage ils se décidèrent à fonder une association militaire et religieuse à l'imitation de l'ordre du Temple et de

l'Hôpital. Ils obtinrent à cet effet l'approbation de leur évêque diocésain D. Ordoño qui leur donna une règle tirée de la règle de Cîteaux. Le nouvel ordre s'intitula d'abord San-Julian del Perero du nom d'un ermitage situé sur les bords de la Coa, à huit lieues de Ciudad-Rodrigo, auprès duquel les frères avaient construit un fort. En 1217, le roi Alphonse IX ayant conquis la ville d'Alcantara sur les Maures en fit donation à D. Martin Fernandez, maître de Calatrava, qui, dans l'impossibilité de tirer parti de cette donation, la céda aux chevaliers de San-Julian del Perero qui dès lors prirent le titre de chevaliers d'Alcantara. Le but de l'ordre, tel qu'il fut défini par les bulles d'Alexandre III et de Célestin III, était la défense de la foi chrétienne contre les infidèles, en particulier contre les musulmans d'Espagne. Les chevaliers faisaient les trois vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté. Plus tard ils furent autorisés à se marier, mais ils eurent en revanche à défendre le dogme de l'immaculée conception de la Vierge. En 1494, les rois catholiques, Ferdinand et Isabelle, par un accord passé avec le grand maître Juan de Zuñiga, attribuèrent à la couronne la maîtrise de l'ordre d'Alcantara, comme ils l'avaient fait deux ans auparavant pour les deux autres ordres militaires de Calatrava et de Santiago. Dès lors les affaires de l'ordre furent administrées par le pouvoir royal, aidé du conseil spécial des ordres militaires. Après l'occupation française du commencement de ce siècle, l'ordre d'Alcantara perdit le peu d'importance que lui avaient assuré jusqu'alors ses propriétés territoriales. Ce n'est plus maintenant qu'une décoration militaire. — Bibliographie : *Difiniciones y establecimientos de la orden y cavalleria d'Alcantara*, Madrid, 1609, in-f° (il y a une édit. antérieure de 1569 et une édition augmentée de 1662) ; *Privilegia selectiora militiæ sancti Iuliani de Pereiro* (*hodie de Alcantara*) *cisterciensis ordinis, etc.*, opera D^ris^ Fr. Ioannis Calderon de Robles, Matriti, 1662, in-f° ; *Coronica de la orden de Alcantara que en su principio se llamo de San Julian del Pereiro y de Truxillo*, por el lic^do^ D. Fr. Alonzo de Torres ; 2 t. in-f°, s. l. n. d. Cet ouvrage ne mène l'histoire de l'ordre que jusqu'en 1516.

ALCHIMIE. Voyez *Sciences occultes.*

ALCUIN, ou, comme il aimait à s'appeler, *Albinus*, naquit vers 735 à York ; il suivit l'école attachée à la cathédrale de cette ville et dirigée par le prêtre Aelbert, qui était renommé pour son savoir. Quand Aelbert, qu'il accompagna lors d'un voyage à Rome pour y chercher des manuscrits, fut devenu archevêque d'York, il lui succéda dans la direction de l'école. En 780, à la mort d'Aelbert, le nouveau prélat Eanbald, désirant avoir le pallium, chargea Alcuin d'aller le demander au pape. En revenant de Rome, en 781, le savant anglo-saxon se rencontra à Parme avec Charlemagne, qu'il avait déjà vu dans une occasion précédente. Le roi, qui aimait à attirer en France des hommes instruits pour lui aider à relever le clergé et la nation de leur ignorance, l'invita à s'établir auprès de lui. Il y consentit ; dès 782 il vint à la cour avec quelques-uns de ses disciples. Il devint, selon l'heureuse expression de M. Guizot, le ministre intellectuel de Charlemagne, qui pour le retenir lui donna l'abbaye de Ferrières, et celle de Saint-Loup à

Troyes. Il dirigea les études du roi et l'instruction de ses enfants et de quelques jeunes nobles. Ce fut sous son inspiration qu'en 787 Charlemagne adressa aux évêques francs une lettre-circulaire, pour leur recommander de prendre des mesures pour répandre les connaissances littéraires, comme première base des connaissances théologiques. Après un nouveau séjour en Angleterre, Alcuin entreprit, sur le vœu du roi, la réfutation de l'adoptianisme qui, venu d'Espagne, avait trouvé quelques partisans dans la France méridionale. Au concile de Francfort de 794, où fut traitée aussi cette question, il parut comme délégué de l'Eglise anglicane; ses ouvrages contre les adoptiens sont écrits avec modération, et non sans une certaine sagacité théologique. Dans les discussions provoquées en France par les canons du concile de Nicée de 787, qui avait rétabli le culte des images dans l'Eglise grecque, Alcuin fut un des adversaires les plus décidés de cette superstition ; il concourut à toutes les décisions qui furent prises pour l'écarter. Lors de son retour en Angleterre, il assista au concile qui se prononça contre l'adoration des images ; elle fut rejetée de même par le concile de Francfort de 794 dont il vient d'être parlé. Ce n'est qu'à propos de la conversion des Saxons que Charlemagne ne suivit pas les avis de son conseiller ; Alcuin, supérieur en ceci au roi et au siècle, aurait voulu qu'on envoyât en Saxe des missionnaires instruits et charitables pour instruire les habitants, au lieu d'imposer à ceux-ci le baptême par la force. En 796, il demanda l'autorisation de quitter la cour et les affaires ; il put se retirer dans l'abbaye de Saint-Martin de Tours, que Charlemagne lui conféra et qui était une des plus riches du royaume ; elle avait sur ses domaines plus de 20,000 colons et serfs. Dès lors, il s'occupa surtout de l'école de Tours, à laquelle il imprima une direction qui en fit pendant longtemps une des plus savantes du pays. Comme les livres manquaient en France et que le peu qu'on en avait était très-incorrect, Alcuin envoya un de ses disciples en Angleterre pour en rapporter des manuscrits meilleurs. Il corrigea lui-même le texte corrompu de la Vulgate, et fit faire des travaux semblables pour d'autres ouvrages ; à mesure qu'une révision était faite, on en transmettait des copies aux principales églises et abbayes ; c'est ainsi que se formèrent alors quelques bibliothèques assez considérables. Alcuin mourut en 804. Ses écrits, assez nombreux, témoignent de l'étendue de ses connaissances, tout en n'étant en partie que des compilations ; mais à cette époque les compilations mêmes avaient leur utilité : avant de faire du nouveau, il fallait renouer la tradition interrompue par plusieurs siècles de barbarie. Outre des traités de grammaire, de rhétorique, de dialectique, pour les écoles, Alcuin a laissé des Vies de quelques saints, des dissertations sur diverses questions théologiques, des explications de livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, des poésies qui, malgré l'imperfection du style, contiennent de beaux passages, enfin des lettres qui sont de la plus haute importance pour l'histoire de son temps. — *Alcuini opera*, éd. Duchesne, Paris, 1617, in-f° ; une édition plus complète fut donnée par l'abbé Frobénius, Ratisb., 1777, 2 vol. in-f°. Voy. *Hist. litt. de la France*, t. IV, p. 529 ss.; *Commentatio*

de vita Alcuini, dans le 1er vol. de l'éd. de Frobénius; Lorentz, *Leben Alcuins*, Halle, 1829. CH. SCHMIDT.

ALDEGONDE (Sainte) [*Aldegundis*], abbesse fondatrice de Maubeuge, est née en 630 à Coursolre, en Hainaut, de race royale. Son père se nommait Walbert, sa mère Bertile. Elle refusa le mariage. Sainte Waudru (*Waldetrudis*), sa sœur, était mariée à Madelgaire ou saint Vincent; ce dernier passa la fin de sa vie au monastère de Hautmont, et sa femme se retira au couvent de Mons. Elle invita sa sœur à la rejoindre. Les vertus de sainte Aldegonde, les visions qu'elle eut, et les miracles qu'elle fit, sont racontés dans ses Actes, qui sont simples et non sans charme (*AA. SS.*, 30 *jan.*, II). Elle mourut vers 684, après avoir donné ses biens au couvent de bénédictines qu'elle avait fondé à Maubeuge (*Malbodium* ou *Melbodium*), et qui, sécularisé au treizième siècle, devint un chapitre noble qui fut dispersé en 1791. Son testament, publié par Ch. Duvivier (*Rech. sur le Hainaut*, Brux., 1865, in-8°, p. 268), porte des traces évidentes de faux. — Voy. A. Triquet : *Sommaire de la Vie de sainte Ald.*, Tournay, 1641, in-8° ; nouv. édit. avec notes de A. Estienne, Maubeuge, 1837, in-12.

ALÉANDRE (Jérôme) serait peu connu sans le rôle qu'il a joué en Allemagne dans les premières années de la Réformation. Il naquit en 1480 à Motta, petite ville sur les frontières du Frioul et de l'Istrie; il étudia la médecine et la théologie, et s'acquit la réputation d'être un bon humaniste ; comme tel il enseigna pendant quelque temps à l'université de Paris. Il entra au service de l'évêque de Liége, qui l'envoya à Rome pour solliciter pour lui le chapeau de cardinal ; Léon X, auquel il plut par ses connaissances littéraires, le retint et le nomma bibliothécaire du Vatican. En 1520 il fut un des membres de la commission qui redigea la bulle d'excommunication contre Luther ; le pape le chargea, avec le docteur Eck, de la faire exécuter en Allemagne. Au commencement de l'année suivante il parut comme nonce à la diète de Worms, prononça contre Luther un discours qui dura trois heures, et fut un des promoteurs et auteurs de l'édit qui mit le réformateur au ban de l'empire. Malgré la défense impériale, Ulric de Hutten et d'autres publièrent contre Aléandre des pamphlets très-vifs. En 1523, on le trouve dans les Pays-Bas, conseillant les mesures les plus violentes contre les partisans de la Réforme. Clément VII le récompensa de ses services par l'évêché de Brindisi. Il remplit encore plusieurs missions pour la cour de Rome, fut élevé en 1538 au rang de cardinal et mourut en 1542.

ALEMBERT (d'). Voyez *Encyclopédie* (Dictionnaire de l').

ALEP. Voyez *Helbon*.

ALÈS (Alexandre) ou *Alesius*, né à Edimbourg en 1500 et mort à Leipzig en 1565, occupe un rang estimable parmi les théologiens luthériens du seizième siècle. Il était chanoine de Saint-Adrews, lorsque la lecture des écrits de Luther, et plus encore ses relations avec Patrik Hamilton, qui confirma sa foi par son martyre, le détachèrent du catholicisme et le décidèrent à embrasser les principes de la Réforme. Emprisonné pendant un an sur des soupçons d'hérésie, Alès parvint à

s'évader et se rendit en Allemagne, auprès de Luther et de Mélanchthon (1532), dont il devint le fidèle compagnon d'œuvre. Son premier écrit est une *Epistola contra decretum quorundam Episcoporum in Scotia* (1533), dans laquelle il revendique pour les laïques le droit de lire la Bible dans une langue qui leur est familière. Le docteur Cochlée ayant, sur l'instigation des évêques écossais et du roi Jacques V, combattu cette opinion, s'attira une verte réplique de la part de notre théologien (*Responsio ad Cochlæi calumnias*). Henri VIII d'Angleterre s'étant, sur ces entrefaites, décidé à rompre avec la cour de Rome, son conseiller Cranmer appela Alès à une chaire de l'université de Cambridge (1542) ; mais il dut se retirer, au bout de peu de temps, devant l'opposition qu'il rencontra de la part des catholiques. Une discussion avec l'évêque de Londres sur la valeur des sacrements donna lieu à une nouvelle brochure : *De authoritate Verbi Dei* (1542). Obligé de quitter l'Angleterre où il ne se sentait plus en sécurité, Alès professa successivement la théologie à Francfort-sur-l'Oder et à Leipzig. Il publia un certain nombre de commentaires (saint Jean, Timothée, Tite, Romains), des traités dogmatiques sur la justification et sur la Trinité, ainsi que des brochures de controverse. Il soutint avec Major la nécessité des bonnes œuvres pour le salut, et traduisit sur la demande de Cranmer, le *Common prayer Book* en latin. Alès, l'ami de Mélanchthon, était un esprit à la fois ferme et conciliant. Dialecticien habile et savant judicieux, il fit preuve, dans les luttes où il fut mêlé et dans les colloques religieux auxquels il prit part, d'un vif désir de rapprocher les diverses fractions du protestantisme, sans toutefois rien céder des droits de la vérité (V. Thomas, *Oratio de Alesio*, Leipz., 1683).

ALET (Aude) [*Civitas Aletensium*, *Electum*, *Electa*, *Alecta*], autrefois monastère de bénédictins, fondé en 813 (*cœnobium loci Electi*), évêché suffragant de Narbonne de 1318 à 1790. Nicolas de Pavillon fut évêque d'Alet de 1637 à 1677 (*Gallia chr.*, VI).

ALEXANDRE, surnommé **LE GRAND**, fils de Philippe, roi de Macédoine et conquérant de l'Asie, monta sur le trône en 336 et mourut à Babylone en 323 avant Jésus-Christ. Nous n'avons point à faire ici l'histoire de ses expéditions et de ses exploits. Il ne touche à notre sujet que par le fait de sa visite à Jérusalem, que raconte Josèphe (*Antiq. jud.*, XI, VIII, 3-6), et qui a donné matière à bien des contestations. Le récit de Josèphe, confirmé dans ses grands traits par les traditions rabbiniques et samaritaines (Derenbourg, *Hist. de la Palestine*, I, 41 ss.), a probablement un fond réel ; mais les détails de l'entrevue du grand-prêtre Jaddus avec le roi macédonien semblent appartenir plutôt au domaine de la légende qu'à celui de l'histoire. Quoi qu'il en soit, Alexandre attira un grand nombre de Juifs à Alexandrie, et c'est de son règne que datent les commencements de l'influence grecque en Palestine. On verra ailleurs quels furent les résultats de ce contact de la religion de Jéhova avec le paganisme hellénique. L'empire d'Alexandre est clairement désigné dans le livre de Daniel (II, VII, VIII). D'après le 1er livre des Maccabées (I, 6), il fut partagé par le conquérant lui-même entre ses généraux et ses compagnons d'armes, renseignement qui

n'est point en parfait accord avec le témoignage des auteurs grecs et latins (Quinte-Curce, Arrien, Plutarque).

ALEXANDRE BALA, originaire de Rhodes, s'étant fait passer pour le fils d'Antiochus IV Epiphane, usurpa, en 152 avant J.-C., le trône de Syrie, après avoir renversé Démétrius Soter, avec l'appui de Ptolémée Philométor, roi d'Egypte, d'Attale, roi de Pergame, et d'Ariarthe, roi de Cappadoce. Il s'était aussi allié avec le Maccabéen Jonathan (1 Macc. X, 1 ss.), qu'il nomma gouverneur et général en chef de la Judée. Alexandre régna pendant près de six ans, livré à la paresse et à la débauche. Au bout de ce temps, Ptolémée s'étant tourné contre lui et ayant envahi la Syrie, l'usurpateur, battu, dut fuir en Arabie où il fut assassiné (1 Macc. XI, 17). Démétrius Nicator, fils de Démétrius Soter, occupa alors le trône de son père (voy. Justin, XXXV; Appian. Syr., LXVII; Liv., *Epit.*, L; Diod. Sic., *Eclog.*, XXXII).

ALEXANDRE JANNÉE. Voyez *Asmonéens* (les).

ALEXANDRE Ier (Saint), pape ou plutôt presbytre de l'Eglise de Rome. Irénée (*Hær.*, III, 3, 3) et Augustin (*Ep.* 53) le placent entre Evariste et Sixte. D'après Eusèbe (*Hist. eccl.*, IV, 1, 4), il fut évêque de Rome de 108 à 118, et non, comme l'on compte ordinairement, de 109 à 119; d'après la *Chronique* d'Eusèbe, il occupa le siége épiscopal de 103 à 114, et d'après le *Catalogue libérien* de 109 à 116. Suivant les Actes de son martyre (*AA. SS.*, 3 *Mai*, I), il fut mis à mort en l'an 117, avec saint Eventius et saint Théodule, sur la Via Nomentana; mais ces Actes sont évidemment inspirés sinon par le *Livre pontifical* (530), du moins par le *Catalogue léonin* (après 440). M. Lipsius (*Chronol. der rœm. Bisch. bis z.* 4ten *Jhh.* 1869, p. 169) estime que nous n'avons pas de raisons pour douter de l'existence de ce personnage; mais il ne croit pas qu'il se soit conservé aucune tradition dans l'Eglise de Rome touchant l'époque de son installation, la durée de son ministère et l'année de sa mort. —Voy. Tillemont et Pagi; Aubé, *Hist. des persécutions*, P., 1875, p. 284 ss.

ALEXANDRE II, pape (1061-1073). Nicolas II étant mort le 27 juillet 1061, le parti impérial envoya auprès de Henri IV une députation chargée de l'inviter à intervenir dans l'élection du pape. Le jeune roi réunit autour de lui les évêques lombards, et dans un synode assemblé à Bâle, l'évêque de Parme, Cadalous, est élu et prend le nom d'Honorius II. Déjà, le 1er octobre 1061, Anselme, évêque de Lucques, natif de Baggio près Milan, élu par tous les cardinaux-évêques, avait été sacré sous le nom d'Alexandre II. L'impératrice Agnès envoie, pour frayer les voies à l'antipape, un homme rusé et sans scrupules, Benzo, évêque d'Alba. Benzo s'établit avec la faveur du peuple dans la cité Léonine, quartier de la noblesse, Alexandre est battu près du Vatican, et le sénateur Censius reçoit Cadalous dans le château Saint-Ange, tandis que le pape occupe le Capitole. Cependant Godefroy, duc de Toscane, se présente devant Rome, et, sous prétexte de conciliation, il invite les deux partis à attendre la décision de la cour impériale. Au même moment, l'archevêque de Cologne, Annon, s'emparait du jeune prince, et réléguait l'impératrice dans un couvent. Le 27 octobre 1062, Annon

réunit un synode à Augsbourg. Le cardinal Pierre Damien, ardent hildebrandiste, a écrit l'histoire de ce concile. Le synode ne sut prendre aucune résolution, néanmoins Annon fait rentrer Alexandre à Rome. Le jeune Henri IV est tiraillé entre Annon et l'archevêque de Brême, Adalbert, favorable à l'antipape. Celui-ci reprend la cité Léonine et Saint-Pierre, et son parti semble triomphant. Cependant Cadalous est abandonné des siens. L'antipape, retenu prisonnier par Censius dans le château Saint-Ange, s'enfuit seul, après avoir payé rançon. A ce moment, raconte Bonizo, Annon, « voulant réconcilier le sacerdoce et l'empire, » vint à Rome reprocher à Alexandre d'avoir accepté la tiare sans l'agrément du roi des Romains. Hildebrand lui répondit que les décrets des Pères excluaient l'empereur du choix des papes. En effet, l'élection d'Alexandre II avait inauguré un droit nouveau. Nicolas II, dans un concile de 1059, avait donné aux seuls cardinaux le droit d'élire le pape, « sauf l'honneur et la révérence de notre bien-aimé fils Henri. » Mais le fait de cet entretien paraît douteux. Le concile de Mantoue, assemblé à la Pentecôte de l'an 1064 par Annon, convoque les deux papes. Alexandre seul y paraît; il se justifie par serment des reproches de trahison et de simonie, et il est solennellement proclamé. Honorius, dont les partisans ont tenté d'envahir le concile, est excommunié. Alexandre ne fut seul maître que lorsqu'en 1066 l'archevêque de Brême fut précipité du pouvoir. Le parti hildebrandien et populaire en Lombardie, la *Pataria*, dont le chef Arialdo venait d'être massacré, releva la tête; le pape, vainqueur des Normands avec l'aide du duc de Toscane, mourut le 21 avril 1073. Disciple d'Hildebrand, qui lui succéda, il avait osé citer Henri IV à comparaître devant lui. — Le livre de Bonizo, *ad Amicum*, la lettre bouffonne de Benzo, *ad Heinricum IV*, la *Vie d'Alexandre*, par le cardinal Boso, résumée de Bonizo, et qui a été publiée sous le nom du cardinal Nicolas d'Aragon (Murat., *Scr.*, III, 1), etc., se trouvent dans Watterich, *Pontificum Rom. vitæ*. L., 1864, in-8°, I. Voy. Gregorovius, IV, 121 ss.; Hefele, IV, 784 ss., trad. franç., VI, 409 ss.; Giesebrecht, *Ann. altah.*, 1841, et *Gesch. der Kaiserzeit*, III, 66 ss. S. Berger.

ALEXANDRE III, pape (1159-1181). Roland Bandinelli, évêque de Sienne, chancelier de l'Eglise de Rome, fut, à la mort d'Adrien IV, élu le 7 septembre 1159 par la majorité des cardinaux. Deux voix seulement se déclarèrent pour Octavien Maladetti. L'antipape se fait introniser sous le nom de Victor IV. Roland est assiégé neuf jours dans Saint-Pierre par les Victorins, soutenus par les ambassadeurs impériaux. Mais le peuple de Rome se déclare pour lui; sacré à Nimfa, il prend le nom d'Alexandre III. Le roi de France, l'ordre de Cîteaux, celui des Chartreux, la Castille, l'Aragon, la Hongrie, les Normands d'Italie, se déclarent pour lui. L'empereur convoque à Pavie un prétendu concile général, mais ce synode, réuni le 5 février en présence de Victor, se montre partagé. Renaud de Dassel, archevêque élu de Cologne, excite au schisme l'empereur et les prélats, Frédéric Ier tient l'étrier à Victor. L'Allemagne, la Bohême, le Danemark et la partie impériale de la Bourgogne sont les seuls pays où l'antipape soit reconnu. Les Cisterciens sont

bannis d'Allemagne. Dès le 24 mars 1160, Alexandre se sent assez fort pour excommunier Frédéric, Octavien et les fauteurs du schisme. Henri II et Louis VII se réconcilient en mai 1160, et l'Angleterre et la France, dans les synodes de Neufmarché, de Beauvais et de Toulouse, reconnaissent le pape légitime. Menacé par les avant-coureurs de l'empereur, Alexandre, à la fin de 1161, quitte l'Italie et se réfugie à Montpellier, où il est reçu en triomphe. Le 17 mai 1162, il réunit dans cette ville un concile national. L'ordre de Cluny tient pour le schisme. Louis VII, intimidé par Barberousse, consent à se rencontrer avec l'empereur sur le pont de Saint-Jean-de-Losne; l'entrevue n'eut pas lieu. Alexandre tient un concile à Tours, le 19 mai 1163 (Mansi, XXI); Renaud de Dassel et l'abbé de Cluny sont excommuniés. Renaud fait régner la terreur en Italie. Victor était mort le 20 avril 1164; l'archevêque de Cologne fait élire Guy de Crema (Pascal III). Mais le nouvel antipape est abandonné, et, rappelé par les Romains, Alexandre III rentre dans Rome le 23 novembre 1165. La diète de Würtzbourg (1165) se déclare pour Pascal, et, en 1166, Henri II, irrité contre le pape qui protége Becket, prête l'oreille aux insinuations de Renaud et menace de se séparer d'Alexandre. Barberousse marche une seconde fois sur l'Italie (1167), les Romains sont battus, Alexandre s'enfuit à Bénévent. Mais après avoir fait sacrer Pascal à Rome, l'empereur est chassé par une peste terrible, dont Renaud de Dassel tombe victime. Les Lombards opposent à l'empereur les murs de paille d'Alexandrie, pendant que Pascal est relégué dans le Transtevère. Pascal était mort le 20 septembre 1168, on élut en hâte l'indigne Jean de Struma, Calixte III. Barberousse traverse les Alpes pour la troisième fois, il est battu à Legnano, et au traité d'Agnani (1176) il promet de reconnaître Alexandre. Au concile de Venise, présidé en 1177 par le pape, l'empereur jure la paix. Le 20 août 1178, Calixte se jette aux pieds d'Alexandre. Quelques schismatiques élisent aussitôt, contre le gré de l'empereur, Landone (Innocent III); ce dernier antipape se vit enfermer dans un couvent, et le schisme prit fin en janvier 1180. Alexandre III mit plusieurs rois à ses pieds, il châtia sans pitié Henri II, le meurtrier de Th. Becket (1170). En 1179, il réunit à Rome le 11e concile œcuménique (Mansi, XXII) ou 3e concile du Latran, et fit décréter par cette assemblée l'élection du pape par les seuls cardinaux, à la majorité des deux tiers des voix. Il mourut le 30 août 1181. — La Vie d'Alexandre, par le cardinal Boso, son ami († 1178), recueillie dans la collection du cardinal d'Aragon (Muratori, *Scr.*, III, 1), est imprimée dans Watterich, *l. l.*, II. Voy. H. Reuter, *Gesch. Alex.*, III (1845), éd. II, 3 vol., 1860-64; Gregorovius, IV, 526 ss; Hefele, V, 501 ss., trad. fr., VII, 359 ss.; Papencordt, p. 269 ss.; Raumer, éd. III, t. II, 84 ss. S. Berger.

ALEXANDRE IV, pape (1254-1261). Renaud, évêque d'Ostie et de Velletri, fut élu à Naples le 12 décembre 1254, et sacré sous le nom d'Alexandre IV. Il était natif du diocèse d'Anagni et appartenait à cette famille des Conti, qui avait produit deux grands papes ennemis des Hohenstaufen; il était neveu de Grégoire IX et parent d'Innocent III. Il continua la politique d'Innocent IV. Tout son pontificat se passa

dans des luttes incessantes contre Manfred, roi de Sicile, auquel il essaya en vain d'arracher son royaume, et les Romains, dont le grand Brancaleone, sénateur et capitaine du peuple, était le chef redouté. Le tribun mourut en 1258, et sa tête fut placée en trophée sur une colonne de marbre. Pendant ces guerres, la détresse des populations fit surgir la redoutable manifestation des flagellants qui, vers 1260, malgré le pape et les princes, parurent aux portes de Rome. Associé aux Gibelins, Manfred s'allie aux villes d'Italie, et le faible Alexandre IV meurt dans l'abattement à Viterbe, le 25 mai 1261, après un long exil à Anagni. — Voy. sa vie par Bernard Guy, Muratori, *Scr.*, III, 1, p. 592 s., et Bouquet XXI, 698; *Raynaldi contin. Baron. s. a.*, 1254; Gregorovius, V, 301, ss.; Raumer, *Hohenst.*, III, 324 ss.; IV, 216 ss. (3e édit.); Hefele, VI, 7, trad. fr., VIII, 426 ss.; Papencordt, p. 307 ss.

ALEXANDRE V, pape (1409-1410). Le concile de Pise avait, le 5 juin 1409, excommunié et déposé Benoît XIII et Grégoire XII; Balthazar Cossa, qui se réservait pour de meilleurs temps, fit élire un vieillard de soixante et dix ans, homme « de mœurs pures et de volonté faible. » Pietro Filargo (ou Philargi), franciscain, archevêque de Milan et cardinal, était natif de Candie; il avait été mendiant et était sans neveux. Benoît XIII, le pape de Perpignan, était reconnu à Naples, en Frioul, en Hongrie, en Bavière, le roi des Romains était pour lui, Grégoire XII n'avait, dans son obédience, que l'Aragon et l'Ecosse. Alexandre oppose au roi de Naples Louis d'Anjou, accouru à Pise. Balth. Cossa et Louis d'Anjou, alliés aux Orsini, assiégent Rome, et Malatesta, leur général, s'empare de la ville soulevée aux cris de : *Viva lo popolo e la chiesa!* Alexandre mourut avant d'avoir eu le temps de se rendre, de Bologne où Cossa le retenait, à Rome où l'appelait le peuple. Le bruit public accusa B. Cossa, son successeur, de sa mort. Il n'avait rien fait pour la réforme de l'Eglise « dans son chef et dans ses membres, » qu'il avait juré d'accomplir. — Sa biographie, par Thierry de Niem, se trouve dans le traité *De schismate, lib.* III, *ed. Basil*, 1566, p. 181 ss. V. Platina († 1481), *Vita Alex. V*, dans ses *Vitæ Pontif.*; Gregorovius, V, p. 301 ss.; Papencordt, p. 459 ss.; Hefele, VI, 892, VII, 1 ss., trad. fr., X, p. 291 ss.

ALEXANDRE VI. Roderigo Lanzol ou Lenzuoli, fils d'un modeste gentilhomme, Jofré, et d'Isabelle Borgia, sœur de Calixte III, naquit à Xativa, près de Valence, en 1431 ; il prit le nom de famille de sa mère et arriva immédiatement aux plus hautes positions dans l'Eglise par la protection de son oncle. Evêque de Valence, cardinal, vice-chancelier de l'Eglise, légat du pape en Espagne, il eut occasion, jeune encore, de faire apprécier son habileté, d'étudier l'administration, de connaître les ressources financières des Etats pontificaux et surtout de s'enrichir. A la mort d'Innocent VIII, Roderigo, qui avait été candidat une première fois en 1484, réussit à se faire élire en achetant les suffrages de tous les cardinaux, sauf cinq qui refusèrent de *vendre la tiare aux enchères* (11 août 1492). Le nouveau pape, malgré le mystère dont il avait enveloppé sa vie privée, avait une réputation détestable; ses premiers

actes justifièrent les craintes que son élection avait fait naître. Il comble sa famille de biens et d'honneurs, accorde la pourpre à un de ses neveux, l'archevêché de Valence à son fils César; dès l'année suivante, César est créé cardinal avec le frère de la maîtresse du pape. Il était évident pour tous qu'Alexandre VI, dominé par ses passions, n'avait qu'une pensée, c'était de fonder une nouvelle dynastie au profit de sa famille au cœur de l'Italie divisée, et que, pour arriver à son but, il ne reculerait devant aucun crime. Quoi qu'on ait dit, Alexandre VI n'est qu'un médiocre politique et ne possède de ce que ses contemporains appellent la *virtu* que la *sceleratezza ;* il n'a souci ni des intérêts du saint-siége ni de l'indépendance de l'Italie ; il hésite entre l'Espagne et la France, entre Milan et Naples, alors que Charles VIII franchit les Alpes, sous prétexte d'aller combattre les Turcs ; il ne sait à quel parti s'arrêter. Le roi de France, après de longues négociations, promet de respecter les droits du pape et entre dans Rome en maître, et en ennemi plutôt qu'en allié. Il y demeure plus d'un mois, sollicité par les cardinaux ennemis d'Alexandre VI de convoquer un concile, de réformer l'Eglise, de déposer le pape ; il était plus d'une fois près de céder à ces conseils, et, s'il l'eût fait, « toutes gens de cognoissance et de raison l'eussent tenu, comme dit Comines, à une bonne grande et très-saincte besogne » (liv. VII, ch. 12). Alexandre VI, effrayé surtout par la menace du concile, se résigne à traiter, à livrer plusieurs forteresses à Charles VIII et à lui remettre pour six mois le sultan Djem; il s'engage, en outre, à ne plus être contraire au roi et à lui accorder l'investiture de Naples, sauf réserve des droits d'autrui (janv. 1495). Deux mois après, le pape décida la grande Ligue entre Venise, Ludovic, l'Espagne et l'Empire, et s'enhardit jusqu'à publier un monitoire par lequel il somme Charles VIII de poser les armes sous peine d'excommunication. — L'échec et la retraite des Français permettent à Alexandre VI de s'occuper des affaires intérieures de ses Etats et de commencer contre les barons maîtres du patrimoine de Saint-Pierre, de la campagne de Rome, des marches de la Romagne, cette guerre d'extermination qui a rendu exécrable le nom des Borgia. Louis XII, dès son avénement, recherche l'appui du pape ; César qui, dans l'intervalle, avait renoncé à l'état ecclésiastique *pour lequel il n'avait pas de goût* et s'était fait relever de ses vœux, se rend en personne à la cour de France pour y porter les bulles de dissolution du mariage de Jeanne et une promesse d'alliance, et reçoit pour prix des complaisances de son père, le duché de Valentinois et la main de Charlotte, sœur de Jean d'Albret. Les Français se rendent maîtres de Milan et aussitôt Alexandre déclare tous les vassaux de l'Eglise dans la Romagne et dans les Marches, déchus de leurs droits, sous le prétexte qu'ils n'avaient pas payé leurs redevances, et une armée de 8,000 hommes fournie en partie par Louis XII et payée par le pape entre en campagne. Imola, Sinigaglia, Faenza tombent au pouvoir de César, qui est proclamé duc de la Romagne (1500-1501). Les Colonna, les Savelli sont dépouillés de leurs biens ; la trahison livre Urbino et Camerino aux Borgia, la Toscane elle-même est menacée. Louis XII, effrayé de l'ambition de César,

arrête sa marche victorieuse, prête l'oreille aux plaintes des ennemis d'Alexandre VI; mais César réussit à gagner George d'Amboise en lui promettant la tiare et à rassurer le roi par des protestations de dévouement. La conjuration des barons et des condottieri allait tout compromettre; déjà l'armée de César avait été battue, et lui-même, enfermé dans Imola, semblait perdu lorsque l'intervention énergique de Louis XII force les conjurés à poser les armes. Les condottieri, trop confiants, signent des traités séparés avec César, qui se débarrasse de ses ennemis par le poison ou par le glaive (c'est ce qu'on appelle la tragédie de Sinigaglia), tandis qu'Alexandre VI fait mourir à Rome ou jeter en prison tous ceux que son fils lui a désignés. A ce moment, Rome et le pape lui-même tremblent devant César aux mains duquel le domaine du saint-siége, conquis et soumis presque tout entier allait passer avec le titre de roi de la Romagne et des Marches; les Borgia se disposaient à abandonner Louis XII vaincu pour s'unir à l'Espagne victorieuse, lorsqu'un accident bien commun sous le règne d'Alexandre VI ruina tous leurs projets. Le pape mourut empoisonné par le cardinal Adrien; César faillit mourir (dépêche de l'ambassadeur de Venise, en désaccord avec le *Diarium* de Burchard), et le conclave, pendant la maladie de ce dernier, eut le courage de choisir un pape qui n'était pas du parti des Borgia. « J'avais tout prévu, disait le fils d'Alexandre VI à Machiavel, sauf le cas où je serais malade à la mort de mon père » (*Prince*, ch. VII). — Nous n'avons pas à nous occuper des crimes domestiques qui ont épouvanté Rome sous le pontificat d'Alexandre VI, ni des meurtres ordonnés par César pour faire disparaître ceux qui mettaient obstacle à son ambition ou dont la fortune tentait sa cupidité; qu'il suffise de dire que parfois Alexandre fut le complice de son fils et que toujours il le laissa faire ou lui pardonna. De toutes les accusations portées contre Alexandre VI, une seule peut-être a été inventée par la calomnie : des poëtes et après eux des chroniqueurs malveillants ont parlé en termes peu voilés des rapports incestueux qui auraient existé entre Lucrèce et son père et de la jalousie de César; on sait aujourd'hui qu'il n'en est rien (Roscoë, *Vie de Léon X*, et Gregorovius, *Lucrèce Borgia*) et que Lucrèce ne mérite pas l'horrible réputation qu'on lui a faite. — Alexandre VI, qui avait été pendant plus de trente ans vice-chancelier de l'Eglise, avait étudié à fond l'administration financière et connaissait mieux que personne les ressources et les procédés de la curie : devenu pape, il tira des bénéfices, des grâces, des indulgences, des sommes considérables; il vendit toutes les charges et toutes les dignités, prit des annates doubles, se réserva deux ou trois dîmes. Occupé comme il était d'intrigues politiques, du soin d'établir sa famille, il n'a guère marqué dans l'histoire des dogmes et de la constitution de l'Eglise; il convient toutefois de citer deux ouvrages publiés avant exaltation (*Glossæ*, *Roderici Portuensis Episcopi in regulas Cancellariae et constitutiones Innoc. VIII de beneficiis*, Romæ, 1487; et *Clypeus defensionis fidei*, S. R. E. Argent.), et de rappeler que le premier d'entre les papes il a déclaré officiellement qu'il pouvait délivrer du purgatoire, qu'il a étendu et renouvelé

les attributions et les pouvoirs de l'inquisition (Raynaldus, 1498, nº 25), qu'il est intervenu, comme aurait pu faire un grand pontife du moyen âge, entre le Portugal et la Castille, et qu'il a tracé sur le globe une ligne au delà et en deçà de laquelle devaient s'arrêter les découvertes et les possessions de ces deux pays. Il n'a guère été que l'ennemi politique de Savonarole et, dans ses négociations avec la seigneurie de Florence au sujet du réformateur dominicain, il a obéi, soit en cédant, soit en menaçant, à des considérations purement temporelles. — Sources : Raynaldi (Oderici), *Annales ecclesiastici Romæ*, 1667; Stefano Infessura, *Diario Romano* (ap. Muratori et Eccard) ; Burchardi, *Diarium*, (ap. Leibnitz, Eccard), publié en partie par Gennarelli, Flor., 1854 ; Guicciardini, *Istoria d'Italia*, lib. I-VI; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*; A. de Reumont, *idem ;* Cherrier, *Histoire des guerres de Charles VIII ;* Gordon, *Histoire du pape Alexandre VI et de son fils César*, trad. en français, Amsterdam, 1732; Tomasi, *Vita di Cesare Borgia ;* Gregorovius, *Lucrezia Borgia*, 1874, trad. française, chez Sandoz et Fischbacher, Paris, 1876 ; P. Villari, *Savonarole et son temps*, trad. Gruyer, Paris, 1874. G. Leser.

ALEXANDRE VII, Fabio Chigi, cardinal et secrétaire d'Etat, élu pape le 8 avril 1655, avait assisté en qualité de nonce aux négociations du traité de Westphalie, et fut depuis cette époque en mauvais termes avec Mazarin et la cour de France. Mazarin voulait traduire le cardinal de Retz devant les tribunaux ordinaires ; il en demanda l'autorisation au pape, mais celui-ci, quoiqu'il traitât Retz de brouillon, fit tant de difficultés pour régler la forme des poursuites et le choix des juges, que le ministre français ajourna le projet. Un peu plus tard, le traité des Pyrénées fut signé sans que le pape eût été consulté ; enfin l'affaire des gardes corses qui avaient insulté l'ambassadeur de France, Créqui, mit aux prises Louis XIV et le pape. Le roi, repoussant la médiation de la reine Christine récemment convertie, fait occuper le comtat d'Avignon et le Venaissin, dirige des troupes au delà des Alpes, exige des satisfactions qu'Alexandre hésite à lui accorder. Après avoir sollicité en vain les souverains catholiques de se liguer en sa faveur, il se résigne à souscrire le traité de Pise, 1664, et à envoyer le cardinal-neveu à Fontainebleau avec les satisfactions demandées. Alexandre, adversaire déclaré des jansénistes, avait insisté auprès d'Innocent X, pour qu'il condamnât formellement leur doctrine; dès après son avénement, il impose le formulaire rédigé par les évêques français, repousse les tentatives de conciliation de l'évêque de Comminges et du président du parlement de Toulouse. Les jansénistes signent le formulaire avec cette réserve que les cinq propositions condamnées ne se trouvaient pas dans Jansénius. La paix ne fut conclue qu'en 1668 sous le pontificat de Clément IX. En 1685, il donna une bulle contre les censures que la Sorbonne avait faites des erreurs de Jacques Vernant et d'Amédée Guiménius. Le parlement s'unit à la Sorbonne et interdit dans tout le royaume la bulle pontificale sur la demande des gens du roi. Alexandre fait défense par des bulles d'écrire ou de prêcher contre l'immaculée conception de la sainte Vierge et d'écrire sur la matière de l'attrition ; il

canonise saint Thomas de Villeneuve et saint François de Sales. Son administration donna lieu à des plaintes fréquentes ; il écrasa d'impôts la population, enrichit ses neveux, embellit et rebâtit plusieurs quartiers de Rome, acheva le collége de la Sapience, et éleva la belle colonnade de la place de Saint-Pierre. Il mourut le 22 mai 1667. — Voyez A. de Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, Berlin, 1867-71, 3 vol. in-8°; Pallavicino (card. Sforza), *Della vita di Alessandro VII*, *opera inedita*, 1839, 2 vol. in-8° ; Ranke, *Die rœmichen Pæpste*, *passim;* Desmarais, *Histoire des démêlés de la cour de France avec la cour de Rome*, 1707; *Relation de tout ce qui se passa entre le pape Alexandre et le roi de France*, Col., 1670 ; les historiens du jansénisme. G. Leser.

ALEXANDRE VIII, Pierre Ottoboni, Vénitien, élu pape le 6 octobre 1689, grâce aux efforts de M. de Chaulnes, ambassadeur de France, qui voulait « procurer à la chrétienté un pape plus sage. » Louis XIV s'empresse, aussitôt après l'avénement d'Alexandre VIII, d'offrir l'abandon des franchises de l'ambassade, la restitution du comtat d'Avignon, une transaction au sujet de la régale. Alexandre se montre plus exigeant qu'Innocent XI ; il demande avant de traiter que la cour de France désavoue la déclaration de 1673, les quatre articles et que les évêques qui avaient assisté à l'assemblée de 1682 et qui n'avaient pas pu obtenir encore leurs bulles d'institution fassent une sorte de rétractation (*innovata in comitiis* disait, au sujet des opinions gallicanes de l'assemblée de 1682, le texte de la lettre d'excuse proposée par Alexandre). Après avoir consulté les archevêques, la cour de France rejette ces conditions ; Alexandre tient bon, et sur son lit de mort il fait lire devant les cardinaux le bref : *Inter multiplices*, qui déclare nuls et de nulle valeur les quatre articles et l'édit royal touchant la régale. Ce bref est connu en France en même temps que la mort du pape ; Louis XIV ne veut pas qu'il en soit tenu compte, persuadé qu'Alexandre en le publiant « n'avait pas bien su ce qu'il faisait. » (Croissy à de Harlay, ap. Depping, IV, 154). Un décret du 14 août 1690 proscrivit l'erreur du *Péché philosophique* enseignée à Dijon par le jésuite Musnier. Alexandre mourut le 1er février 1691. —Voyez Durand de Maillane, *les Libertés de l'Eglise gallicane ;* Gérin, *Recherches historiques sur l'assemblée de* 1682, Paris, 1876 ; Loyson, *L'assemblée du clergé de* 1682, Paris, 1870 ; Phillips, *Das Regalienrecht in Frankreich*, Halle, 1873 ; *Journal de Dangeau*, années 1689-1690.

ALEXANDRE (Saint), patriarche d'Alexandrie, élu en 311. Dans un synode de cent évêques, il condamna Arius (320), et dans une lettre encyclique, il exposa et réfuta les dogmes des ariens (Socr., I, 6, et mieux dans *Athanasii opp.*, *ed. Bened.*, I, 1 p. 397 ss.). Il écrivit au pape Silvestre une lettre qui ne s'est conservée qu'en extrait dans la lettre du pape Libère à Constantin. Une longue lettre d'Alexandre à Alexandre de Constantinople, reproduite par Théodoret (I, 2 ss.), dans laquelle l'auteur expose prolixement la doctrine orthodoxe, et formule un *Credo* où se trouve le mot de θεοτόκος et où l'article du Saint-Esprit est développé longuement, paraît être apocryphe (voy. Semler dans son introd. aux Polémiques de Baumgarten, III, 1764). Constantin

écrivit à Alexandre une lettre dédaigneuse (Eusèbe, *Vita Const.*, II, 64 ss.); Sev. Binius, et après lui presque tous les auteurs, ont supposé que cette lettre avait été falsifiée par un des Eusèbe. Heinichen dans son édition d'Eusèbe (*ed.* II, *Melet.* 25), combat cette opinion. Suivant les calculs ordinaires, Alexandre mourut le 18 avril 326, cinq mois après le concile de Nicée auquel il avait pris une part active; mais d'après un document syriaque publié en 1848 par Cureton (*the festal Letters of Athanasius*, cité par Hefele, I, 429, trad. fr., I, 437), sa mort n'arriva que le 17 avril 328.—Voyez Epiph.; *Hær.*, 69; Socr., I, 5 ss. 15; Sozom., I, 15 ss.; II, 17; Théod., I, 2 ss. 26; *AA. SS.*, 26 *Febr.*, III (voir aussi l'article *Arianisme*).

ALEXANDRE, élu patriarche de Constantinople en 317. Défenseur de la doctrine orthodoxe, il prit part au concile de Nicée. Il mourut en 340, heureux de ne pas voir Arius réintégré dans l'Eglise et l'hérésie victorieuse.

ALEXANDRE DE HALÈS (*Halésius*), ainsi appelé du couvent anglais où il avait reçu son instruction. Il enseigna la théologie à Paris, et mourut en 1245. Il est le premier des docteurs scolastiques qui ait utilisé pour la théologie, outre la dialectique d'Aristote, sa physique, sa psychologie, sa métaphysique. Il forme la transition entre ceux qu'on appelait sententiaires, parce qu'ils s'étaient bornés à exposer les sentences ou passages dogmatiques des Pères, et les théologiens plus systématiques. Mais en introduisant dans le système de nombreux éléments aristotéliciens, il l'a encombré d'une foule de matières étrangères. Il est aussi le premier qui dans la discussion du pour et du contre, du *sic et non*, ne laisse plus subsister aucune incertitude, La *Summa universæ theologiæ* est un commentaire sur Pierre le Lombard; chez ce dernier il y a encore des questions indécises, sur lesquelles il n'ose pas se prononcer; Alexandre de Halès résout *tous* les problèmes; il donne d'abord les arguments dont la conclusion est : *videtur quod sic*, puis il leur oppose ceux qui aboutissent au *videtur quod non;* enfin il se déclare pour l'un ou pour l'autre, soit en invoquant une autorité, soit en faisant une nouvelle distinction. Quant aux Pères, il n'admet pas qu'il puisse y avoir entre eux le moindre désaccord ; tout au plus diffèrent-ils par le point de vue. La forme de sa Somme est on ne peut plus scolastique ; il a un talent de faire des distinctions subtiles qu'on ne rencontre chez aucun des docteurs précédents ; chacune des quatre parties de la Somme est divisée en un certain nombre de questions, chaque question en *membra*, chaque membre en articles, et en cas de besoin ceux-ci sont divisés en paragraphes. Cette méthode fut adoptée par la plupart des scolastiques postérieurs. Parmi les questions qu'il soulève, il y en a déjà qui dénotent une curiosité peu théologique. A cause de l'apparente rigueur avec laquelle il résout et démontre tout, il a reçu le nom de *doctor irrefragabilis*. Un commentaire sur la métaphysique d'Aristote et une *Summa de virtutibus* qu'on lui a attribués, ne sont pas de lui. — La 1re éd. de la *Summa* parut à Venise, 1475, in-fo ; la meilleure est celle de 1576, également à Venise, 4 vol. in-fo. Voy. *Hist. litt. de la France*, t. XVIII ; Hauréau, *De la phil. scol.*, t. Ier, p. 423 ss. Ch. Schmidt.

ALEXANDRE NECKAM [*Necham*, *Nequam*], grammairien et théologien anglais, né à Saint-Alban en 1157, professeur à l'université de Paris entre 1180 et 1187, chanoine, puis abbé de Chichester; il mourut en 1217. Comme poëte, il est connu par ses vers sur la vie monastique, imprimés dans diverses éditions de saint Anselme, et par l'intéressante description du monde intitulée *Laus divinæ sapientiæ* (Bibl. nat., ms. lat., 11867). Ses nombreux ouvrages sur la Bible, dont plusieurs, comme son *Elucidarium bibliothecæ* et ses commentaires, existent en manuscrit en Angleterre, mériteraient une sérieuse étude.—Voy. Bale, *Script. maj. Brit.*, 1557, I, 275; Pits, *De rebus angl.*, 1619, I, 298; du Boulay, II, *pass.*; Cave, *Script. eccles.*, II, 286; *Hist. litt. de la Fr.*, XVIII, 521; Th. Wright, *Biogr. Brit.*, II, 449; le même, *Ancient vocabularies*, 1857, p. 98.

ALEXANDRE NEVSKY († 1263), héros et saint russe, fils de Jaroslav II, grand prince de Vladimir. Il devint, en 1238, grand prince de Novgorod, et remporta, en 1240, sur les Suédois aux bords de la Néva une victoire signalée, qui lui valut le surnom de Nevsky. Il combattit avec succès les chevaliers allemands de Livonie et les Lithuaniens. Il se fit donner par le khan des Tartares l'investiture de la principauté de Vladimir et sut obtenir de lui l'établissement d'un évêché sur les bords du Don. Il résista avec constance aux efforts que fit le pape Innocent IV pour le rattacher à l'Eglise latine. En 1724, Pierre le Grand fit transporter ses restes de Vladimir à Saint-Pétersbourg, dans le couvent qu'il avait élevé en 1715 sur le lieu de sa victoire. Il est le sujet d'un grand nombre de chansons et de légendes.

ALEXANDRE Ier, czar de Russie, né le 23 décembre 1777, monté au trône le 24 mars 1801, mort le 1er décembre 1825. L'éducation d'Alexandre fut, dans ses premières années, exclusivement laissée à sa mère, l'impératrice Marie, femme d'un grand cœur, d'une haute intelligence; son précepteur, César de Laharpe, développa également les côtés enthousiastes de sa nature, ses aspirations passionnées vers l'idéal. Son avénement au trône donna en tout domaine le signal de vastes réformes dont plusieurs ne parvinrent jamais à leur complète réalisation. Les grands événements qui se succédaient sans interruption en Europe firent sur l'âme ardente, facilement excitable du czar une profonde impression. Des missionnaires moraves avec lesquels il entretenait d'étroits rapports, lui montrèrent, dans la lutte avec Napoléon, la victoire des armées russes, l'accomplissement merveilleux de prophéties contenues dans l'Ecriture sainte. « L'incendie de Moscou, s'écria un jour Alexandre, a éclairé mon âme. » L'exaltation religieuse du czar contribua pour une large part à surexciter le patriotisme de son peuple, à transformer en une guerre sainte la lutte contre Napoléon. Depuis 1831, Alexandre s'abandonna complétement à ses tendances mystiques. Il visita en 1815 Jung Stilling à Stuttgart, appela Gossner à Saint-Pétersbourg, correspondit avec Baader et Oberlin. Madame de Krüdener, qu'il rencontra pour la première fois en 1815 à Heilbronn, devint son guide spirituel. Il se fit expliquer par elle l'Ecriture sainte, assista aux pieux conventicules tenus à Heidelberg et à

Paris, réclama pour le triomphe de sa politique l'efficacité de ses prières. Ce fut sous l'inspiration de Madame de Krüdener, à l'instigation d'Alexandre, que le roi de Prusse, les empereurs de Russie et d'Autriche conclurent à Paris, le 26 septembre 1815, le traité dit de la *Sainte-Alliance;* les autres souverains de l'Europe ne tardèrent pas à s'y rallier à l'exception du roi d'Angleterre, du pape, du sultan. Les signataires s'engageaient au nom de la très-sainte Trinité à prendre pour seule norme de leur conduite, soit vis-à-vis de leurs propres sujets, soit vis-à-vis des nations étrangères, les préceptes de l'Evangile; tous les peuples, malgré les divergences de race, formaient une grande famille dont l'unique souverain était Jésus-Christ. Alexandre se montrait très-vivement préoccupé, à cette époque, d'une réunion entre les différentes confessions chrétiennes. « Il y a dans le christianisme, disait-il à Joseph de Maistre, un principe supérieur à nos confessions particulières, qui en constitue l'essence. Commençons par combattre l'incrédulité, le véritable mal dont nous devions nous préserver. Lorsque l'Evangile sera pratiqué par tous, un grand pas sera déjà accompli. Je crois, je suis même certain qu'un jour toutes les confessions chrétiennes seront réunies en un seul faisceau. C'est notre devoir que de préparer, de hâter ce bienheureux moment. » Le libéralisme d'Alexandre se refroidit à la suite des mouvements populaires qui éclatèrent simultanément dans plusieurs provinces de son empire (1820-1822); ses précédentes aspirations à la fraternité universelle lui parurent dangereuses, du moment qu'il les sut partagées par les francs-maçons; il pratiqua toujours davantage le système de compression qui fut le plus clair résultat de la Sainte-Alliance. Madame de Krüdener perdit peu à peu toute influence; il vit en elle une prophétesse, une visionnaire et ne lui pardonna pas sa propagande en faveur des Grecs; en 1822 il lui intima, par une lettre autographe, l'ordre de quitter Saint-Pétersbourg. Les questions religieuses occupèrent Alexandre jusqu'à sa mort; la maladie, les tracas du gouvernement, la peur des conjurations le jetèrent dans un mysticisme toujours plus sombre, une dévotion toujours plus mélancolique. — Alexandre combattit au sein de l'Eglise grecque la superstition et le fanatisme; il fut aidé dans cette tâche par quelques prélats distingués, entre autres le patriarche de Moscou, Philarète. Les Académies nouvellement créées de Saint-Pétersbourg et de Moscou contre-balancèrent l'influence traditionaliste de Kiew et répandirent, dans une certaine mesure, les idées de la théologie allemande. Une solide instruction fut donnée aux ecclésiastiques dans les séminaires; des écoles furent fondées jusque dans les villages; les popes furent affranchis du knout et des autres châtiments corporels. Toute contrainte cessa pour les dissidents (*Durchoborzi*) qui, sous Paul Ier, avaient été traités avec une extrême rigueur; Alexandre, par sa bienveillance et la sagesse de ses mesures, convertit des sectaires jusque-là réputés dangereux en honnêtes et paisibles sujets qui peuplèrent de florissantes colonies les bords du Dnieper, les steppes de la Crimée. Dans les années qui précédèrent immédiatement la Sainte-Alliance, Alexandre se montra favorable au protestantisme. Sur un vœu formellement exprimé par

lui, une Société biblique se constitua à Saint-Pétersbourg par les soins du ministre de l'instruction publique, le prince Galitzin, et de l'ambassadeur anglais, lord Cathcart (ukase du 19 janvier 1813). Des représentants des plus grandes familles firent partie du comité; le métropolitain de Moscou et l'évêque catholique de Podoltsk comptèrent parmi les plus zélés promoteurs. Une nouvelle traduction des livres saints en langue russe d'abord, puis dans tous les idiomes parlés à la surface de l'empire fut entreprise sous les auspices du saint-synode; un édit fut adressé à tous les gouverneurs de province pour qu'ils protégeassent les agents de la Société biblique. Le peuple accueillit favorablement ces derniers et plaça la Bible à côté des images les plus vénérées. Plus tard, les progrès furent entravés par la jalousie des popes; quelques expressions mal comprises des livres saints, qui donnèrent lieu à de fâcheux malentendus, éveillèrent la défiance de l'autorité. Mal vue pendant les dernières années du règne d'Alexandre, la Société fut supprimée peu après sa mort (1826). Alexandre encouragea également les missionnaires de la Société de Bâle qui, à partir de 1816, se rendirent dans le sud de la Russie, soit pour visiter les communautés nestoriennes et les colonies allemandes fondées sous Catherine II, soit pour convertir les païens et les musulmans. Leur activité fut paralysée par la jalousie du clergé russe et le mauvais vouloir de l'administration; le czar, qui personnellement leur était favorable, dut remettre en vigueur la loi qui contraignait les nouveaux convertis à entrer dans le giron de l'Eglise grecque. Les juifs furent, pendant tout le règne d'Alexandre, traités avec bienveillance : le gouvernement s'efforça, par des dons en terre, de mettre un terme à leur vie errante; ceux qui abjurèrent la religion de leurs pères en furent récompensés par l'exemption des impôts. Alexandre témoigna, au commencement de son règne, d'une bienveillance excessive pour les jésuites. Le général de l'ordre, le Père Thaddeus Brzozowski, se flatta un moment de concentrer entre ses mains tout l'enseignement de la jeunesse russe. Le collége de Polotzk fut investi des mêmes priviléges que les universités nationales, les écoles des Révérends Pères affranchies de la surveillance de l'Etat. Les jésuites gâtèrent une situation aussi avantageuse par l'indiscrétion de leur prosélytisme. Plusieurs jeunes gens de famille noble, parmi leurs élèves, furent convertis, au mépris des lois de l'empire, entre autres le propre neveu du ministre de l'instruction publique, le prince Paul Galitzin. Un ukase du 1er janvier 1816 interdit aux Révérends Pères le séjour de Saint-Pétersbourg et de Moscou. Comme cette leçon, loin de ralentir leurs intrigues, leur donna un nouveau stimulant, ils furent expulsés de tout l'empire par l'ukase du 23 mars 1820. L'Eglise catholique en Pologne n'eut point à souffrir de ces mesures. Varsovie fut érigée en archevêché, Sandomir et Sanow en évêchés par la bulle *Ex imposita nobis* du 30 juin, l'ukase du 27 novembre 1818. E. Strœhlin.

ALEXANDRIE (Ecole juive d'). La ville d'Alexandrie fut fondée en 332 par Alexandre de Macédoine. Il en dressa lui-même le plan et en confia l'exécution au célèbre architecte macédonien Démocrate. Peuplée principalement par des familles venues de la Grèce, elle fut

une ville grecque de mœurs et de langage; mais les grands avantages qu'elle allait offrir au commerce, et qui ne pouvaient échapper à des yeux exercés, y attirèrent presque aussitôt un grand nombre de Juifs, auxquels Alexandre accorda les mêmes droits qu'aux Grecs. Par sa position, en effet, aussi bien que par les nouveaux rapports que l'établissement d'un grand empire grec dans le centre de l'Asie allait forcément faire naître entre cette partie du monde et l'Europe, Alexandrie était destinée à devenir le plus grand marché qui eût jamais existé sur la terre. En fondant cette ville à laquelle il donna son nom, Alexandre de Macédoine avait peut-être été déterminé par le désir et le besoin d'assurer des communications faciles et rapides entre la Grèce et le nouvel empire qu'il allait former dans l'Asie centrale. Mais il entra certainement aussi dans ses plans d'en faire le centre du commerce entre l'Orient et l'Occident, et le point de rencontre où pourraient se pénétrer et peut-être se fondre ensemble les civilisations jusqu'alors si différentes de l'Asie et de l'Europe; on rapporte du moins qu'il caressait ce projet d'une fusion plus ou moins intime des peuples de l'une et de l'autre de ces deux parties du monde, probablement dans l'intérêt de sa domination en Orient, mais peut-être aussi en vue du bonheur des hommes. Quoi qu'il en soit, Alexandrie fut bientôt une immense ville industrielle et commerciale. La fabrication du verre, du papyrus, des étoffes de lin y occupait des milliers de bras, et ses vaisseaux sans nombre répandaient sur toutes les côtes de la Méditerranée les riches produits de l'Arabie et de l'Inde, et y apportaient au retour des marchandises recueillies dans les ports de l'Occident et aussitôt expédiées dans les différentes contrées de l'Asie. Après la mort d'Alexandre, les Ptolémées, restés maîtres de l'Egypte, appelèrent de la Grèce à Alexandrie, devenue la capitale de leur royaume, des savants, des philosophes, des artistes. Ils leur assurèrent une existence brillante, les comblèrent d'honneurs et mirent à leur disposition des écoles splendides, des bibliothèques d'une richesse inouïe, des observatoires, des jardins botaniques, en un mot tout ce qui peut contribuer au développement des grands travaux de l'esprit. Par là, cette ville, déjà la métropole de l'industrie et du commerce, devint aussi, et pour des siècles, le plus illustre centre des lettres, des sciences et des arts. — Les Juifs, qui formaient une partie considérable de la population d'Alexandrie, ne s'y étaient établis que dans l'intention de se livrer au négoce, pour lequel leur race avait une rare aptitude. Ils ne tardèrent cependant pas longtemps à s'intéresser au grand mouvement littéraire et philosophique qui avait pris une si large place dans cette ville. Mis en présence de tant d'éléments de culture intellectuelle qui leur étaient restés à peu près inconnus dans leur petit monde de la Judée, ils en subirent l'influence, peut-être sans même s'en douter, et, tout en restant fidèles à leurs croyances monothéistes, ils furent entraînés dans le mouvement général du monde civilisé, et perdirent peu à peu l'étroitesse d'esprit et bien des préjugés qu'ils tenaient de leur éducation première. A la seconde génération, ils eurent oublié leur langue nationale et ne connurent et ne parlèrent que le grec. Il fallut

leur traduire dans cette langue la Loi (le Pentateuque). Des derniers temps du troisième siècle au commencement du premier avant l'ère chrétienne, un certain nombre de Juifs alexandrins, prenant sans doute Thucydide pour modèle, entreprirent d'écrire en grec l'histoire de leur nation. Les noms de quatre ou cinq d'entre eux sont parvenus jusqu'à nous, Alexandre Polyhistor, qui vivait du temps de Sylla (90 à 80 ans av. J.-C.), et qui, selon toutes les apparences, était lui-même d'origine juive, en parlait dans son ouvrage sur les Juifs. Cet ouvrage a péri; mais Eusèbe (*Præpar. evangelica,* IX, 17-39) en cite de nombreux fragments dans lesquels il est question de ces historiens judéo-alexandrins (voyez aussi Clément d'Alex., *Strom.*, I, et Josèphe, *Contr. Apion*, 1, 23). Pendant la même période, d'autres Juifs s'exercèrent dans la poésie grecque, Ezéchiel composa des tragédies bibliques dans lesquelles il employa l'ïambe d'Eschyle et de Sophocle, poëtes tragiques qu'il avait pris évidemment pour modèles. Philon (différent de Philon le philosophe et de Philon l'ancien mentionné par Josèphe *Contr. Apion*, I, 23) fit un poëme sur Jérusalem, et Théodote, un Samaritain, à ce qu'il semble, un poëme dans lequel il célébrait la gloire de Sichem, selon lui la ville sainte de la famille d'Israël. Ce qu'on sait de ces poëtes et de ces historiens n'est pas de nature à donner une haute idée de leurs talents littéraires. Mais enfin, et c'est ce qu'il suffit de montrer ici, leurs ouvrages sont une preuve manifeste que les Juifs alexandrins ne restèrent pas étrangers à la culture des Grecs, qu'ils en étudièrent les œuvres et qu'ils s'efforcèrent de les imiter. — C'est surtout la philosophie grecque qui fit une profonde impression sur leurs esprits. Ils ne purent voir sans étonnement l'accord de cette philosophie, sur les points les plus essentiels de la religion, avec les grandes doctrines du judaïsme. Platon, Aristote et les stoïciens proclament l'unité de Dieu aussi hautement que Moïse. Comme lui, ils enseignent que la pratique du bien moral est la condition indispensable du bonheur aussi bien des peuples que des individus. Il est permis de croire que leur étonnement ne fut pas sans être accompagné de quelque secret dépit. Ils étaient habitués à se représenter tous les hommes, en dehors de la famille d'Israël, comme des adorateurs de faux dieux, de vaines idoles de pierre et de bois; ils se croyaient seuls en possession de la connaissance du vrai Dieu, du Dieu unique; c'est sur cette croyance qu'ils fondaient leur supériorité sur toutes les autres nations. Et voilà que tout d'un coup ils découvrent qu'il y a eu, qu'il y a encore, au milieu des peuples païens, des hommes qui, comme eux, font profession de monothéisme. Leur sentiment religieux en aurait été peut-être singulièrement troublé, s'ils n'avaient presque aussitôt trouvé une explication propre à mettre en paix leur conscience. Dans leur ignorance de l'histoire et dans la naïveté de leur foi, ils se persuadèrent que les philosophes grecs avaient emprunté aux écrits de Moïse des principes et des doctrines si contraires à l'idolâtrie et au polythéisme des peuples auxquels ils appartenaient par leur naissance. Ce sentiment ne s'effaça jamais de leur esprit. D'Aristobule à Philon et de Philon à Numénius d'Apamée, tous les Juifs qui se sont familiarisés avec la philosophie

grecque, répètent unanimement que Platon est un Moïse parlant grec. L'orgueil national ne fut pas certainement étranger à la naissance de cette opinion. Les Juifs hellénistes se trouvèrent heureux de se venger du mépris trop peu dissimulé des Grecs à leur égard, en leur affirmant que leurs plus célèbres philosophes avaient puisé leurs plus belles doctrines à la source pure de la révélation hébraïque. On peut croire cependant que dans le principe elle leur fut suggérée par l'admiration qu'ils éprouvèrent pour une philosophie si voisine, dans ses traits les plus caractéristiques, de leurs propres doctrines religieuses, et surtout par le besoin de se prouver à eux-mêmes qu'ils pouvaient s'en servir pour expliquer leurs livres saints, sans la moindre crainte d'introduire dans cette explication des éléments étrangers, puisqu'elle n'était qu'un emprunt fait à ces livres saints eux-mêmes. — Les Juifs alexandrins s'attachèrent surtout à la philosophie platonicienne. Le sentiment religieux dont elle est empreinte lui valut certainement cette préférence. On peut croire que de bonne heure ils l'étudièrent et s'en pénétrèrent. On trouve en effet des souvenirs de cette philosophie dans la traduction grecque du Pentateuque. Dès les premiers mots de la Genèse, on reconnaît dans l'auteur de cette traduction un homme habitué au langage platonicien. La terre que Dieu vient de créer, encore désordonnée et confuse, d'après le texte hébreu, est dans la version grecque, une terre invisible et sans forme, ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος (Gen. I, 2). Le traducteur alexandrin n'aurait-il pas entendu par là le monde intelligible, κόσμος νοητός, qui, d'après Platon, a précédé la formation du monde sensible, κόσμος αἰσθητός ? Et n'aurait-il pas cru que, dans les deux écrits de la création du monde qui se trouvent l'un dans Gen. I, 1-11, III, et le second dans Gen. II, 4-25, Moïse avait voulu décrire dans le premier la création du monde intelligible et dans le second celle du monde sensible ? On semble autorisé à le supposer, quand on compare encore la traduction grecque et le texte hébreu de Gen. II, 5. M. Daehne (*Geschicht. Darstellung der jud.-alexandr. Religionsphilosophie*, II, 15-16, 27 et ss., 33 et ss.) et M. Franck (*La Kabbale*, 3e part., chap. 3) indiquent quelques autres traces de préoccupations philosophiques dans la version grecque des Septante. Je renvoie le lecteur à ces deux remarquables ouvrages ; ce que j'ai dit de la traduction grecque de Gen. I, 2 et II, 5, me paraît suffire ici, à la rigueur, pour nous convaincre que dès le commencement du second siècle avant l'ère chrétienne, et peut-être même plus tôt la philosophie platonicienne était familière aux Juifs d'Alexandrie. — La Sapience (la Sagesse de Salomon), livre apocryphe de l'Ancien Testament, présente des traces bien autrement marquées de cette philosophie. La création et le gouvernement du monde y sont attribués à la Sagesse (VII, 12 ; VIII, 1 ; le nom de Logos lui est donné IX, 1 ; XIII, 12), qui y est personnifiée sous des traits plus prononcés (VII, 22 ; VIII, 5 ; IX, 4 et 9) que dans les Proverbes, l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique. Cette doctrine semble inspirée par le discours que, dans le *Timée*, Platon fait adresser par Dieu aux dieux fils de Dieu (les dieux seconds, l'ensemble du monde intelligible). L'auteur de ce livre pense, avec le

philosophe athénien, que le corps corruptible appesantit l'âme, que la maison d'argile dans laquelle elle est renfermée ici-bas arrête le libre essor de ses facultés (IX, 15). Il croit, comme lui, à la préexistence des âmes (VII, 1 ; VIII, 19 et 20), doctrine qui se lie à la précédente. Enfin, comme lui encore, il admet quatre vertus et les désigne par les mêmes noms (VIII, 7), ce qui écarte toute supposition d'une coïncidence fortuite. — Clément d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée parlent d'un philosophe juif, nommé Aristobule (est-ce l'Aristobule de 2 Macc., 1, 20), qui vivait à Alexandrie, vraisemblablement pendant le règne de Ptolémée Philométor (181-145 av. J.-C.). Il raconte qu'il avait composé un ouvrage (probablement intitulé : Ἐξηγήσεις τῆς Μωυσέως γραφῆς, *Explication du livre de Moïse*), qui était une interprétation allégorique du Pentateuque. Dans un des fragments qui en ont été conservés (ce fragment faisait partie du prologue de cet ouvrage), Aristobule annonce lui-même qu'il n'est pas de ceux qui s'en tiennent à la lettre des Ecritures, et que c'est en cherchant ce qu'il y a plus profond dans ce qui y est exposé, qu'il va essayer, autant qu'il sera en lui, d'en expliquer le contenu. Que trouva-t-il sous la lettre des écrits mosaïques ? Un ensemble de doctrines en complète harmonie avec la philosophie grecque : cela ressort de presque tous les fragments qui nous restent de son ouvrage (réunis dans l'*Allgem. Biblioth.* d'Eichhorn, V, 253-259). Ce n'est pas, il est vrai, pour faire part de cette intéressante découverte à ses coreligionnaires, qu'il composa cet ouvrage ; il paraît s'être uniquement proposé de prouver aux païens éclairés de son temps, non pas seulement que le mosaïsme ne le cède en rien à la sagesse des Grecs, mais encore et surtout que les écrits de Moïse, antérieurs à ceux des poëtes et des philosophes de la Grèce, étaient la source à laquelle ils avaient puisé les uns et les autres leurs meilleures pensées et leurs plus belles théories. On ne saurait en douter quand on voit que, pour compléter sa démonstration, en l'appuyant sur de prétendus faits historiques, il n'hésita pas à inventer des fables pleines d'invraisemblance et à commettre des fraudes pieuses, fort nombreuses, à ce qu'il semble. Pour prouver que les Grecs avaient pu connaître les écrits de Moïse, il affirma que, bien avant la version des Septante, il existait en Egypte une traduction grecque de ces écrits, et pour prouver qu'ils les avaient réellement connus, il interpola et même fabriqua de toutes pièces des poésies grecques, dans lesquelles il inséra des allusions trop transparentes et par cela même d'une extrême maladresse, à l'histoire des patriarches et de Moïse (Valkenaer, *Diatribe de Aristobulo judæo*. Ludg. Batav., 1806, in-4°). D'après les anciens écrivains ecclésiastiques, Aristobule aurait été un philosophe péripatéticien. Sur quoi se fondait-on pour lui donner cette dénomination ? On ne saurait le dire ; mais à en juger d'après les quelques sentiments philosophiques qu'il émet dans les fragments qu'on a de son ouvrage, c'est bien plutôt au platonisme qu'à l'aristotélisme qu'il se rattachait. On voit en effet qu'il admettait entre Dieu et le monde un être divin intermédiaire qu'il appelle parfois la sagesse, et plus souvent la puissance ou la vertu divine, θεῖα δύναμις (Eusèbe, *Præpar. evangel.*, VII, 14 ; VIII, 6 et 10 ; IX, 6 ; XIII, 12). C'est là

une doctrine caractéristique et essentielle du platonisme, tandis qu'elle est entièrement étrangère à la philosophie péripatéticienne. Ajoutez que la méthode d'interprétation allégorique dont il fait un si grand usage se comprend bien mieux chez un disciple de Platon que chez un disciple d'Aristote. L'interprétation allégorique du Pentateuque, comme instrument ou, si le mot pouvait s'appliquer à un procédé aussi peu scientifique, comme méthode, et la théorie d'un être divin intermédiaire, comme doctrine fondamentale, tels sont les deux traits essentiels qu'Aristobule légua à la théosophie alexandrine. Elle se développa après lui sur cette double base. Philon en fut la plus parfaite expression (voir ce nom). Mais, d'Aristobule à Philon, bien d'autres Juifs alexandrin cultivèrent cette théosophie et interprétèrent allégoriquement les traditions hébraïques. Eclipsés par Philon, ils ne nous ont pas, il est vrai, légué même leurs noms; leurs écrits, s'ils en composèrent, ne sont pas parvenus jusqu'à nous. Quand on voit celui-ci combattre certaines explications allégoriques qui avaient été proposées, nous ne savons par quel théosophe juif, ni à quelle date, on ne peut douter en effet qu'il n'ait eu bien d'autres prédécesseurs qu'Aristobule (Philon, *Allegor. Leg.*, XLVII, 1 et 2, à propos d'une interprétation allégorique de l'arbre de vie). — En outre des ouvrages cités dans cet article, consultez sur l'école juive d'Alexandrie : Gfrœrer, *Philo und die alexandrimiche Theosophie* (publié aussi sous le titre : *Kritische Geschichte des Urchristenthums*), Stuttg., 1831, 2 vol. in-8. Hausrath, *Neutestament. Zeitgeschichte*, t. II, p. 126-148. Schenkel, *Bibellexicon*, t. I, p. 85 ss. M. Nicolas.

ALEXANDRIE (Ecole philosophique d'). Elle naquit au commencement du troisième siècle, et vécut jusqu'en 529, les écoles d'Athènes, son dernier refuge, ayant été fermées alors par Justinien qui en donna les biens à quelque corporation monastique. Le caractère essentiel en est le mysticisme extatique. Cette manière de penser avait été étrangère aussi bien aux Grecs qu'aux Latins. Elle fut introduite dans le monde gréco-latin par des hommes d'origine orientale, attirés à Alexandrie par la renommée de ses écoles, et sur lesquels le platonisme produisit une profonde impression. Ce qui les séduisit dans cette philosophie, ce fut, non pas seulement son caractère religieux et théocratique, mais encore et surtout certaines expressions mystiques dont Platon s'est servi, et ses mythes sur la préexistence de l'âme et sa chute dans un corps mortel. Des esprits non prévenus n'y auraient vu que des images brillantes, et les auraient expliquées par les principes rationnels de sa dialectique, comme d'ailleurs Platon en donne lui-même l'exemple dans le *Ménon* à la fin de la scène de l'esclave, et dans bien d'autres passages de ses écrits. Des hommes pleins de souvenirs de la sagesse orientale y virent les doctrines chères à leur pays, et crurent devoir expliquer d'après ces doctrines tout ce que Platon enseigne sur les procédés logiques de la raison dans la recherche de la vérité. Le mysticisme idéal du philosophe athénien fut transformé par là en un mysticisme extatique. Les premiers Pères de l'école alexandrine n'auraient certainement pas évité l'erreur que je viens de signaler ; ils y auraient été inévitablement entraînés par leur imagination orientale et

leurs préoccupations religieuses. Il faut reconnaître toutefois qu'elle leur fut transmise par la théosophie judéo-alexandrine. Il est grandement vraisemblable qu'ils ne connurent d'abord le platonisme que par ce que celle-ci leur en apprit. Le nom et les écrits de Philon restèrent probablement inconnus à Plotin comme à Ammonius Saccas ; mais les ouvrages de Numénius d'Apamée, un philonien qui avait dépouillé la théosophie judéo-alexandrine de sa forme juive, se lisaient dans l'école de Plotin (Porphyre, *Vie de Plotin*, § 14). Celui-ci fut même accusé de s'être approprié les sentiments du philosophe d'Apamée (Porphyre, *Vie de Plotin*, § 17). L'accusation était injuste ou du moins d'une exagération manifeste ; cependant le fait seul qu'elle ait pu être portée, prouve qu'il y avait des traits de ressemblance, peut-être des liens de parenté entre les deux doctrines. Les Judéo-Alexandrins livrèrent ainsi à Ammonius et à Plotin un platonisme déjà transformé en un mysticisme extatique, et quand ceux-ci, Plotin du moins, abordèrent l'étude des écrits de Platon, ce fut avec des idées préconçues et un système arrêté. Ils ne laissèrent pas pour cela de se regarder comme les héritiers et les disciples légitimes de Platon (d'où le nom de néoplatonisme sous lequel on désigne également l'école philosophique d'Alexandrie). Grâce à l'autorité du philosophe athénien, cet ensemble complexe de conceptions transcendantes qu'on présente, faute de mieux, sous le nom vague et indéterminé de sagesse orientale, envahit le monde gréco-latin, que les malheurs du temps n'avaient que trop disposé à ces doctrines énervantes. Il est à peine nécessaire de dire qu'on a cherché avec curiosité la provenance des divers éléments orientaux dont se compose la doctrine de l'école alexandrine. L'état encore imparfait de nos connaissances des religions et de l'histoire des différents peuples de l'Orient n'a pas encore permis d'arriver à des résultats d'une précision suffisante. C'est des travaux des orientalistes qu'il faut attendre des renseignements satisfaisants. Déjà M. Lassen a attiré l'attention sur les étonnantes analogies de la doctrine de Plotin avec le bouddhisme (le Nirvana et les moyens d'y atteindre). Ce serait, dans tous les cas, peine perdue que de consulter sur cette question les Alexandrins. Ils ignoraient les origines de leurs philosophèmes ; ils s'inquiétaient même très-peu de savoir d'où ils venaient. Tout ce qu'ils pourraient nous apprendre, c'est qu'ils les tenaient de la sagesse orientale, et, pour en être persuadé, on n'a pas besoin de leur témoignage. Il est manifeste en effet que ni la théorie des deux fois nés (*Ennéade* I, l. III, § 1 ; l. VIII, §§ 13 et 14 ; *Ennéade* II, l. IX, §§ 4 et 9), ni celle de l'extase, sous une forme quelconque (Porphyre, *Vie de Plotin*, § 23), ni celle de la simplification comme moyen de s'unir au divin (*Ennéade* V, l. XIII, § 17 ; VI, l. VII, §§ 34 et 35), ni celle de l'absorption de l'individu dans le sein d'une unité absolue (*Ennéade* II, l. V, § 12 ; VI, l. VII, § 35 ; IX, § 11), ni la conception d'un principe premier dans lequel il n'y a ni pensée, ni volonté, ni mouvement, ni vie, ni activité d'aucune espèce (*Ennéade* V, l. III, § 13 ; VI, l. VII, §§ 35-42), doctrines qui forment le fond du système alexandrin, n'ont point d'antécédents dans la philosophie grecque, et

répugnent au plus haut degré au génie de la Grèce. — Le fondateur de cette école fut Ammonius Saccas (portefaix), mort à Alexandrie en 242. Il avait probablement appartenu d'abord à quelqu'une des sectes gnostiques si nombreuses alors dans cette ville; Porphyre dit qu'il avait été chrétien (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 19); mais il ne paraît pas avoir fait de distinction entre les gnostiques et les chrétiens (*Vie de Plotin*, § 16). Arrivé à l'âge de raison, il abandonna les opinions dans lesquelles il avait été élevé dès sa naissance, pour se livrer à la culture de la philosophie ou, pour mieux dire, de ce qu'il prenait pour la philophie. La lecture des écrits de Numénius ou de quelque autre philonien ne fut peut-être pas étrangère à cette conversion. Mais c'est à Plotin (né à Lycopolis dans la haute Egypte en 205 et mort dans la Campanie en 270), que revient l'honneur d'avoir donné à la doctrine d'Ammonius, son maître, tous les développements logiques qu'elle comportait et de l'avoir exposée par écrit en cinquante-quatre traités, dont Porphyre retoucha le style et qu'il publia sous le titre d'*Ennéades* (Neuvaines). Voyez la *Notice bibliographique* à la fin de la préface de la trad. franç. des *Ennéades de Plotin*, par M. Bouillet. Paris, Hachette, 1857-1861, 3 vol. in-8°. La philosophie de Plotin est cette doctrine de la délivrance de l'âme, que professent les zoghis de l'Inde et les suffistes de l'Asie centrale, qui forme le fond du Dhyâna des bouddhistes, que Eckart et Tauler prêchèrent sur les bords du Rhin au quatorzième siècle, et qui se retrouve, sous une forme populaire, dans les écrits de sainte Thérèse et dans ceux de Madame Guyon. Le point de départ de Plotin, comme d'ailleurs celui de tous les autres mystiques extatiques, est un très-vif sentiment des misères de tout genre qui assaillent l'homme ici-bas. Le moyen le plus sûr de se délivrer de ces misères, conséquences inévitables des conditions de l'existence humaine, c'est de rentrer, par delà les intermédiaires qui nous en séparent actuellement, dans le sein du principe premier, duquel tout est sorti. Telle est la fin que nous devons nous proposer. « Le but auquel l'homme aspire, dit-il, ce n'est pas de ne point faillir, c'est d'être Dieu » (*Ennéade* I, l. II, § 6). Pour que la délivrance soit complète, il faut que Dieu soit le repos absolu. Sur les traces de Platon (*Timée*, XLI, A.-D, Henri Martin, *Etudes sur le Timée de Platon*, t. I, p. 110 et 112), et comme l'avaient fait Philon et Numénius, Ammonius Saccas n'avait admis qu'un Dieu premier et un Dieu second. Plotin jugea nécessaire de remonter plus haut. Le Dieu premier d'Ammonius était l'Intelligence, par conséquent un être pensant; mais penser suppose nécessairement une dualité, celle du sujet et de la pensée, et aussi un travail : ce ne pouvait être là le Dieu premier. S'unir à ce Dieu premier d'Ammonius, ce n'aurait été que changer les agitations humaines pour les agitations divines; on aurait sans doute gagné au change; mais cela ne suffisait pas à Plotin : c'est après le repos absolu qu'il soupirait. Il bannit donc loin du Dieu véritablement premier, toute action, toute pensée. Simplifier ainsi le principe premier, c'était en faire une simple abstraction, moins que cela, un *venerabile divinum nihil*. Mais Plotin était de ces âmes pour lesquelles le non-être est préférable à l'être.

Aussi est-il d'avis que le principe qui est supérieur à l'Intelligence (c'est-à-dire l'Un, le principe premier) n'a pas besoin de se voir *Ennéade* V, l. III, § 10), que tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'il n'est aucune chose ; que quelque chose qu'on en affirme, on le particularise (*Ennéade* V, livre III, § 13) ; que Dieu n'est pas en mouvement ; qu'il ne vit pas, mais qu'il est supérieur à la vie (*Ennéade* V, l. III, § 35) ; qu'on ne peut dire de lui : Il est ceci ou cela (*Ennéade* V, l. V, § 6). Telle est d'ailleurs la doctrine à laquelle doit aboutir logiquement le panthéisme, et le système de Plotin est un système panthéiste. Maintenant il est à peine nécessaire de dire ce que l'homme doit faire pour arriver à l'union avec Dieu. Il faut d'abord séparer l'âme du corps, puis l'âme proprement dite de l'âme sensible, pleine de passions et de désirs (*Ennéade* V, l. I, § 12 ; l. III, § 9) ; il faut aller plus loin encore, se dépouiller de tout acte de réflexion, de sa propre conscience, de sa personnalité, c'est-à-dire s'anéantir, et quand il ne nous reste plus que ce qui est Dieu lui-même en nous, nous lui sommes unis, puisque rien ne nous distingue de lui (*Ennéade* I, l. II, § 4 ; *Ennéade* V, l. V, § 7). En attendant que par le cours naturel des choses, l'âme, ainsi préparée, soit séparée définitivement du corps par la mort, l'homme peut déjà ici-bas jouir momentanément de l'union avec Dieu. C'est l'affaire de l'extase, et l'extase est l'effet de la simplification, ou de la suspension momentanée de la pensée, de la volonté, de la conscience et de la personnalité. Porphyre nous apprend que, pendant les six années qu'il passa avec Plotin, celui-ci eut quatre fois le bonheur de s'unir avec le Dieu suprême, non pas virtuellement, mais par un acte réel et ineffable, et il ajoute avec modestie que pour lui il n'a goûté ce bonheur qu'une seule fois (*Vie de Plotin*, § 23). Au point de vue d'une saine philosophie, on ne peut s'empêcher de porter un jugement sévère sur ce système (*Hist. crit. de l'école d'Alexandrie,* par M. Vacherot, III, 243). Sous le spécieux prétexte de délivrer définitivement l'homme de ses maux, il renverse l'ordre naturel des choses, mettant le non-être au-dessus de l'être, et déclarant la vie un mal et l'anéantissement un bien (*Ennéade* I, l. VII, § 3). Il serait cependant injuste de ne pas faire porter en grande partie la responsabilité de ses erreurs au temps qui le vit naître. On ne trouverait en aucune autre époque un concours de circonstances plus propres à pousser une âme honnête au désespoir et à exalter presque jusqu'au délire le sentiment mystique qui, après tout, est une partie constitutive de la nature humaine. D'un autre côté, on ne saurait méconnaître le caractère héroïque dont ce système est empreint et qui force l'admiration de ceux-là même qui le tiennent pour une aberration de la raison. On ne peut voir, sans en être ému, des hommes d'un esprit élevé et d'une haute moralité soutenir une lutte continuelle avec les instincts les plus prononcés de notre nature, travailler avec une sombre énergie à leur propre anéantissement, et aspirer à la mort avec plus d'ardeur que l'immense majorité des hommes à la conservation de leur existence. — Après Plotin et ses disciples immédiats, l'école alexandrine tomba dans

une décadence profonde. Porphyre (233-304) vécut assez pour en être témoin. Il essaya de l'arrêter; ce fut probablement dans cette intention qu'il composa sa *Lettre à Anébon* (imprimée en tête du *De mysteriis Ægyptiorum* de Gale); effort superflu : l'âge héroïque de cette école ne pouvait durer plus longtemps. A partir de Jamblique (mort en 333), les doctrines essentielles du système de Plotin sont oubliées et remplacées par un amas de vulgaires superstitions. Ne se sentant plus capables de s'élever par leurs propres efforts jusqu'à la vue du principe premier, et bien moins encore jusqu'à l'union avec lui, les néoplatoniciens dégénérés déclarent que le Dieu suprême est inaccessible de même qu'il est ineffable. Leurs prétentions se bornent à se mettre en rapport avec les dieux subordonnés, et encore non par un travail intellectuel et moral, mais par des évocations magiques. L'âme, trop faible pour monter jusqu'à eux, leur demande de descendre jusqu'à elle. « L'enthousiasme, nous dit l'auteur du *De mysteriis Ægyptiorum* (III, § 7), n'est le fait ni de l'âme ou de quelqu'une de ses facultés, ni de l'intelligence ou de ses opérations. Le ravissement en Dieu n'est pas une œuvre humaine : Dieu en est l'unique auteur; il l'opère par lui-même, seul, et sans que l'âme et le corps y soient pour rien. » Les Alexandrins du quatrième et du cinquième siècle sont si bien convaincus de leur impuissance et par suite de l'impuissance de la raison humaine en général, qu'ils rapportent toutes nos connaissances à une révélation. A les en croire, Hermès Trismégiste aurait enseigné aux hommes, de la part des dieux, l'écriture, le calcul, la géométrie, la physique, en un mot, toutes les sciences et tous les arts, et en même temps la religion et la philosophie, qui ne sont qu'une seule et même chose sous deux aspects différents. La religion est la philosophie présentée sous une forme allégorique et symbolique, et la philosophie est la religion dépouillée de ce vêtement extérieur et entendue dans son sens véritable et réel. L'une est pour la foule ignorante, incapable de comprendre la vérité divine dans sa pureté, et qui, pour n'être pas exposée à la profaner par des conceptions grossières, doit s'en tenir à des symboles et des allégories ; l'autre est la part des esprits élevés qui peuvent saisir le véritable sens des choses. Ce n'est pas toutefois que ceux-ci aient pu par quelque effort de leur raison soulever les voiles de l'allégorie qui couvrent la révélation ; s'ils en connaissent le sens caché, c'est que Hermès le fit connaître lui-même à des initiés qui à leur tour l'ont transmis à leurs successeurs. La série de ces hommes privilégiés est ce que les Alexandrins appellent la chaîne hermétique. Les Orphée, les Pythagore, les Platon, tous les sages de l'antiquité en forment les anneaux; les Alexandrins en font eux-mêmes partie, et sont par cela même des inspirés de Dieu. — Proclus (412-485), qui fut le philosophe de ce néoplatonisme dégénéré, entreprit de donner une forme scientifique à cet amas de futiles imaginations. L'*Institution théologique*, qui est, avec sa *Théologie platonicienne*, le plus important de ses ouvrages, est écrite *more geometrico*. Chaque chapitre commence par l'énoncé d'une proposition et en présente ensuite une sorte de démonstration. Cette affectation de rigueur scientifique ne saurait nous tromper.

Proclus manque d'esprit philosophique ; il est l'homme de la tradition et de la révélation ; il fonde sa prétendue philosophie sur les livres d'Hermès, auxquels il associe les poëmes orphiques et les oracles chaldaïques. La foi en ces écrits (les uns fabriqués et les autres arrangés par les Alexandrins eux-mêmes d'après leurs propres croyances) est, selon lui, l'unique source de la connaissance de la vérité divine (*Theol. platon.*, I, 25-29). Il était plein de dévotion pour tous les dieux du paganisme ; il se donnait lui-même pour un hiérophante universel ; il se croyait inspiré d'en haut. Les dieux, à ce qu'il prétendait, communiquaient avec lui en songes. En réalité, tous les Alexandrins, depuis Jamblique, sont, non des philosophes, mais des soutiens et des apologistes du paganisme mourant. Plotin, Porphyre et ses autres disciples étaient sans doute attachés aux anciennes religions païennes ; mais s'ils ne négligèrent pas à l'occasion de donner un sens rationnel aux antiques mythologies, ils n'en firent pas leur constante préoccupation. Depuis Jamblique, au contraire, l'école alexandrine n'a qu'une seule pensée, qu'un seul désir, la restauration des anciennes croyances, et ils espèrent y réussir en soutenant qu'elles seules, comme le dit Proclus, retirent les âmes de l'ignorance et du mal et sont capables de les unir aux dieux. Cette différence entre les deux âges de l'école d'Alexandrie est tellement manifeste qu'elle frappa même quelques-uns des néoplatoniciens. « Les uns, dit Olympiodore dans son *Commentaire sur le Phédon*, donnent le premier rang à la philosophie, comme Porphyre, Plotin et beaucoup d'autres ; les autres à la religion, comme Jamblique, Syrius, Proclus et tous les hiératiques (Cousin, *Fragments philosophiques*, *Phil. ancienne*, 2e édit., 1840, p. 543. Voyez aussi dans ce volume sur le symbolisme des Alexandrins, p. 533-543, et sur les néoplatoniciens du quatrième siècle, p. 240-242). Ces défenseurs du paganisme furent naturellement des adversaires du christianisme. Il est étonnant que seulement trois d'entre eux, Porphyre, l'empereur Julien et Proclus, aient écrit contre la religion nouvelle. Leurs ouvrages ne sont pas parvenus jusqu'à nous ; mais on en connaît des extraits plus ou moins étendus par les anciens écrivains ecclésiastiques (celui de Porphyre, par Eusèbe, *Hist. ecclés.*, VI, 19, et *Démonst. évang.*, III, 6, et Augustin, *Cité de Dieu*, XIX, 23 ss., celui de Julien par la réfutation qu'en a faite Cyrille d'Alexandrie, et celui de Proclus par le *Contra Procli de mundi æternitate*, de Jean Philopon). — L'inimitié de l'école philosophique d'Alexandrie pour le christianisme n'empêcha pas quelques Pères de l'Eglise, entre autres Basile le Grand et son frère Grégoire de Nysse, de tenir Plotin pour un philosophe éminent et d'étudier ses écrits. La *Catechetica oratio* de celui-ci est pleine de souvenirs des *Ennéades* (Trad. de Bouillet, t. II, p. 82, 83, 360, 385 et 386), et l'*Oratio de Spiritu sancto* de celui-là (à la fin du cinquième livre de son *Contra Enomium*) contient un long passage qui est presque en entier emprunté à Plotin (*Ennéade* V, l. I, § 2 ; Trad. de Bouillet, t. III, p. 638-644, et pour d'autres imitations, *Ibid.*, t. I, p. LIII, note I, et LV, la note ; t. III, p. 474, 572, 645-656. Sur le même sujet, A. Jahn, *Basilius magnus platoni-*

zans, 1838). Augustin lui-même ne sut pas voir la différence radicale qui se trouve entre le néoplatonisme de Plotin et le véritable christianisme. Il est persuadé que les Alexandrins n'auraient eu à changer que quelques mots et quelques-unes de leurs opinions pour devenir chrétiens (*paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent. De vera religione*, cap. IV, § 7). Dans son épître à Dioscore, § 21, il reproduit ce sentiment presque dans les mêmes termes (M. Bouillet, dans les notes qui accompagnent sa traduction des *Ennéades*, a recueilli avec autant de science que de patience, tout ce qui, dans les écrits d'Augustin, a trait à ses rapports avec le néoplatonisme. On en trouvera l'indication dans la Table générale des matières, t. III, p. 661-663). Jusqu'à ce moment les écrivains chrétiens n'avaient fait des emprunts qu'à Plotin et à quelques écrits de Porphyre ; au commencement du sixième siècle, un écrivain inconnu, peut-être un néoplatonicien converti au christianisme, ou, ce qui semble plus vraisemblable, un chrétien séduit par la philosophie alexandrine telle qu'elle s'enseignait alors à Athènes, habilla à la chrétienne le système de Proclus, le compléta par une application de ses conceptions hiérarchiques aux choses ecclésiastiques, et, attribuant ces divers opuscules à Denys l'Aréopagite (Actes XVII, 34), les lança dans le monde chrétien. Ces écrits soulevèrent au premier moment une vive opposition ; ils finirent par en triompher. Traduits en latin au neuvième siècle par Jean Scot Erigène, commentés pendant le moyen âge à l'égal des saintes Ecritures, ils ont été pendant longtemps le manuel des mystiques extatiques chrétiens (L. Montet, *Des livres du Pseudo-Denys*, Paris, 1848, in-8°). — Voyez la notice bibliographique donnée dans la dernière édition du *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, Paris, Hachette, 1875, page 32. MICHEL NICOLAS.

ALEXANDRIE (Ecole chrétienne d'). Le christianisme fut porté à Alexandrie dès le premier siècle par Marc l'évangéliste, le fidèle compagnon de saint Pierre, après le martyre de celui-ci pendant la persécution de Néron (Eusèbe, *H. E.*, II, 16). La religion nouvelle se développa rapidement dans la ville et dans toute la contrée environnante, et y forma l'une des Eglises les plus considérables de la chrétienté primitive; elle devint promptement l'un des foyers les plus actifs de la piété et de la science évangélique. Cette Eglise, la vraie métropole de l'Orient chrétien, depuis que Jérusalem n'était guère plus qu'un grand nom, dut son caractère particulier aux circonstances au milieu desquelles elle grandit. Les questions de gouvernement intérieur la préoccupèrent beaucoup moins que les Eglises occidentales, bien plus tournées vers la pratique et l'organisation, dont elles avaient le génie. Longtemps fidèle à l'antique constitution de l'Eglise, l'évêque ne fut à Alexandrie, jusqu'au premier tiers du troisième siècle, que le représentant, le délégué des anciens, *primus inter pares*, comme on en peut juger par ce texte non contesté de saint Jérôme : *Alexandriæ usque ad Heraclam presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collatum episcopum nominabant* (saint Jérôme, *Ep. ad Evang. Oper.*, t. IV, p. 802). La constitution de l'ancienne Eglise d'Alexandrie a été retrou-

vée avec des caractères certains d'authenticité dans les *Constitutions apostoliques* en langue copte, dont le manuscrit a été découvert par Tattam (voir Bunsen, *Analecta antenicæna*, vol. II, p. 451-477). Ce précieux document fait revivre sous nos yeux l'Eglise de Clément et d'Origène, avec le libéralisme large et élevé qui présida à son gouvernement jusqu'à l'épiscopat de Démétrius et l'exil d'Origène. Nous y trouvons aussi les renseignements les plus précieux sur l'institution la plus caractéristique de cette Eglise, l'école des catéchètes. On peut dire que c'est à Alexandrie que la théologie chrétienne a pris naissance, du moins son enseignement méthodique et approfondi. S'adressant à des hommes pour la plupart cultivés, héritiers de toute la science du paganisme, l'Eglise d'Alexandrie devait, pour les gagner à l'Evangile, établir la supériorité de celui-ci sur tout ce qui l'avait précédé, en cherchant aussi à dégager des superfétations parasites les pierres d'attente de l'édifice nouveau, soit dans la culture du passé, soit dans l'âme humaine elle-même, faite pour la vérité et la vie divine. Une telle tâche était considérable et demandait plus que le simple et vivant témoignage rendu à la foi chrétienne; ce témoignage ne cessait pas d'ailleurs d'être le moyen le plus efficace de gagner les simples et les ignorants, les souffrants et les méprisés, car ils n'étaient point négligés par cette grande Eglise, malgré sa vocation spéciale; Origène n'hésitait pas à se glorifier de ce qui était un sujet de scandale aux yeux de Celse, en reconnaissant hautement, malgré les railleries de son adversaire, que le christianisme s'est en effet préoccupé de tous les dédaignés de la philosophie païenne, de la femme, de l'esclave et même du brigand (*Origène contre Celse*, liv. III, c. 49). C'est donc sans aucun exclusivisme, et en répudiant les dédains de l'Académie ou du Portique pour les esprits non cultivés, que l'Eglise d'Alexandrie fonda un enseignement doctrinal plein de hardiesse et de profondeur. Elle y fut amenée par le simple accomplissement de sa mission, en suivant l'exemple de saint Paul, « de se faire tout à tous. » Pour répondre aux besoins des prosélytes qui sortaient du Serapeum, il fallait concilier l'idée chrétienne avec la haute culture antique, du moins dans ce que celle-ci avait de légitime, et combattre les erreurs qui la corrompaient. Ces erreurs ne venaient pas seulement du dehors, mais encore du dedans. Il fallait se défendre sans cesse contre l'hérésie, spécialement contre le gnosticisme, si plein de séduction, grâce au symbolisme ingénieux par lequel il recouvrait d'un voile chrétien le vieux fond de la métaphysique païenne. Il avait trouvé à Alexandrie le terrain le plus favorable à sa propagande; c'est là que Basilides et Valentin avaient développé leur gnose, tout ensemble poétique et subtile, dont les *Philosophoumena* nous ont rendu la trame et l'enchaînement par des textes complets et décisifs qui portent la lumière dans les informes et obscurs fragments conservés par Irénée et Epiphane (voir les *Philosophoumena*, édition Dunker et Schnedewin, Gœtt., 1859, liv. V, VI et VII). Telles sont les circonstances et les nécessités qui expliquent la fondation de l'école des catéchètes. Ce fut bientôt une institution véritable qui eut son nom (τὸ κατ' Ἀλεξάνδρειαν διδασκαλεῖον, Eusèbe, *H. E.*, V, 10; τὸ τῆς

κατηχήσεως διδασκαλεῖον, *Id.*, VI, 6; Comp. Sozom., *H. E.*, III, 15; Phot. *Codex*, 118, *Catechisandi magisterium;* Rufin, *H. E.*, II, 17). L'école des catéchètes était en relation directe avec l'Eglise elle-même, aussi fut-elle placée sous son gouvernement régulier; l'évêque fut chargé de désigner ses maîtres (Eusèbe, *H. E.*, VI, 3). Il ne pouvait en être autrement, car elle ne devait jamais se confondre avec un simple établissement scientifique; elle était destinée, avant tout, à préparer les prosélytes au baptême qui, à cette époque, était principalement administré aux adultes, le baptême des enfants, déjà en usage, étant l'exception et non la règle, ou du moins ne déterminant pas le caractère essentiel du sacrement. L'Eglise ne voulait ouvrir sa porte qu'à des adhérents capables non-seulement de l'honorer, mais encore de la gouverner, puisque tout son gouvernement reposait en définitive sur l'élection des fidèles. Elle demandait les plus sérieuses garanties à ses néophytes, et c'était au catéchuménat à les lui fournir. Aussi était-il réglé avec le plus grand soin dans l'Eglise d'Alexandrie, comme on en peut juger par le document copte publié par Tattam. Il devait durer trois ans (τρία ἔτη κατηχείσθω, *Const. Ecc. Egypt.*, II, 42). Le candidat au catéchuménat subissait un examen préliminaire sur sa conduite pour qu'on s'assurât de sa sincérité (*Const. Egypt.*, II, 40). Toute infraction aux bonnes mœurs, toute connivence avec l'idolâtrie suffisait pour l'écarter, même comme disciple, afin qu'il fût bien établi que quand il s'agit de la vérité chrétienne le savoir n'est rien sans la pureté du cœur, qui seul voit Dieu (Matth. V, 8). En ce qui concerne le mode d'enseignement, il n'avait aucune solennité oratoire. Il commença par être privé. Les catéchumènes se pressaient dans la demeure du catéchiste, souvent jusque dans les heures avancées de la nuit à cause de leur affluence (Eusèbe, *H. E.*, VI, 3). Plus tard il eut lieu en public, le matin avant la célébration du culte proprement dit (*Const. Egypt.*, II, 40), mais à ses grands jours il était plutôt un entretien qu'une exposition, afin de mieux s'approprier aux divers degrés de culture, à l'âge, au sexe de ses auditeurs. « Nous avons appris, dit Origène, comment il faut répondre à chacun. Il en est parmi nos auditeurs qu'il faut se contenter d'exhorter à croire, mais il en est d'autres que nous persuadons par des demandes et des réponses (δι' ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων). Sur chaque point nous varions nos arguments » (Orig., *Contre Celse*, VI, 10; Comp. Eusèbe, *H. E.*, VI, 8; Clém., *Strom.*, I, 1, 18). « Gardons-nous, disait Clément d'élargir nos phylactères par amour de la vaine gloire. Un seul disciple suffit au sage » (*Strom.*, I, 10, 48). La littérature grecque, surtout la philosophie, était mise à profit, sans scrupule, pour préparer les voies à l'Evangile (Clém., *Strom.*, I, 1, 16). L'enseignement, simple et populaire au début, devenait en se développant de plus en plus la vraie gnose chrétienne, sans jamais ressembler à la gnose hérétique, car il ne cessait pas d'être pénétré de séve morale; il était présenté comme inséparable de la sainteté, et son terme était la contemplation de Dieu (Clém. Alex., *Strom.*, II, 18, 77; V, 1, 3, 13). Rien ne ressemblait moins à l'ésotérisme philosophique que cette gnose; elle n'était qu'un degré plus avancé de connaissance auquel tous pouvaient parvenir, un

simple développement de la foi. Celle-ci posait le fondement, et la gnose se bornait à construire l'édifice. La foi était le commencement, la gnose l'achèvement (Clém., *Strom.*, VII, 10, 51). Il semble que cet enseignement supérieur fut surtout destiné à ceux qui n'étaient plus de simples catéchumènes et qui donnaient une quatrième année à leur instruction religieuse (Clém., *Strom.*, II, 18, 96). Ceux qui voulaient à leur tour devenir maîtres après avoir été disciples ne se contentaient pas de ces quelques années; ils s'attachaient pour un temps indéterminé au chef de l'école des catéchètes. C'est ainsi que Clément avait été formé par Panténus (Eusèbe, *H. E.*, VI, 11), Origène par Clément (Eusèbe, *H. E.*, VI, 19), et Héraclas et Denys par Origène. Rien ne préparait mieux les futurs directeurs de l'école que de collaborer à la tâche de leur maître, sous ses yeux. On se tromperait pourtant si l'on établissait une ligne de démarcation trop tranchée entre les deux enseignements. Les catéchumènes d'Alexandrie, pour la plupart, avaient besoin d'une exposition large et approfondie de la vérité chrétienne. On voit par la constitution apostolique copte, complétée par certains fragments des autres constitutions apostoliques, que le cours de trois années comprenait la théodicée, la christologie, la morale chrétienne avec des développements sur l'histoire de la révélation (*Const. Egypt.*, II, 46, 47; *Id.*, I, 13; *Const. apost.*, II, 57). La charge de catéchiste, bien que dépendant de l'évêque, n'était point réservée exclusivement à des membres du clergé; les laïques pouvaient en être revêtus, comme le prouvent l'exemple d'Origène et le texte suivant : Ἐκκλησιαστῆς ὤν, εἴτε λαϊκός (*Const. Egypt.*, II, 44). L'enseignement était rémunéré par les dons volontaires des fidèles, tout en étant souvent gratuit en fait par le généreux désintéressement de maîtres qui suivaient l'exemple du grand Alexandrin (Eusèbe, *H. E.*, VII, 3). Si la surintendance appartenait à un seul docteur, il est certain qu'il était assisté, car Clément a enseigné en même temps que Panténus (Eusèbe, *H. E.*, VI, 11). — C'est ce dernier qui fut le vrai fondateur de l'école des catéchètes, et non Athénagoras, comme Philippe de Sida l'a prétendu sans aucune espèce de fondement historique (voir le fragment de Philippe de Sida reproduit par Dodwell : *Dissertatio in Iren.*, Oxon., 1689, p. 488-497).

Tour à tour attaché aux doctrines stoïciennes et au platonisme modifié de son temps, Panténus était admirablement préparé à revêtir dans l'Eglise d'Alexandrie la tâche de catéchiste. Il suffit de rappeler que ses successeurs furent Clément et Origène pour donner l'idée du développement qu'avait pris l'école au commencement du troisième siècle. Ce n'est pas le moment de résumer la doctrine de ces grands maîtres. Nous nous bornerons à déterminer d'après l'ensemble de leurs écrits le caractère général de l'enseignement de l'école chrétienne d'Alexandrie, qui fut porté par eux à son plus haut degré de puissance et de spiritualité. Bien qu'il ne fût pas exempt de subtilité et qu'il reposât sur la science la plus vaste, comme on pouvait l'attendre d'hommes qui possédaient toute la culture de leur temps, il était plein de séve religieuse. On peut voir par l'*Exhortation aux gentils*, de Clément, à quel point tout cet enseignement était ramené à la personne vivante du Verbe,

qui n'avait rien de la froide abstraction du λόγος de Philon. Il cherchait son point d'appui dans la conscience et la volonté, faisant appel au divin qui est dans l'homme pour comprendre et saisir le divin qui le domine et dont il procède, selon cette belle parole de Clément : Τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ (*Strom.*, V, 1, 13). « Le semblable doit être perçu par le semblable. » L'histoire des religions et des philosophies était appelée en témoignage des aspirations meilleures du cœur humain, sans aucune concession aux erreurs mortelles qui les avaient altérées. Flambeaux pâlissants destinés à s'éteindre devant l'Orient céleste, les grandes philosophies avaient à leur manière préparé l'avénement de l'Evangile. La doctrine de Justin Martyr sur le Verbe *spermatique* avait reçu à Alexandrie ses plus riches compléments. La morale était empreinte de la plus haute spiritualité ; elle occupait une place d'honneur dans cet enseignement qui voulait faire des saints, et non simplement des docteurs. Au point de vue dogmatique, il se perdait souvent dans un idéalisme nuageux et tombait dans tous les dangers de l'exégèse allégorique favorisée par la théorie du triple sens. Il n'en demeure pas moins l'un des plus parfaits modèles de la grande apologétique morale que Pascal devait ressusciter bien des siècles plus tard. Cette apologie avait aussi pour elle le sceau du martyre. Plus d'une fois Origène accompagna jusqu'au cirque ceux qu'il avait instruits et qu'il brûlait de suivre au supplice (Eusèbe, *H. E.*, VI, 3). Après son départ d'Alexandrie, qui précéda sa double et injuste condamnation provoquée par l'évêque Démétrius, bien plus pour son libéralisme ecclésiastique que pour ses hardiesses dogmatiques, Origène eut pour successeur d'abord Héraclas, puis quand celui-ci eut été élevé à l'épiscopat, Denys d'Alexandrie, le grand et sage modérateur de l'Eglise de son temps. Après Denys, l'histoire de l'école chrétienne d'Alexandrie devient assez obscure. Eusèbe mentionne comme ses successeurs Achillas, dont nous ne connaissons que le nom (Eusèbe, *H. E.*, VII, 32), et Pierrius (Phot. *Codex*, 118). Philippe de Sida nomme après eux Théognostus et Sérapéon (*loc. cit.*). D'après Théodoret (*H. E.*, I, 1), Arius aurait quelque temps accepté la charge de catéchiste. Didyme l'aveugle l'aurait remplie un long espace de temps dans le cours du quatrième siècle (Sozom., *H. E.*, III, 15 ; Rufin, *H. E.*, II, 1). Rhodon fut le dernier catéchiste d'Alexandrie, car depuis le départ pour Sida de son disciple Philippe, qui lui avait quelque temps prêté son concours, cette grande école, déjà bien déchue, cessa de se survivre. Elle n'avait plus en face d'elle pour la stimuler un foyer de science philosophique ; la culture païenne, étouffée à son tour, ne provoquait plus par ses attaques des réponses vigoureuses et savantes, et l'hérésie tombait sous le coup des pénalités civiles. Les conciles généraux remplaçaient la libre discussion par les décrets appuyés par la force. Le catéchuménat des adultes devenait l'exception après avoir été la règle. Une orthodoxie sévère condamnait dans Origène le plus noble usage de la liberté de la pensée chrétienne et la meilleure gloire de l'école d'Alexandrie. Les discussions des nestoriens et des monophysites développaient le côté subtil de l'esprit alexandrin, en le détournant des voies larges et fécondes des grands caté-

chistes du troisième siècle. Les préoccupations de l'Eglise qui avait fondé la théologie chrétienne se partagèrent dès lors entre le dogmatisme sec de Cyrille et l'ascétisme des premiers moines. Elle ne devait plus échapper aux querelles interminables sur les deux natures jusqu'au jour où la conquête musulmane viendrait les interrompre, comme plus tard à Byzance, en refoulant dans l'intérieur du pays cette chrétienté copte dont les débris nous ont conservé plus d'un précieux document. A vrai dire, la grande époque de l'école chrétienne d'Alexandrie ne dépassa pas le milieu du troisième siècle, il ne lui avait pas fallu un siècle pour laisser après elle une trace ineffaçable dans le champ de la pensée religieuse. — Matter, *Essai historique sur l'école d'Alexandrie*, I, 273; Redepenning, *Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, Bonn, 1841; E. de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, vol. III et IV; Guericke, *De schola quæ Alexandriæ floruit catechetica*, Halle, 1824; Mœhler, *Patrologie*, vol. I. E. DE PRESSENSÉ.

ALFARABI. Voyez *Arabes* (Philosophie des).

ALFRED LE GRAND, petit-fils d'Egbert, qui le premier (en 800) avait réuni sous son autorité les royaumes de l'Octarchie anglo-saxonne, était né en 849. Lorsqu'il fut élevé sur le trône en 871, l'Angleterre se trouvait dans la situation la plus critique. Depuis trente-six ans déjà ses côtes étaient infestées par des hordes de pirates danois qui, remontant les fleuves, portaient la dévastation dans ses campagnes, pillaient les villes, les églises, les monastères, brûlaient ou massacraient tout ce qui leur résistait, menaçaient enfin de replonger le pays dans le chaos de barbarie païenne dont il venait à peine de sortir. Alfred, aux prises dès son avénement avec ces farouches ennemis, ne répondit pas d'abord aux espérances que sa valeur et ses talents avaient fait concevoir. Voyant son royaume épuisé par leurs continuels assauts, il essaya de pactiser avec eux; ce qui ne fit qu'accroître leur audace. Les Danois avançant toujours envahirent l'une après l'autre les principales provinces. Alfred lui-même, attaqué dans le Wessex, faillit tomber entre leurs mains. Fugitif, abandonné des siens, il passa six mois dans la cabane d'un pauvre berger habitant un district marécageux sur les frontières du pays de Cornouailles. L'adversité retrempa son caractère. Rejoint par quelques amis, il combina avec eux un nouveau plan d'attaque. Sous le costume d'un barde, il pénétra dans le camp des Danois; après avoir reconnu leurs forces, étudié leurs dispositions, il fait avertir les Saxons de se tenir prêts pour une action décisive. A l'appel du roi qu'ils croyaient perdu pour eux, ils accourent pleins d'enthousiasme; au signal convenu ils fondent avec impétuosité sur les Danois, les mettent en déroute, les poursuivent jusque dans leur camp, où ils les tiennent bloqués, et les forcent à demander la paix. Alfred, tout victorieux qu'il était, ne pouvait espérer de chasser ni de détruire un ennemi qui occupait le pays depuis tant d'années. Mais si, après lui avoir fait sentir la puissance de ses armes, il pouvait le décider à renoncer à ses mœurs barbares, à se vouer à l'agriculture et à embrasser la religion du vainqueur, le but serait atteint, l'Angleterre serait paci-

fiée. Les Danois se soumirent à ces conditions. Pendant leurs longues migrations, éloignés de leurs prêtres, ils avaient eu le temps d'oublier leurs idoles, et ne demandaient qu'à échanger une vie de périls et de hasards contre une existence plus paisible. Ils suivirent sans hésiter leurs chefs au baptême; Alfred leur servit de parrain et leur assigna pour résidence la province de Northumbrie. Après cet acte de politique tout à la fois généreuse et habile, il put consacrer au bien de son peuple les quinze années de paix qui suivirent sa victoire. En même temps qu'il fortifiait l'entrée des rivières navigables, et créait une marine qui lui permit (de 893 à 896) de repousser de nouvelles attaques des pirates du Nord, il assura l'ordre intérieur en réorganisant les tribunaux et leur donna pour règle un code de lois encore apprécié de nos jours. Enfin, il mit sa noble ambition à ramener l'Angleterre au degré de lumière et de civilisation d'où les invasions l'avaient fait déchoir, à l'élever même sous ce rapport à un degré qu'elle n'avait pas encore atteint. Les impressions qu'il avait reçues à Rome dans deux pèlerinages où son père l'avait conduit dans son enfance, plus tard à la cour de France, où subsistaient encore les traditions du règne de Charlemagne, l'éducation qu'il avait reçue par les soins de la reine Judith sa belle-mère, Alfred mit tout cela à profit pour le développement intellectuel et religieux de son peuple. Il releva les églises et les monastères, rétablit les écoles qui y étaient attachées, appela auprès de lui les hommes distingués par leur savoir, apprit d'eux le latin à l'âge de quarante ans, et traduisit lui-même, pour en répandre la lecture chez ses sujets, plusieurs livres de la Bible, les *Méditations* de saint Augustin, les *Consolations de la philosophie*, par Boèce, l'*Abrégé historique* d'Orose, l'*Histoire ecclésiastique* de Bède, enfin le *Pastoral* de Grégoire le Grand, dont il offrit un exemplaire à chacun de ses évêques. Tant de travaux, après les luttes incessantes du commencement et de la fin de son règne, achevèrent d'épuiser le faible tempérament d'Alfred. Il mourut en 900 ou 901, décoré par son peuple du titre de Grand qui ne lui a jamais été contesté. Il fut pour l'Angleterre un autre Charlemagne, qui, sur un théâtre moins vaste et moins brillant, avec des vues moins étendues, fit admirer des mœurs plus pures, des sentiments plus humains, une âme plus élevée, des vertus guerrières enfin, qui ne furent jamais souillées par d'injustes conquêtes. E. Chastel.

ALFRIC, savant bénédictin, sorti du couvent d'Abingdon, chanoine de Winchester et archevêque de Cantorbéry (994), est le prélat le plus marquant de l'Eglise anglo-saxonne depuis Augustin. Il consacra sa vie à relever le culte, à instruire et à moraliser le clergé placé sous ses ordres. Nous avons de lui un *Glossarium*, imprimé à Oxford en 1659, une grammaire, une anthologie connue sous le nom de *Colloquia*, un *Homiliarium*, une liturgie, une traduction et des commentaires sur les livres historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, et un recueil de canons, publié en 1737 à Londres sous le titre de *Concilia Magnæ Britanniæ et Hiberniæ* (voy. Edw. Rowei Moresi *de Aelfrico archiepiscopo Commentarium*, ed. Thorkelin. 1789, in-4°).

AL-GAZEL. Voyez *Arabes* (Philosophie des).

ALGER ou plutôt **AUGER DE LIÉGE** [*Algerus Leodiensis*], théologien et canoniste, fut diacre et écolâtre dans sa patrie, et se retira en 1121 à Cluny où il mourut vers 1132, regretté de Pierre le Vénérable (*Bibl. Cluniac.*, p. 793 ss. ; cf. 1175, 1274). On a de lui un recueil de droit canon intitulé *De la Miséricorde et de la Justice* (Martène, V, 1019), qui paraît une des sources de Gratien, et un traité du *Sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ*, publié par Erasme en 1530 (*Bibl. Patr. Lugd.*, XXI, 251), dans lequel il établit que la communion sous les deux espèces est l'essence du sacrement et où il semble suivre Guitmond. On a publié de lui un *Traité du libre arbitre* et un opuscule sur le *Sacrifice de la messe*. M. Hüffer (*Beitræge*, etc. Münster, 1862, in-8°) lui attribue, d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale (lat. 3881), un *Liber sententiarum*, recueil important de doctrine et de discipline. Nicolas de Liége a écrit la Vie d'Auger (Martène, *l. l.*). Voyez Richter, *Beitræge*, L., 1834 ; *Hist. Litt. de la Fr.*, XI, 158 (2e éd.) ; Migne, 180.

ALGÉRIE. (Statistique ecclésiastique). Le recensement de 1872 attribue aux possessions françaises du nord de l'Afrique une population de 2,416,225 âmes. Sur ce nombre, 2,125,052 professent la religion musulmane ; il y a 39,812 israélites, 233,733 catholiques, 6,006 protestants et 10 à 12,000 individus dont le culte n'a pu être constaté. Il convient d'examiner à part chacune de ces confessions et de voir quelle en est, en Algérie, l'organisation. Nous commençons par la religion de la majorité. — I. *Musulmans.* Par la capitulation d'Alger, le 4 juillet 1830, le gouvernement français garantissait aux indigènes le libre exercice de leur culte. Cet engagement a été plus que tenu ; l'islamisme a été reconnu en Algérie, au même titre que les divers cultes reconnus en France. L'administration lui accorde même une sorte de protection et interdit aux ministres des cultes chrétiens toute propagande et tout prosélytisme. Après la grande famine de 1868, l'inépuisable charité de Mgr Lavigerie, archevêque d'Alger, avait recueilli un grand nombre d'orphelins musulmans. Lorsque leur âge permit de les instruire des choses religieuses, ce fut dans la religion catholique qu'on les éleva. La susceptibilité de quelques indigènes s'en trouva froissée et le maréchal de Mac-Mahon, alors gouverneur général, crut devoir écrire à Mgr d'Alger pour le rappeler à l'observation catégorique de la capitulation de 1830, ou plutôt de l'interprétation qu'en donne l'administration. Toutefois cette faveur officielle ne porte pas bonheur aux mahométans algériens. Leur population diminue constamment depuis la conquête, et ils semblent condamnés à dépérir, si une force nouvelle ne vient leur rendre une vie nouvelle, et quelle autre force que l'Evangile serait capable d'accomplir ce miracle. Mais il serait temps, car la décadence est rapide : 2,700,000 en 1861 ; 2,400,000 en 1866 ; 2,125,000 en 1872. La dernière période a été éprouvée par le choléra, la famine et l'insurrection, de sorte que là on s'explique la diminution. Mais la première période (1861-1866) a été normale de tous points et aucune cause extérieure ne peut rendre compte de ce recul. Dans l'état actuel, les 2,125,052 mahométans se répartissent ainsi entre les provinces : Alger, 757,908 ; Oran, 411,874 ;

Constantine, 955,270. Les autorités religieuses varient de province à province. Les musulmans de la province d'Alger ont à leur tête un *muphti maléki* assisté de deux *muphtis hanéfis* et de six *muphtis;* à Oran, un *muphti de* 1re classe a pour aides trois *muphtis* de 2e classe. A Constantine enfin, les autorités sont un *muphti maléki*, un *muphti hanéfi* et vingt et un *imams*. — II. *Israélites*. Les juifs se répartissent ainsi que suit entre les trois provinces : Alger, 12,037 ; Oran, 18,393 ; Constantine, 9,382 ; total, 39,812. L'ordonnance royale du 9 novembre 1845 avait institué un consistoire algérien siégeant à Alger et deux consistoires provinciaux à Oran et à Constantine. L'autorité du consistoire algérien s'étendait sur toute la colonie ; celle des consistoires provinciaux s'exerçait respectivement dans la circonscription de leurs provinces. Un décret du 16 septembre 1867 a supprimé le consistoire central algérien et créé un consistoire provincial au chef-lieu de chacune des trois provinces. Chaque consistoire est composé du grand-rabbin de la circonscription et de six membres laïques élus, lesquels choisissent l'un d'entre eux pour président. Chaque consistoire a en outre un représentant auprès du consistoire central qui siége à Paris. Il nomme un délégué à chacune des synagogues de sa circonscription. — III. *Catholiques*. Répartition par provinces : Alger, 94,558 ; Oran, 79,296 ; Constantine, 59,879. Le 9 août 1838, Alger fut érigé en évêché. L'accroissement considérable de la population chrétienne engagea le gouvernement français et le saint-siége à élever le siége d'Alger à la dignité de métropole avec deux évêchés suffragants à Oran et à Constantine. L'archevêché d'Alger comprend le chapitre de Saint-Philippe d'Alger avec 8 chanoines titulaires, le grand séminaire diocésain de Kouba, tenu par les lazaristes, le petit séminaire de Kouba, le collége Saint-François-Xavier, dirigé par les jésuites, le petit séminaire indigène de Saint-Laurent d'Olt, le grand séminaire de la mission du Sahara et du Soudan à la Maison-Carrée, 7 succursales de 1re classe, 74 succursales de 2e classe, 26 vicariats rétribués par l'Etat et 20 prêtres auxiliaires. Le diocèse d'Oran comprend le chapitre de Saint-Louis d'Oran avec 3 chanoines titulaires, 5 succursales de 1re classe, 62 succursales de 2e classe, 13 vicariats rétribués par l'Etat et 12 prêtres auxiliaires. Le diocèse de Constantine comprend le chapitre de Notre-Dame des Sept-Douleurs de Constantine avec 4 chanoines titulaires, un séminaire diocésain et un petit séminaire à Sainte-Hélène, 5 succursales de 1re classe, 53 succursales de 2e classe, 17 vicariats rétribués par l'Etat et 15 prêtres auxiliaires. — IV. *Protestants*. La conquête française amena naturellement un certain nombre de protestants en Algérie ; il fallut pourvoir à leurs besoins religieux. En 1839, un pasteur fut nommé à Oran ; cette création fut suivie par d'autres et il devint nécessaire de les grouper et de les organiser. Aux termes d'un décret du 14 septembre 1859, les Eglises protestantes de la colonie furent administrées par des conseils presbytéraux sous l'autorité supérieure d'un consistoire siégeant à Alger. Cet état de choses a été changé par un second décret, en date du 12 janvier 1867, dont voici les principales dispositions : Il est institué un consistoire provincial au chef-lieu de

chacune des trois provinces algériennes ; les laïques élus, en nombre double de celui des pasteurs, sont choisis par partie égale dans l'Eglise réformée et dans celle de la confession d'Augsbourg. La présidence du consistoire est annuelle et élective ; elle appartient tour à tour aux pasteurs réformés et luthériens. Les conditions d'éligibilité, la durée des fonctions et les attributions sont du reste les mêmes que pour les consistoires français, sauf que les membres appartenant à l'une des confessions ne participent pas aux actes qui intéressent exclusivement l'autre confession, tels que nominations de pasteurs, élections de délégués à des synodes, de professeurs de théologie, etc. : pour le reste, l'union administrative est complète ; ajoutons toutefois que les provinces luthériennes relèvent de l'inspection ecclésiastique de Paris. Les pasteurs sont au nombre de 18 : 9 pour l'Eglise de la confession d'Augsbourg, et 9 pour l'Eglise réformée. Le recensement de 1872 donne pour les protestants le chiffre de 6,006 ; nous croyons qu'il était déjà alors au-dessous de la vérité, et l'émigration alsacienne a dû l'augmenter depuis dans une proportion assez considérable. Parmi les établissements religieux protestants en Algérie, nous citerons l'orphelinat de Dely-Ibrahim, le poste d'évangélisation de Miserghin, un poste d'évangéliste espagnol, et un missionnaire parmi les israélites. — *Budget des cultes.* Nous n'avons pas d'éléments pour déterminer dans le budget des cultes la part qui revient à l'Algérie ; nous pensons qu'elle doit être de 800,000 à 1,000,000 de fr. Dans le budget des communes pour 1872, nous trouvons sous la rubrique : Dépense des cultes, 176,837 fr. aux dépenses ordinaires et 1,256 fr. aux dépenses extraordinaires. Rien ne nous permet de faire dans ces chiffres la part qui revient à chaque culte. — *Bibliographie.* Statistique générale de l'Algérie. Années 1867 à 1872. Imprimerie nationale, 1874. La *France ecclésiastique* pour 1876, etc. E. VAUCHER.

ALLATIUS ou **ALLACCI** (Léon), savant grec, né à Chio en 1586, mourut en 1699 à Rome, où il était bibliothécaire du Vatican. Il publia un grand nombre de textes classiques, et fut l'auteur de divers écrits de théologie, dans lesquels il s'applique, non sans parti pris, à démontrer l'accord inaltérable de l'Eglise grecque avec celle de Rome, à laquelle il s'était rallié. Nous mentionnerons : *De eccl. occid. et orient. perpetua consensione*, Col., 1648, in-4° ; *Græcia orthodoxa* (recueil d'auteurs grecs favorables à l'Eglise romaine), Rome, 1652-59, 2 vol. in-4° ; *De utriusq. eccl. de purgatorio consensione*, Rome, 1655, in-8 ; *De process. Spiritus S.*, Rome, 1658, in-12 (en grec) ; *Vindiciæ synodi Ephes. de process. Sp. S.*, Rome, 1661, in-8.

ALLÉGORIE. On nomme ainsi en rhétorique un trope ou une figure de style, par laquelle on dit une chose et l'on en fait penser une autre, en sorte que le discours du commencement à la fin et dans toutes ses parties a un double sens. L'allégorie est très-voisine de la parabole. Mais elle s'en distingue en ce qu'une analogie générale suffit pour constituer celle-ci, chaque trait du récit n'ayant pas besoin d'avoir un sens particulier ou une application spéciale : ce qui doit être le cas d'une allégorie bien faite. Il résulte de là que

la parabole plus simple, plus naturelle, est plus ancienne; que l'allégorie, œuvre plus artificielle et plus délicate, suppose plus de réflexion ou un état philosophique plus avancé. L'histoire de la brebis du pauvre que Nathan raconte à David coupable est une belle parabole; le psaume LXXX contient une parfaite allégorie. La différence signalée ici est si juste que la parabole, à son tour, peut être interprétée comme une allégorie. L'histoire du bon Samaritain ne devait d'abord mettre en lumière qu'une idée morale : « Celui-là est notre prochain qui a besoin de nous. » Au moyen âge, elle devint l'histoire mystique de la destinée humaine. Le pauvre blessé, c'est l'homme; les voleurs sont les esprits du mal. La route de Jérusalem à Jéricho représente celle de la vie. Le lévite et le sacrificateur sont la loi et les prophètes; le bon Samaritain, c'est Jésus; l'auberge, c'est l'Eglise, etc. — L'allégorie, comme la parabole, fut un mode d'enseignement cher aux Orientaux. Elle se rencontre dans la prédication des prophètes à côté d'actes symboliques qui ne sont que des allégories en action, dans les apocalypses où ce style à double entente a sa place toute naturelle. Dans le Nouveau Testament elle est plus rare. Jésus ne l'a pas employée. L'auteur du quatrième évangile, par un effet de sa méditation intense, semble bien par moments élever la parabole jusqu'à l'allégorie et le miracle jusqu'au symbole (Jean X, XV). Mais la parabole primitive se laisse encore reconnaître. L'allégorie n'apparaît guère dans le Nouveau Testament que comme moyen d'interpréter l'Ancien (Gal. IV, 24 ss.; Rom. VII, 1-3; 1 Cor. V, 7; Hébr. III, 6; IX, 8, etc.). Ce procédé d'interprétation a joué un rôle capital dans l'histoire des doctrines religieuses. Les Orientaux ne l'ont point inventé; l'interprétation allégorique est un fruit de la subtilité de l'esprit grec. Déjà du temps de Socrate et de Platon, les philosophes, scandalisés de la conduite des dieux et des déesses de l'Olympe, expliquaient allégoriquement les poëmes d'Hésiode et d'Homère. Les stoïciens d'abord, les néoplatoniciens et les gnostiques plus tard se distinguèrent par leur habileté à trouver dans les mythes anciens les vérités cachées de la philosophie de la nature. Quand les Juifs d'Egypte entrèrent en contact avec la sagesse grecque, leur premier souci fut de concilier cette philosophie avec leurs révélations mosaïques. Ils prétendirent que les Grecs avaient jadis connu le Pentateuque et en avaient tiré leurs doctrines. Aristobule d'abord (160 av. J.-C.), Philon ensuite (40 av. J.-C.), les retrouvaient toutes dans l'Ancien Testament par l'interprétation allégorique. Les quatre fleuves du Paradis devenaient les quatre vertus cardinales de Platon; Abraham parmi les Chaldéens, c'était l'âme enfermée dans le monde des sens. La vraie patrie de Jacob était la parole de Dieu à laquelle l'homme doit toujours revenir; Esaü représentait l'appétit grossier de la chair, etc. Toute l'histoire d'Israël devenait ainsi une allégorie métaphysique ou morale. De l'Egypte ces habitudes d'interprétation passèrent de très-bonne heure en Palestine, chez les esséniens, qui auraient bien pu y arriver tout seuls par leur tendance mystique, et chez les rabbins qui ne se privent pas non plus de ces commodes ressources. Il ne faut pas douter que Paul n'y fût devenu très-habile à l'école de Gamaliel. De là viennent

le traces que nous en trouvons encore dans ses épîtres. Il devait en faire un bien plus grand usage dans sa prédication. Les Pères de l'Eglise trouvaient l'Evangile dans l'Ancien Testament de la même manière que Philon y trouvait le platonisme. A cet égard l'école chrétienne d'Alexandrie est la fille directe de l'école juive qui l'avait précédée. La méthode allégorique reste attachée au nom d'Origène, parce que ce grand esprit a essayé de la fixer et de la définir en en donnant les principes et les règles. A ses yeux l'Ecriture était un organisme semblable à l'organisme humain. Comme dans l'homme nous découvrons trois principes : le corps matériel, l'âme vitale, l'esprit divin ; de même l'Ecriture a trois sens liés ensemble mais distincts et correspondant à ces trois degrés : le sens littéral, le sens moral ou psychique, et le sens métaphysique ou divin. Ce dernier ne peut être atteint et dégagé que par l'interprétation allégorique (voy. l'art. *Herméneutique*). Cette méthode tout à fait arbitraire a disparu de l'exégèse scientifique. On ne la rencontre plus guère que dans les homélies des prédicateurs. A. Sabatier.

ALLEGRI (Grégoire), compositeur de musique sacrée de la famille du Corrége (Antonio Allegri). Né à Rome vers 1560, élève de Jean-Marie Nanini, il fut d'abord attaché comme chantre compositeur à la cathédrale de Fermo. En 1629, le pape Urbain VIII le nomma chapelain-chantre de la chapelle pontificale, dont il resta membre jusqu'à sa mort, en 1652. Il était, selon André Adami, d'un caractère excellent et d'une charité exemplaire, visitant chaque jour les prisonniers pour leur distribuer tout ce qu'il avait. Allegri est l'auteur d'une foule de concerts et de motets à deux, trois et quatre voix, mais il doit principalement sa réputation au *Miserere* à deux chœurs (l'un à quatre voix, l'autre à cinq) qu'il composa sur la demande du pape et qui se chante encore aujourd'hui à la chapelle Sixtine pendant la semaine sainte. Ce morceau d'une grande simplicité est à peu près incompréhensible à la lecture. Il ne produit son effet que s'il est chanté selon la tradition du maître, et ce n'est guère qu'à Rome qu'on en possède le secret. Alors il émeut puissamment par la profondeur de sa mélancolie et sa tristesse religieuse d'une suavité particulière. La réputation de ce chant célèbre le fit considérer en quelque sorte comme sacré. Il était défendu sous peine d'excommunication d'en prendre ou d'en donner copie. Cependant Mozart l'écrivit de mémoire après l'avoir entendu deux fois. Plus tard, le docteur Burney se le procura et le publia à Londres en 1771. Le *Miserere* d'Allegri est resté le morceau classique du genre. Il est le seul avec celui de Thomas Bai et de l'abbé Baini que l'on exécute pendant les trois matinées dites des ténèbres à la chapelle Sixtine. Si Allegri n'atteint pas au sublime de Palestrina, il se distingue par un art accompli dans l'ordonnance des voix et un rhythme heureux qui fait ressortir les paroles. Il a su introduire dans la musique religieuse quelque chose de la morbidesse, de la grâce et de l'émotion, que son parent plus illustre le Corrége a su mettre dans la peinture à fresque. E. Schuré.

ALLÉLUIA [hallelou-iah, ἀλληλουΐα], deux mots hébreux qui signifient : *Louez le Seigneur*. Cette formule liturgique se trouve un grand

nombre de fois dans les psaumes. D'après le rituel fixé par le Talmud, on chantait dix-huit fois par an, dans le culte public et en particulier pendant le repas pascal, le grand *hallel*, c'est-à-dire une composition musicale qui comprend les psaumes CXIII à CXVIII, commençant ou finissant tous par le mot alléluia, et qui déjà dans la version alexandrine porte l'inscription : ἀλληλουΐα ; on entonnait plus fréquemment encore le petit *hallel* (Ps. CXV, 1-12; CXVI, 1-11). — Dans la liturgie de l'Eglise catholique, on donne le nom d'alléluia à un ou plusieurs versets des psaumes chantés pendant l'office de la messe entre l'épître et l'évangile, c'est-à-dire au *graduel* (voy. cet article). Le mot alléluia qui les termine marque le degré culminant de l'adoration : les dernières syllabes résonnent en longues modulations, comme une jubilation qui ne peut finir. L'Eglise grecque mêla l'alléluia à toutes ses cérémonies ; il fut introduit dans l'Eglise latine par saint Jérôme ; mais, encore du temps de saint Augustin (*Ep.*, 119), il ne figurait que dans la liturgie du jour de Pâques. C'est Grégoire Ier qui ordonna qu'on le chanterait toute l'année, et cette coutume s'est conservée jusqu'à ce jour. Le chant de l'alléluia n'est supprimé que dans l'office et dans la messe des morts, ainsi que pendant le carême ; par contre, la liturgie de la messe du samedi après Pâques jusqu'au dimanche de la Pentecôte renferme jusqu'à quatre alléluias consécutifs. Sidoine Apollinaire rapporte que les rameurs entonnaient à haute voix l'alléluia pour s'exciter à la manœuvre.

ALLEMAGNE. (Statistique ecclésiastique). I. Les plus importants des Etats de l'Allemagne auront leurs articles spéciaux dans le cours de l'ouvrage. Pour eux, nous nous bornerons ici à des chiffres et à un renvoi. Pour les Etats moins considérables, nous entrerons dans quelques détails de plus, et nous terminerons par quelques indications générales. — 1. Royaume de *Prusse* et duché de *Lauenbourg* (v. l'art. *Prusse*), 24,691,058 habitants (1871) : 16,041,215 protestants ; 3,268,309 catholiques romains ; 1,565 catholiques grecs ; 52,338 membres de sectes chrétiennes ; 325,565 israélites ; 85 ressortissants d'autres cultes ; 4,410 individus dont le culte n'a pu être constaté. — 2. Royaume de *Bavière* (v. *Bavière*), 4,813,450 habitants (1871) : 1,342,592 protestants ; 3,464,314 catholiques romains ; 246 catholiques grecs ; 5,207 membres de sectes chrétiennes ; 50,662 israélites ; 15 ressortissants d'autres cultes ; 364 individus dont le culte n'a pu être constaté. — 3. Royaume de *Saxe* (v. *Saxe*), 2,551,244 habitants (1871) : 2,493,556 protestants ; 53,642 catholiques romains ; 554 catholiques grecs ; 4,339 membres de sectes chrétiennes ; 3,357 israélites ; 19 ressortissants d'autres cultes ; 777 individus dont le culte n'a pu être constaté. — 4. Royaume de *Wurtemberg* (v. *Wurtemberg*), 1,818,539 habitants (1871) : 1,248,860 protestants ; 573,542 catholiques romains ; 3,857 membres de sectes chrétiennes ; 25,373 israélites ; 3 ressortissants d'autres cultes ; 166 individus dont le culte n'a pu être constaté. — 5. Grand-duché de *Bade* (v. *Bade*), 1,461,562 habitants (1871) : 491,008 protestants ; 942,560 catholiques romains ; 182 catholiques grecs ; 2,083 ressortissants de sectes chrétiennes ; 15,703 israélites ; 2 ressortissants d'autres cultes ; 24 individus

dont le culte n'a pu être constaté. — 6. Grand-duché de *Hesse*, 852,894 habitants : 585,399 protestants ; 238,080 catholiques romains ; 18 catholiques grecs ; 3,855 membres de sectes chrétiennes ; 25,373 israélites ; 3 ressortissants d'autres cultes ; 166 individus dont le culte n'a pu être constaté. Les protestants hessois étaient pour la plupart (410,000) luthériens ; les 175,000 autres réformés. Les deux confessions ont été unies en 1822 dans la province de la Hesse-Rhénane, peu après dans les deux autres. L'union y a produit ses effets ordinaires et jamais l'Eglise ne s'est relevée du rationalisme où elle croupit depuis longtemps. L'acte d'union reconnaissait comme base de l'Eglise la sainte Ecriture et les confessions de foi des deux Eglises sur les points où elles étaient d'accord, laissant pleine liberté pour les doctrines où il y avait désaccord et nommément pour la sainte Cène. Après plusieurs essais malheureux de constitution, on s'est arrêté vers 1835 à l'organisation suivante : l'autorité suprême de l'Eglise est le ministère de l'intérieur et de la justice. Le consistoire central de Darmstadt est placé sous les ordres du ministre. Il se compose d'un président laïque, de 5 conseillers (3 ecclésiastiques et 2 laïques) et d'un nombre indéterminé d'assesseurs et de membres extraordinaires. Depuis quelques années, un synode élu est placé à côté du consistoire. Le pays est partagé en trois diocèses avec autant de surintendants, l'un d'eux avec le titre de prélat fait partie de la chambre haute du grand-duché. Au-dessous des surintendants sont 30 doyens nommés pour cinq ans par le consistoire. Les uns et les autres font dans les paroisses des visitations périodiques. Dans chaque paroisse le pasteur est assisté d'un conseil où siégent avec lui le bourgmestre, deux membres élus et un nombre variable d'assesseurs. La faculté de théologie de Giessen et le séminaire de prédicateurs de Friedberg préparent les pasteurs à leurs fonctions. Les catholiques romains dépendent du siége de Mayence. Il comprend en Hesse 16 doyennés et 152 paroisses avec environ 250 prêtres. Chaque Eglise a son conseil d'Eglise organisé de la même façon que dans l'Eglise protestante. Les vieux-catholiques ont réussi à se constituer dans quelques villes. Parmi les sectes chrétiennes, la plus importante est celle des mennonites qui compte un millier d'adhérents. Les juifs, assez nombreux, ont à Mayence et à Worms d'importantes synagogues. — 7. Le grand-duché de *Mecklembourg-Schwérin* peuplé de 557,734 habitants (1871), contient 553,492 protestants, 1,336 catholiques romains, 2 catholiques grecs, 96 adhérents de sectes chrétiennes, 2,945 israélites, 1 membre d'une autre religion et 25 individus dont le culte n'a pu être constaté. L'immense majorité de la population est luthérienne. Le grand-duc est le chef suprême de l'Eglise et a sous lui un consistoire, qui exerce en son nom l'autorité ecclésiastique ; 5 surintendances, 38 *prépositures* forment les autorités intermédiaires ; leurs attributions sont presque entièrement réduites à l'examen des questions administratives ; 296 paroisses avec 327 pasteurs et 470 Eglises forment le ressort du consistoire. La ville de Rostock et ses environs forment un petit consistoire particulier. Les deux Eglises de la cour à Schwérin et Ludwigslust sont sous la direction immédiate du souve-

rain. La faculté de théologie de Rostock prépare les pasteurs à leur ministère. — 8. Le grand-duché de *Saxe-Weimar* avec 286,183 habitants (1871) renferme 275,492 protestants, 9,404 catholiques romains, 53 catholiques grecs, 108 membres de sectes chrétiennes, 1,120 israélites et 6 ressortissants d'autres cultes. Les luthériens, au nombre de 265,000, dépendent d'un conseil central ecclésiastique présidé par le ministre de la maison grand-ducale; 2 surintendants généraux à Weimar et à Eisenach et 293 pasteurs pourvoient aux besoins religieux du pays. Depuis bien longtemps le rationalisme y règne en maître souverain. Les réformés, au nombre de 10,000, ont quelques pasteurs. Les catholiques, avec 10 prêtres, dépendent de l'évêché de Paderborn (Westphalie). L'université d'Iéna a une faculté de théologie protestante. — 9. Le grand-duché de *Mecklembourg-Strélitz* est peuplé de 96,982 habitants, dont 96,329 protestants, 167 catholiques romains, 1 membre d'une secte chrétienne et 485 israélites. Les habitants luthériens ressortissent au consistoire de Neu-Strélitz, composé d'un directeur laïque, d'un conseiller ecclésiastique qui est en même temps surintendant et d'un assesseur ecclésiastique. Un synode consultatif y a été joint en 1839. Sept districts ont à leur tête autant de pasteurs *préposés*. Environ 60 paroisses desservent le pays. La principauté de Ratzebourg a sa commission consistoriale particulière avec 8 pasteurs sous sa direction. — 10. Le grand-duché d'*Oldenbourg* avait, en 1871, 314,591 habitants, dont 240,962 protestants, 71,027 catholiques romains, 941 membres de sectes chrétiennes, 1,475 israélites, 1 ressortissant d'autres cultes et 53 individus dont le culte n'a pu être constaté. Les protestants sont en grande majorité luthériens; à leur tête est un consistoire et un surintendant général; chaque district a son surintendant. Les réformés, au nombre de 2,300, ont leur surintendant particulier. Les catholiques ont un doyen général, vicaire de l'évêque de Münster; ceux de la petite principauté de Bickerfeld dépendent de l'évêché de Trèves. — 11. Le duché de *Brunswick* avec 312,170 habitants (1871) comptait 302,989 protestants, 7,030 catholiques, 574 membres de sectes chrétiennes et 1,171 israélites. Les protestants sont presque tous luthériens. Le duc est chef de l'Eglise; l'administration est dirigée sous ses ordres par le consistoire de Wolfenbüttel, au-dessus duquel se trouvent 6 surintendants généraux, 30 surintendants et 253 pasteurs. L'Eglise de Brunswick a conservé plus peut-être qu'aucune autre les anciennes fêtes et les anciennes coutumes. Mais là aussi le rationalisme a passé et fait des ravages, moins profonds peut-être qu'ailleurs, mais sensibles néanmoins. Le séminaire de Wolfenbüttel forme au ministère les candidats sortant de Gœttingue. Les réformés, peu nombreux, ont une Eglise à Brunswick. Il y a une centaine de mennonites dispersés dans le duché. Les catholiques ont trois paroisses : à Brunswick, Wolfenbüttel et Helmstædt. L'évêque de Hildesheim (Hanovre) en est le diocésain. — 12. Le duché de *Saxe-Meiningen*, 187,957 habitants (1871), dont 181,964 protestants, 1,566 catholiques romains, 1 catholique grec, 175 membres de sectes chrétiennes, 1,625 israélites, 18 ressortissants d'autres cultes et 2,610 individus dont on a négligé de constater le culte. L'Eglise luthérienne, qui

comprend la presque totalité de la population, a le duc pour chef légal. Un consistoire exerce sous lui l'autorité en matière ecclésiastique. Le rationalisme est entièrement le maître. Les réformés, au nombre de 350, ne sont pas groupés en paroisses. — 13. Le duché de *Saxe-Altenbourg*, 142,122 habitants (1871), dont 141,901 protestants, 193 catholiques romains, 2 catholiques grecs, 16 membres de sectes chrétiennes et 10 israélites. C'est l'Etat de l'Allemagne où les protestants sont proportionnellement le plus nombreux, tous luthériens de confession, mais malheureusement fort rationalistes. Un consistoire et un surintendant général dirigent sous l'autorité du duc les 130 pasteurs du pays. Les quelques catholiques du pays dépendent, comme ceux des autres duchés de Saxe, de l'évêché de Wurzbourg. — 14. Le duché de *Saxe-Cobourg-Gotha*, 74,339 habitants (1871), dont 172,786 protestants, 1,263 catholiques romains, 76 membres de sectes chrétiennes, 210 israélites, 1 ressortissant d'autres cultes et 3 individus dont le culte n'a pu être constaté. Les luthériens, rationalistes pour la plupart, ont un consistoire et un synode. Les réformés sont au nombre d'environ 3,000. — 15. Le duché d'*Anhalt*, 203,437 habitants (1871), dont 198,107 protestants, 3,378 catholiques romains, 56 membres de sectes chrétiennes, 1,896 israélites. L'union y a été introduite de 1820 à 1827. Depuis 1863, où les trois duchés ont été réunis en un, il n'y a plus qu'un seul consistoire, avec 144 pasteurs et 4 surintendants. L'Eglise catholique a 2 prêtres à Dessau et 1 à Cœthen, dépendant de l'évêque de Bautzen. — 16. La principauté de *Schwarzbourg-Rudolstadt*, 75,523 habitants (1871), dont 75,294 protestants, 104 catholiques romains, 2 catholiques grecs, 4 membres de sectes chrétiennes et 119 israélites,— et 17. la principauté de *Schwarzbourg-Sondershausen*, 67,191 habitants (1871) dont 66,824 protestants, 176 catholiques romains, 5 membres de sectes chrétiennes et 186 juifs, ont une constitution consistoriale et sont peuplées de luthériens. La vie religieuse est beaucoup plus avancée dans la seconde que dans la première. — 18. La principauté de *Waldeck*, 56,224 habitants (1871), dont 54,055 protestants, 1,305 catholiques romains, 30 membres de sectes chrétiennes, 834 israélites. La grande majorité appartient à l'Eglise luthérienne ; le consistoire d'Arolsen la dirige sous l'autorité du prince. Les réformés sont peu nombreux. — 19 et 20. Les deux principautés de *Reuss*, ayant ensemble 134,126 habitants (1871) dont 133,680 protestants, 337 catholiques romains, 4 catholiques grecs, 37 membres de sectes chrétiennes, 339 israélites et 9 individus dont le culte n'a pu être constaté. Les protestants sont presque tous luthériens. Il y a aussi dans le pays quelques mennonites. — 21. La principauté de *Schaumbourg-Lippe*, 32,059 habitants (1871) dont 31,211 protestants, 386 catholiques, 23 membres de sectes chrétiennes, 351 israélites et 83 individus dont le culte n'a pu être constaté. Les luthériens qui forment la majorité sont régis par le consistoire de Bückebourg. Les réformés, au nombre de 4,000 environ, ont une paroisse à Bückebourg ; elle forme avec la paroisse réformée de Brunswick et 4 paroisses hanovriennes le ressort d'un synode. — 22. La principauté de *Lippe-Detmold* avec 111,135 habitants (1871), dont 107,462 protestants, 2,638 catholiques et 1,035 is-

raélites. La majorité de la population est réformée de confession et dépend du consistoire de Detmold. Les luthériens sont au nombre d'environ 8,000. — 23. La ville libre de *Lübeck* est peuplée de 52,158 habitants (1871), dont 51,085 protestants, 400 catholiques romains, 8 catholiques grecs, 96 membres de sectes chrétiennes, 565 israélites et 4 individus dont le culte n'a pu être constaté. La grande majorité appartient à l'Eglise luthérienne. Un consistoire en partage avec le sénat l'administration. Les réformés, au nombre de 300 environ, ont une communauté dans la ville. — 24. La ville libre de *Brême* a 122,402 habitants (1871), dont 118,103 protestants, 3,550 catholiques, 284 membres de sectes chrétiennes et 465 israélites. La population protestante compte environ cinq huitièmes de luthériens et trois huitièmes de réformés ; mais ces derniers, les anciens habitants de la ville, ont longtemps opprimé les premiers, venus du dehors. Aujourd'hui le rationalisme s'est emparé des uns et des autres, à peu d'exceptions près. Il y a à Brême une Société de Missions. — 25. La ville libre de *Hambourg* compte 338,974 habitants (1871) dont 306,553 protestants, 7,748 catholiques romains, 23 catholiques grecs, 3,143 membres de sectes chrétiennes, 13,796 israélites, 22 ressortissants d'autres cultes, et 7,689 dont le culte n'a pu être constaté. Les luthériens sont au nombre d'environ 300,000. Les paroisses de la ville ont chacune un pasteur et 3 diacres (pasteurs), de plus 12 diacres et 24 sous-diacres laïques. Les diacres et sous-diacres des cinq paroisses forment le conseil des cent quatre-vingts, les diacres seuls, le conseil des soixante qui a la part principale à l'administration et au gouvernement de l'Eglise, et les trois plus anciens diacres de chaque paroisse, le conseil des anciens. La banlieue compte 19 pasteurs. Les réformés, au nombre de 5,000, ont trois paroisses, allemande, française et anglaise. Les mennonites sont environ au nombre de 1,000. La paroisse catholique relève directement du pape, qui en délègue l'administration à l'évêque de Münster. La majorité de la population de Hambourg est malheuseusement tombée dans le rationalisme. — 26. L'*Alsace-Lorraine* (v. *Alsace*), 1,549,738 habitants (1871), 270,699 protestants, 1,235,097 catholiques, 2,132 membres de sectes chrétiennes, 40,928 israélites, 731 individus dont le culte n'a pu être constaté. — La population totale de l'empire était en 1871 de 41,058,792 habitants, dont 25,581,623 protestants, 14,867,600 catholiques romains, 2,660 catholiques grecs, 79,496 membres de sectes chrétiennes, 512,160 israélites, 176 ressortissants d'autres cultes et 16,980 individus dont le culte n'a pu être constaté.

II. Après avoir été longtemps, au point de vue extérieur des choses religieuses, un pays de tranquillité et presque d'immobilité, l'Allemagne est devenue tout à coup la terre du changement et du désordre. Depuis longtemps la nation avait, dans son ensemble, perdu le sens et l'amour des réalités supérieures. Portée par les événements à la tête des affaires, surexcitée par les canons du concile du Vatican, affolée par les victoires de 1866 à 1871, la bourgeoisie *nationale-libérale* transporta dans les rapports de l'Etat et de l'Eglise le froid utilitarisme dont elle était animée, tandis que le gouvernement obéissait à cette tendance à tout

absorber et à tout dominer, qui a toujours été un des traits distinctifs de la monarchie prussienne. Nous n'avons pas à entrer dans le détail de la lutte que le nouvel empire a entreprise contre Rome et qui, jusqu'à ce jour, a causé peut-être plus de dommage à l'Eglise protestante qu'à l'Eglise catholique; notre rôle de statisticien se borne à donner des dates et des faits. Immédiatement après la proclamation du dogme de l'infaillibilité, les protestations commencèrent en Allemagne. Dès le 22 juillet 1870, la plupart des professeurs de l'université de Munich se déclarent contre l'infaillibilité; le 27, le professeur Michaëlis de l'Académie de Braunsberg lance un pamphlet contre le pape qu'il accusait d'hérésie; le 9 août, le gouvernement bavarois interdit la publication des décisions du concile, avant qu'ait été accordé le *placetum regium*; le 18, l'archevêque de Munich publie les décisions sans se préoccuper du placet et, le 31, les évêques allemands réunis à Fulda prennent la détermination de se soumettre au décret de l'infaillibilité que la plupart d'entre eux avaient repoussé dans le concile. Le 12 octobre a lieu à Fulda une assemblée catholique qui proteste contre la spoliation du pape par l'Italie. — 4 novembre. Pétition des évêques et chanoines de Posen et de Culm demandant à la Prusse d'intervenir en faveur du pouvoir temporel du pape. Cette pétition est remise au roi à Versailles par le comte Ledochowski, archevêque de Posen. — 22 novembre. Le prince évêque de Breslau suspend trois professeurs de théologie, MM. Baltzer, Reinkens et Weber qui refusent de reconnaître l'infaillibilité. — 24 novembre. L'archevêque de Cologne suspend le curé Tangermann, pour le même motif. — 4 décembre. Le gouvernement saxon défend la lecture de la lettre pastorale de l'évêque Forweck qui défend les intérêts pontificaux. — 28 et 30 décembre. Le ministre des cultes prend parti pour l'université de Berlin contre l'archevêque de Cologne et déclare que ce dernier a dépassé la mesure de son autorité et qu'un changement dans le règlement concernant les fonctions de professeur à la faculté de théologie catholique ne peut avoir lieu sans le consentement de l'Etat. Tous ces événements se passent encore pendant la guerre et les ultramontains y sont évidemment les agresseurs. Mais bientôt la situation change. Le 13 juillet 1871, les vieux-catholiques de Bavière réunis à Munich s'adressent au gouvernement pour demander que l'Etat reconnaisse aux prêtres excommuniés le droit d'exercer des fonctions ecclésiastiques. — 5 juillet. L'évêque d'Ermeland excommunie le curé Wollmann. — 14 juillet. Le prince-évêque de Breslau excommunie le curé Kaminski. — 21 juillet. Le gouvernement maintient en fonctions le curé Wollmann. — 22 juillet. Une lettre pastorale de l'évêque d'Ermeland proteste contre cet abus de pouvoir. — 23 juillet. le gouvernement accorde une église au curé Kaminski pour y célébrer le culte vieux-catholique. — 29 juillet. Le Dr Dœllinger, chef des vieux-catholiques bavarois, est élu recteur de l'université de Munich. — 27 août. M. de Lutz, ministre des cultes de Bavière, expose en réponse à l'archevêque de Munich que l'Eglise doit être soumise en tout aux lois de l'Etat. — 22-24 septembre. Congrès de vieux-catholiques à Munich. — 18 octobre. Le roi répond aux évêques prussiens que les lois de l'Etat régleront

d'une manière satisfaisante les droits et les devoirs de chacun dans l'Etat. — 30 octobre. Les évêques affirment leur sympathie pour l'ordre menacé des jésuites. — 15 novembre. Le Reichstag adopte la proposition Lasker qui étend la compétence de l'empire dans toutes les questions de droit civil. — 23 novembre. Première délibération au parlement sur la proposition du gouvernement bavarois relative à la répression des abus commis en chaire. Discours du ministre de Lutz sur l'antagonisme de l'Eglise catholique et de l'Etat moderne. — 28 novembre. Adoption de cette proposition. — 17 janvier 1872. Démission de M. de Mühler, ministre des cultes de Prusse. Il est remplacé par le Dr Falk. — 8-10 février. Délibération du Landtag prussien sur la loi de surveillance des écoles. Discours de MM. Falk et de Bismarck qui dénoncent les agitations cléricales. — 14 mai. Discours de M. de Bismarck sur le refus du pape d'agréer le cardinal de Hohenlohe comme plénipotentiaire allemand auprès du saint-siége. — 14-19 juin. Discussion au parlement de la loi relative aux jésuites. 181 voix contre 93 les livrent à l'arbitraire du gouvernement. — 4 juillet. Un arrêté du ministre des cultes interdit les associations religieuses dans les établissements supérieurs d'enseignement. — 5 juillet. Promulgation de la loi qui exclut du territoire de l'empire la Société de Jésus et les congrégations qui lui sont affiliées. — 8 juillet. Manifeste de la Société des catholiques allemands de Mayence contre la loi sur les jésuites et contre la nouvelle politique de l'empire. — 28 août. Arrêté du ministre des cultes étendant l'usage de la langue allemande aux écoles polonaises. Dans le courant du mois, on a commencé à exécuter la loi contre les jésuites. La dissolution des établissements existants donne lieu à Mayence, à Essen et dans d'autres endroits à des protestations, à une grande agitation et même à quelques désordres. La surexcitation de la population catholique augmente de jour en jour. — 12 septembre. L'évêque d'Ermeland refuse de participer à la fête du centenaire de la réunion de la Prusse occidentale à la monarchie. — 22-26 septembre. Conférence des évêques allemands à Fulda. Ils publient un mémoire dans lequel ils prennent parti pour le pape contre l'empire. — 22-26 septembre. Congrès des vieux-catholiques à Cologne, présidé par le professeur de Schulte, de Prague. — 25 septembre. L'évêque d'Ermeland est privé de son traitement. Le gouvernement fait savoir à l'évêque que cette mesure a été prise à cause de la divergence de ses opinions sur ses devoirs envers l'Etat et les principes fondamentaux de la monarchie. Protestation de l'évêque. — 30 décembre. En réponse à l'allocution du pape contre l'empire allemand, le chargé d'affaires d'Allemagne auprès du saint-siége reçoit l'ordre de prendre un congé. — 7 février 1873. Le président de la chambre des députés de Prusse, M. de Forkenbeck, fait savoir que tous les évêques prussiens ont adressé à la chambre une lettre collective pour la prier de rejeter les projets de loi concernant l'instruction, la nomination et le pouvoir disciplinaire des ecclésiastiques. — 24-25 février. Lors de la discussion du budget des cultes, les députés de Saucken, Müller et Virchow, se prononcent contre le maintien du conseil supé-

rieur ecclésiastique comme contraire à la constitution. — 26 février. M. Falk relève les assertions de M. de Gottberg qui considère les nouvelles lois scolaires comme une violation de la constitution. — 1er mars. M. Falk parle énergiquement contre les attaques des ultramontains. Les articles 15 et 18 de la constitution sont modifiés conformément aux désirs du gouvernement. — 17 mars. La chambre des députés de Prusse vote en dernière lecture, et selon les désirs du gouvernement, la loi concernant les limites dans lesquelles doivent s'appliquer les moyens de discipline ecclésiastique. — 23 avril. Première discussion du projet de loi concernant le mariage civil. — 11 août. Le docteur Reinkens élu évêque des vieux-catholiques est consacré en Hollande par l'évêque de Deventer. — 3 septembre. Réponse négative de l'empereur à une lettre du pape du 7 août qui demande une modification de la politique ecclésiastique allemande. — 19 septembre. L'Etat reconnaît l'évêque Reinkens en qualité d'évêque des vieux-catholiques. — 20 décembre. La chambre des députés prussienne vote par 208 voix contre 110 la loi concernant l'introduction du mariage civil obligatoire. — 29 janvier 1874. La chambre des députés accorde à l'évêque vieux-catholique un traitement de 16,000 thalers. — 6 mars. Le Dr Eberhard, évêque de Trèves, est arrêté et conduit en prison par suite de son opposition aux lois ecclésiastiques. — 14 avril. Le tribunal des affaires ecclésiastiques prononce la destitution du comte Ledochowski, archevêque de Posen. — 4 mai. Promulgation de la loi concernant la défense de remplir illégalement des fonctions ecclésiastiques. — 6 mai. Clôture de la discussion concernant l'administration des évêchés catholiques vacants. La loi est adoptée, le 9, par 257 voix contre 95. — 10 juillet. L'évêque Martin de Paderborn déclare qu'il ne se soumettra pas au jugement du tribunal pour les affaires ecclésiastiques. — 21 juillet. A la suite de l'attentat de Kullmann contre le prince de Bismarck, le directeur de police de Berlin ordonne la clôture provisoire de toutes les associations catholiques à Berlin ; en même temps le ministre ordonne aux autorités de surveiller sévèrement les associations analogues en province. — 22 août. L'évêque Ketteler de Mayence invite ses diocésains à ne pas célébrer la fête de Sedan, parce que cette victoire a été également une victoire remportée sur l'Eglise catholique. — 6-8 septembre. Congrès des vieux-catholiques à Fribourg en Brisgau. — 7 septembre. L'évêque Martin de Paderborn est invité par le président suprême de Wesphalie à se démettre de ses fonctions ; il s'y refuse et publie une lettre pastorale qui le fait condamner, le 21, à quatre mois de détention dans une enceinte fortifiée. — 12 décembre. Arrestation du député et journaliste catholique Majunke. — 19 décembre. Le *Journal officiel* de l'empire publie une dépêche de M. de Bismarck du 14 mai 1872 concernant l'élection du prochain pape. — 5 janvier 1875. Le tribunal des affaires ecclésiastiques prononce la destitution de l'évêque Martin de Paderborn. L'évêque est interné, le 19, à la forteresse de Wesel. — 25 janvier. Le Reichstag adopte par 207 voix contre 72 la loi sur le mariage civil obligatoire dans tout l'empire. — 28 janvier. Les évêques bavarois adressent une protestation contre l'in-

troduction de cette loi. — 4 février. Saisie et interdiction des mandements des évêques de Metz et de Strasbourg. — 5 février. Une encyclique du pape encourage les évêques allemands dans leur résistance. — 16 février. Discussion sur la loi sur l'administration des biens des paroisses catholiques. — 24 février. Saisie des journaux ayant reproduit l'encyclique du 5 février. — 2 mars. Le pape adresse aux évêques allemands une lettre collective dans laquelle il les remercie de leur déclaration contre la dépêche du prince de Bismarck sur l'élection du prochain pape. — 4 mars. Le gouvernement dépose sur le bureau de la chambre un projet de loi portant suppression des allocations fournies par l'Etat aux ecclésiastiques catholiques. — 14 mars. Le ministre des affaires étrangères invite l'ambassadeur d'Allemagne à Rome à appeler l'attention du gouvernement italien sur les dangers qui résultent pour les autres Etats des priviléges garantis au pape. — 16 mars. Première lecture de la loi supprimant les allocations au clergé catholique. Discours passionné de M. de Bismarck. — 2 avril. Conférence des évêques à Fulda. Ils protestent contre la loi supprimant les allocations. Cette loi est votée définitivement le 6 avril. — 15 avril. Note remise à la Belgique concernant l'immixtion de sujets belges dans la politique religieuse allemande. — 27 mai. Le gouvernement bavarois défend les processions à l'occasion du jubilé du pape. — 29 mai. Le président supérieur de Westphalie invite l'évêque de Munster à résigner ses fonctions. — 4 juin. Le gouvernement badois interdit aux processions de sortir des églises. — 10 juin. Le prince-évêque de Breslau est condamné à 2,000 marcs d'amende pour avoir excommunié le curé Kick...—*Bibliographie.* Tous les renseignements contenus dans cet article sont empruntés aux actes et documents officiels. E. Vaucher.

ALLEN (Guillaume), surnommé le cardinal anglais, l'un des plus grands adversaires de la réformation anglaise au temps d'Elisabeth, naquit à Rossal, comté de Lancastre, en 1532, et fit ses études au collége d'Orick, à Oxford, 1547. Il fut un des plus violents ennemis du réformateur Cranmer, et son zèle lui assura un avancement rapide sous le règne de Marie la Sanglante, qui le nomma chanoine d'York, en 1558. Sacrifiant sa patrie à son zèle pour l'Eglise de Rome et pour les jésuites, il se réfugia à Louvain, en 1560, et commença la publication de ses pamphlets et traités, dont l'un renferme la défense du dogme du purgatoire. Rentré secrètement en Angleterre en 1565, son audace le fit découvrir et il n'échappa qu'avec peine aux soldats envoyés contre lui. Après un court séjour à Malines, il fonda en 1568, à Douai, un collége de jésuites, qui compta bientôt cent cinquante élèves et douze professeurs, pépinière des agents secrets envoyés chaque année en Angleterre pour affermir la foi des catholiques et provoquer des prises d'armes contre le gouvernement d'Elisabeth. Chassé de Douai par les menaces de la diplomatie anglaise, Allen transporta son école à Reims, sous la protection de l'archevêque Charles de Guise, cardinal de Lorraine, et releva pendant quelques années l'antique prestige universitaire de cette métropole (voy. Flodoard, *Hist. de Reims*). Le pape Grégoire XIII le nomma chanoine et

lui confia la mission de fonder des écoles semblables à Rome et à Madrid. Allen multiplia les brochures dans lesquelles il déclare, entre autres, déchus de leurs droits naturels les parents et les souverains hérétiques. L'un de ces traités parut en français à Lyon. Les jésuites Person et Campien se firent les propagateurs de ses écrits en Angleterre, et provoquèrent de la part d'Elisabeth une résistance qui se manifesta par le supplice de nombreux disciples d'Allen. Celui-ci encouragea les efforts de Philippe II et de son armada. Son manifeste de 1588 souleva une réprobation unanime en Angleterre. Elevé par le roi d'Espagne au siége de Malines avec droit de résidence à Rome, Allen y vécut jusqu'en 1594, année de sa mort, au sein d'une opulence et d'une faveur, qu'il employa jusqu'à la fin, quoi qu'on en ait dit, au service des ennemis du gouvernement de son pays. — Voy. L. Ranke, *Die rœmischen Pæpste*, Berlin, 1852; Lingard, *History of England*, vol. VI ss. A. Paumier.

ALLEN (Guillaume), éminent quaker et philanthrope du commencement du siècle, né à Londres, le 29 août 1770. Dès l'âge de quatorze ans il fit preuve des plus grandes aptitudes scientifiques, auxquelles se joignait une piété profonde développée par sa mère, et dont nous avons de nombreux témoignages dans son *diaire* ou journal, qui embrasse une période de cinquante années. Pendant sa longue carrière, qui prit fin le 30 décembre 1843, William Allen fit sur le continent huit voyages et visita la Hollande, l'Allemagne, les Etats du Nord, la Russie, la Suisse, la France, l'Espagne et l'Orient. Il entretint des relations suivies avec les philanthropes de son temps, Krafft, de Strasbourg, Oberlin, de Gérando, l'abbé Gautier, etc. Dans deux entrevues il plaida auprès de l'empereur Alexandre la cause de la paix et de l'humanité. Il n'est pas de question sociale qu'il n'ait abordée : éducation par la fondation d'écoles populaires ayant la Bible pour base, d'écoles du dimanche et de colonies agricoles; caisses d'épargne pour le peuple; amélioration du sort des prisonniers par des visites et surtout par la fondation d'un *reformatory* dont il posa la première pierre le 20 janvier 1816; abolition de la peine de mort. Il poursuivit avec un zèle infatigable l'abolition de la traite des nègres. Pour assurer au peuple des lectures saines et instructives, il publia des traités, des journaux, entre autres, le *Philanthrope*, encouragea les premiers travaux de la Société des Livres religieux de Toulouse, rédigea des articles populaires sur l'épargne, la vaccine, la méthode Lancaster, plaida tour à tour la cause des Vaudois du Piémont, des Grecs, des Irlandais. Membre zélé de la Société des Amis, au sein de laquelle il remplit les fonctions les plus élevées, chef d'un grand établissement industriel, il fit des cours scientifiques à Guy's hospital, à la Société des sciences de Londres, dont il devint membre, sur la proposition d'Humphrey Davy. Marié trois fois, il eut la douleur de survivre à presque tous les membres de sa famille. — Voy. *Biogr. de W. Allen*, par de Félice, Toulouse, 1869. A. Paumier.

ALLIANCE. Cette expression est prise au propre et au figuré, pour les principes et pour les doctrines, comme pour les individus. La Bible

s'en sert très-souvent avec des acceptions diverses dont voici les principales. Par ce mot elle désigne : 1° des rapports entre des individus (Gen. XIV, 13; 2 Chron. XVIII, 1); 2° des rois avec les peuples et des peuples avec les rois, qu'ils appartiennent ou qu'ils n'appartiennent pas à la même cause (2 Chron. XXIII, 16; Exode XXXIII, 12); 3° l'union d'un homme et d'une femme, par le mariage (Mal. II, 14); 4° l'union des cœurs par l'amitié (1 Sam. XVIII, 3). Mais c'est surtout de l'alliance de Dieu avec les hommes que la Bible nous parle fréquemment. Comme un roi s'unit avec ses sujets, Dieu fait alliance avec les hommes. Tantôt cette alliance est conclue avec des individus : Abraham (Gen. XV, 18); Phinées, (Nomb. XXV, 13); Lévi (Mal. II, 4; Nomb. III, 11, 12); d'autres fois c'est avec un peuple qui, pour ce motif, prend le nom de peuple de Dieu (Exode XIX). Comme dans toute alliance il y a tout au moins deux parties contractantes, ici ceux entre qui se passe le contrat sont l'Eternel et le peuple. Dieu promet assistance et protection, Israël promet obéissance et soumission : « Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple, je vous donnerai des lois et vous les observerez » (Lév. XXVI, 12). Cette alliance fut conclue à Sinaï, par l'intermédiaire de Moïse, qui en est appelé le médiateur, et le peuple fit cette promesse à Moïse : « Nous ferons tout ce que l'Eternel a dit. » Bien qu'il soit parlé de beaucoup d'alliances que Dieu a faites avec des hommes, toutes se rapportent à l'alliance mosaïque dont elles ne sont que des parties intégrantes, comme qui dirait les branches d'un arbre ou les membres qui constituent un corps; elles se rattachent à celle-ci qui est appelée par excellence, l'alliance (berit). Comme elle est fondée sur la loi, c'est-à-dire sur la manifestation que Dieu a faite de sa volonté, elle est appelée l'*alliance de la justice*. Cette alliance fut promulguée avec un éclat dont on peut lire la description dans le XXIVe chapitre du livre de l'Exode. Cette loi écrite dans un livre appelé *livre de l'alliance* (séphèrhabberit) dut être renfermée dans une arche appelée *arche de l'alliance* (aron berit), et Moïse ayant pris une partie du sang des taureaux qui avaient été offerts en sacrifice, le répandit sur le peuple en disant : « Voici le sang de l'alliance que l'Eternel a faite avec vous. » Cette alliance fut renouvelée à l'extrémité du désert (Deut. XXIX). Comme l'alliance faite à Noé, lors du déluge, et avec Moïse, lors de la sortie d'Egypte, avait eu un signe, l'arc-en-ciel et l'agneau pascal, l'alliance conclue avec le peuple d'Israël dut être rappelée à chacun de ses membres par la circoncision. « Tout mâle parmi vous sera circoncis » (Gen. XVII, 10), et cette alliance est appelée pour ce motif l'alliance de la circoncision (Actes VII, 8). — Cette alliance dont il est si souvent parlé dans l'Ancien Testament n'était pour ainsi dire que la figure et la préparation d'une autre qui devait la développer et la remplacer (Jér. XXXIII, 31-37). « Les jours viennent, dit l'Eternel, que je traiterai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle. » Cette alliance est mise en parallèle avec celle de Sinaï, ses lois seront écrites dans les cœurs et non sur des tables de pierre; elle sera fondée sur le pardon des péchés, et elle aura pour cause la bonté de l'Eternel qui est aussi certaine et invariable que les lois qu'il a don-

nées à la nature en créant l'univers. Cette alliance à intervenir sera une alliance de paix qui ressemblera à celle de Noé dans ce sens que si, dans la première, Dieu promet qu'il n'enverra plus les eaux pour détruire la terre, dans la seconde il promet de ne plus s'irriter et assure qu'il maintiendra son amour (Esaïe LIV, 10). Cette alliance sera pour tous les peuples et non pour un peuple seulement. Toutes les nations de la terre seront bénies en Abraham (Gen. XII, 3); le Rédempteur, le Messie promis viendra de Sion (Esaïe LX, 20), et, comme le dit Siméon, il sera la lumière des nations et la gloire du peuple d'Israël (Luc II, 32). L'Eternel sera fidèle, alors même que les hommes ne le seraient pas; il punira ceux qui l'offenseront, mais il ne retirera pas sa bonté (Ps. LXXXIX, 35). Cette *alliance de grâce*, préparée par la prédication de Jean-Baptiste et fondée par Jésus-Christ, prend le nom d'alliance nouvelle (ἡ καίνη Διαθήκη). Jésus-Christ en est le médiateur comme Moïse fut le médiateur de l'ancienne. Elle est supérieure à la précédente par le sacerdoce exceptionnel de son fondateur et par son étendue, puisque les gentils seront appelés à y prendre part comme les Juifs. Les conditions sont la repentance et la foi. Au reste, elle se rattache à l'ancienne par la forme comme par le fond. L'Evangile sort de la loi, le salut vient des Juifs, l'alliance nouvelle fut instituée pendant qu'on célébrait l'ancienne pâque. La sainte Cène est destinée à perpétuer le souvenir de la mort du Christ, comme la célébration de la pâque juive devait conserver le souvenir de la sortie d'Egypte. Il n'est pas jusqu'à la victime du sacrifice qui ne fasse ressortir le rapport qui existe entre les deux. Jésus est appelé l'agneau sans tache qui ôte les péchés du monde; et son sang, comme celui des victimes anciennes, doit être répandu sur le peuple, mais d'une autre façon : « Prenez, mangez, ceci est mon corps; buvez, ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance... Le sang du Christ purifie de tout péché... Si vous ne mangez ma chair et si vous ne buvez mon sang, vous n'aurez point de part avec moi. » — Le mot Διαθήκη, qui signifie alliance, signifie aussi testament. Cette dernière traduction a prévalu pour désigner le volume sacré, tandis que la première avait obtenu la préférence chez nos pères du seizième et du dix-septième siècle. C'est pourquoi nos Bibles imprimées, il y a deux cent cinquante ans, portent les noms d'Ancienne et de Nouvelle Alliance, tandis que les modernes paraissent sous les titres d'Ancien et de Nouveau Testament. Les Bibles hébraïques ne le portent pas. Cette innovation remonte à la traduction des Septante. Ces interprètes ont écrit : ἡ παλαῖα Διαθήκη. PH. CORBIÈRE.

ALLIANCE ÉVANGÉLIQUE. I. La fondation et les premiers développements de l'alliance évangélique appartiennent déjà à l'histoire. Depuis plus de quarante ans, en effet, dans diverses contrées de l'Europe et de l'Amérique, des chrétiens distingués par leur science ou par leur piété cherchaient les moyens de manifester, d'une manière extérieure, l'unité fondamentale qui existe entre les chrétiens évangéliques, à quelque dénomination qu'ils appartiennent. En Suisse, le professeur Louis Gaussen; en Allemagne, le docteur Kniewel, de Dantzig; en France, les pasteurs Fisch et Frossard; en Angleterre, les Rev. Steward, de

Liverpool, James, de Birmingham, et Liefchild, de Londres; aux Etats-Unis, les docteurs Schmucker et Patton, ou publiaient des écrits sur ce sujet ou invitaient leurs frères à des réunions de prières destinées à la fois à proclamer et à provoquer l'union qui existe entre tous les chrétiens. En février 1843, une immense assemblée se réunit à Londres, dans la grande salle du Centenary-Hall, et décida pour le mois de juin suivant un meeting d'alliance dans Exeter-Hall. Les hommes les plus éminents de leurs communions respectives prirent part à cette convocation qui fut un pas décisif dans la voie du rapprochement. L'Ecosse ne demeura pas étrangère à ce généreux mouvement. Déjà, en 1842, l'Eglise presbytérienne d'Ecosse avait nommé un comité chargé de nouer des communications fraternelles avec les autres Eglises chrétiennes. La *disruption* de 1843 ne fit qu'accentuer ce besoin d'union, et, en juillet de la même année, naquit dans une grande solennité destinée à commémorer l'anniversaire bi-centenaire de Westminster, le projet d'une vaste conférence qui réunirait, des contrées les plus lointaines, les chrétiens décidés à se tendre une main d'association. Cette pensée germa dans les cœurs. Aussi, lorsqu'elle fut formulée par le docteur Patton, d'Amérique, en une proposition positive de convoquer cette assemblée dans la métropole de l'Angleterre, elle produisit à peine quelque étonnement. Un comité écossais proposa, dans un appel du 5 août 1845, qu'une réunion préliminaire se tint à Liverpool pour discuter les bases d'une grande conférence œcuménique. Deux cent seize personnes, appartenant à vingt dénominations différentes, répondirent à cette invitation et siégèrent ensemble à Liverpool du 1er au 3 octobre. Une série de résolutions furent arrêtées, et un comité provisoire fut chargé de préparer pour l'année suivante, à Londres, une assemblée universelle des chrétiens évangéliques. — Le 19 août 1846, la grande salle de Freemason's-Tavern s'ouvrit aux délégués de cinquante dénominations ou Eglises différentes. Presbytériens et congrégationalistes réformés, épiscopaux, luthériens, baptistes, wesleyens, calvinistes, méthodistes, moraves, etc., étaient représentés par neuf cent vingt pasteurs ou laïques venant de toutes les contrées de la Grande-Bretagne, de presque tous les Etats de l'Union américaine, de la France, de la Suisse, de l'Allemagne, de la Belgique, du cap de Bonne-Espérance, de l'Inde même. Des hommes jouissant dans leurs Eglises d'une grande autorité siégeaient dans ce congrès chrétien. Du continent on y voyait les pasteurs et professeurs Tholuck, Ad. Monod, de Laharpe, Fisch, L. Bonnet, Barth de Calw, Marriot, Treviranus, Kuntze, etc.; d'Angleterre et d'Ecosse, les Rev. Baptiste Noël, Bickersteth, Cummigham, Candlish, Angell James, King, Liefchild, John Henderson, sir Culling Eardly Smith; d'Amérique, les docteurs Cox, Patton, Baird, Schmucker, etc. La conférence de Londres, qui revendiquait le caractère d'une assemblée constituante, discuta et vota dans dix-neuf séances, du 19 août au 2 septembre, une série de résolutions, que l'on peut grouper autour des quatre chefs principaux : 1° formation de l'alliance ; 2° base de l'alliance ; 3° objet de l'alliance ; 4° organisation de l'alliance. Les discussions auxquelles ces divers

points donnèrent lieu furent toutes empreintes de franchise et de cordialité. Il fut bien établi qu'il ne s'agissait ni de fonder une confédération d'Eglises, une Eglise nouvelle, ni d'opérer une fusion des Eglises, mais de proclamer *l'unité essentielle de l'Eglise de Dieu dans la diversité de ses manifestations extérieures*. C'est du reste ce qu'expriment nettement les résolutions votées le second jour (voyez : *Evangelical alliance*, 1846, *Report of the proceedings*, p. 44, 54, 64). Sans vouloir arrêter une base doctrinale absolue, il importait cependant que l'assemblée signalât les grandes vérités de la foi qu'elle considérait comme le fondement de l'union de ses membres. Le but de l'alliance, comme on l'a dit (L. Bonnet, *L'Unité par le lien de la paix et de l'esprit*, p. 47), était de confesser la vérité aussi bien que de cultiver la charité, et pour cela elle devait confesser sa foi (*Report*, p. 77 ss.). Il fut en outre distinctement entendu : 1° que ce court résumé, comprenant les principales doctrines évangéliques, ne doit nullement être regardé comme une confession de foi, dans le sens ecclésiastique, et que son adoption ne doit point être considérée comme présumant le droit de fixer les limites de la fraternité chrétienne, mais qu'il est destiné simplement à indiquer la classe de personnes qu'il est désirable, généralement parlant, de voir entrer dans l'alliance; 2° qu'il ne faudrait pas conclure du choix qu'a fait la conférence de certains points de doctrine à l'exclusion de certains autres, ni que les premiers constituent le corps entier des vérités importantes, ni que les autres soient indifférents (*Report*, p. 170). Il restait à la conférence à définir l'objet et l'organisation de l'alliance qu'elle venait de fonder. Elle le fit en termes émus : « Comme la proposition de travailler à l'union, disent les minutes de la conférence (Sessions XI, XII, XIII), émane principalement d'un sentiment universel parmi les chrétiens, celui de leur coupable négligence pratique du « nouveau commandement » de notre Seigneur à ses disciples : *Aimez-vous les uns les autres;* comme les membres de l'alliance désirent confesser avec douleur la part qu'ils ont prise à ce péché, le premier objet de l'alliance doit être de rendre plus profonde dans le cœur de ses propres membres, et, par leur influence, de répandre parmi tous les disciples de Jésus-Christ cette conviction de péché que l'Esprit de Dieu semble maintenant réveiller en tout lieu dans l'Eglise; afin que, s'humiliant de plus en plus devant le Seigneur, tous se sentent pressés, en toute occasion convenable, de confesser leur culpabilité à cet égard, et d'implorer par les mérites et l'intercession de leur Sauveur le pardon des offenses passées, aussi bien que la grâce divine, qui peut seule les conduire à mieux cultiver cet amour des frères, enjoint à tous ceux qui, aimant le Seigneur Jésus, sont liés par là même à s'aimer les uns les autres, pour l'honneur de la vérité qu'ils professent. Le grand objet de l'alliance évangélique doit être de contribuer à manifester autant que possible l'unité qui existe parmi les vrais disciples du Christ. » Dans le but d'avancer cet objet, on décida que l'alliance recevrait, sur les progrès de la vraie religion dans toutes les parties du monde, les informations que des frères chrétiens seront disposés à leur communiquer; à cet effet une correspondance serait établie avec ces frères chrétiens de

divers pays, particulièrement avec ceux qui peuvent se trouver dans des difficultés ou des persécutions pour la cause de l'Evangile, afin de leur offrir les encouragements de la sympathie et de réveiller l'intérêt public en leur faveur. Comme moyens subordonnés d'atteindre le même grand objet, l'alliance devait s'efforcer d'exercer une influence salutaire sur les progrès du protestantisme évangélique, sur la lutte contre l'incrédulité, le romanisme et telles autres formes de superstition, d'erreur et de mondanité, en particulier contre la profanation du jour du Seigneur. La question d'organisation, la plus simple de toutes, semblait-il, faillit briser l'alliance qui venait d'être conclue. On était alors fortement préoccupé en Angleterre et aux Etats-Unis de la suppression de l'esclavage, et quand il s'agit de déterminer les conditions requises pour faire partie de l'alliance, un ministre baptiste de Londres, le Rev. Hinton, demanda que les propriétaires d'esclaves en fussent exclus. Les délégués américains déclarèrent à la conférence qu'ils ne pouvaient assumer vis-à-vis de leur pays la redoutable responsabilité de cet amendement, et l'on allait se séparer, lorsque, après d'ardentes prières, on résolut de laisser à chaque branche le soin et la liberté de son organisation intérieure, sans engager par là la responsabilité des autres branches. Le royaume-uni de la Grande-Bretagne et de l'Irlande, — les Etats-Unis d'Amérique, — la France, la Belgique et la Suisse française, — le nord de l'Allemagne, — le midi de l'Allemagne et la Suisse allemande, — l'Amérique anglaise, — les Indes occidentales, furent désignés comme devant former sept grandes branches qui entretiendraient entre elles une correspondance officielle, dans la vue de coopérer et de s'encourager mutuellement dans leur commun objet, et l'on renvoya jusqu'à une autre conférence générale les détails de l'organisation définitive de l'alliance évangélique qui venait d'être fondée. L'assemblée de Londres ne se sépara pas avant d'avoir voté une série de résolutions générales ou conseils destinés à exhorter les membres de l'alliance au support, à la bienveillance et à l'esprit de pardon. Elle invita en particulier « tous les ministres de l'Evangile, tous les rédacteurs de publications religieuses, et tous ceux qui exercent quelque influence sur les diverses dénominations chrétiennes, à veiller davantage sur ces péchés du cœur, de la langue ou de la plume envers les chrétiens appartenant à d'autres Eglises, et à répandre avec plus de zèle autour d'eux un esprit de paix, d'union et d'amour. » Ainsi fut fondée l'alliance évangélique. — Les années qui suivirent la conférence de Londres furent des années de semailles. En Grande-Bretagne et sur le continent, quelques associations se formèrent, mais l'Amérique n'accueillit pas l'alliance à cause de la question de l'esclavage, et l'Allemagne s'y montra ou hostile ou indifférente. En France et en Suisse, elle fit peu de progrès. La base dogmatique arrêtée à Londres y parut aux uns trop étendue, à d'autres, pas assez affirmative. Deux ou trois de ses articles touchaient à des points controversés entre chrétiens, et laissaient en dehors des membres vivants du corps du Christ ; aussi, après de longues discussions dans les divers comités de la branche française, celle-ci abandonna, en 1854, la base première et lui sub-

stitua les principes fondamentaux suivants qui, dès lors, leur ont servi de drapeau : « La branche française de l'alliance évangélique admet au nombre de ses membres tous les chrétiens qui, voulant vivre dans l'amour fraternel, expriment l'intention de confesser avec elle, conformément aux Ecritures inspirées de Dieu, leur foi commune au Dieu Sauveur : au Père, qui les a aimés et qui les justifie par grâce, par la foi en son Fils ; au Fils, qui les a rachetés par son sacrifice expiatoire, et au Saint-Esprit, l'auteur de leur régénération et de leur sanctification, un seul Dieu béni éternellement, à la gloire duquel ils désirent consacrer leur vie. » On en était à ce temps des petits et difficiles commencements, lorsque l'Angleterre se prépara à réunir dans sa capitale la première exposition universelle de l'industrie. La pensée de profiter de cette assemblée des peuples, pour convoquer en même temps à Londres une sorte de congrès fraternel, sans caractère officiel, fut formulée, en mai 1850, par le pasteur R.-H. Herschell, et trouva aussitôt un écho sympathique, même au delà des mers. Le plan se mûrit, des invitations nombreuses furent envoyées au près et au loin, et sur la proposition du docteur Baird, de New-York, il fut résolu qu'on demanderait à des hommes bien qualifiés des mémoires sur l'état religieux de leurs pays respectifs. L'assemblée considérable qui se trouva réunie le 20 août 1851, dans la grande salle de Freemason's-Tavern, où, cinq ans auparavant, l'alliance avait été fondée, prouva que l'arbuste pour être frêle encore était destiné à devenir un grand arbre qui couvrirait la terre de ses branches. La France, la Suisse, l'Allemagne, la Belgique, la Hollande, la Suède, la Pologne, l'Italie, les Etats-Unis, le Cap, les Indes, Tunis, Alger, la Chine, la Syrie, comptaient à cette assemblée cent quatre-vingt-six représentants. Les sessions de la conférence durèrent du 20 août au 3 septembre. Un puissant esprit de fraternité anima toutes ses délibérations ; un vivant intérêt pour le règne de Dieu fut excité par cette vaste revue de toutes les Eglises ; la cause des conférences œcuméniques de l'alliance fut gagnée par ce premier essai, et l'on se sépara avec l'espérance d'un prochain revoir. Dès lors, Paris en 1855, Berlin en 1857, Genève en 1861, Amsterdam en 1867 et New-York en 1873, ont eu leur congrès de l'amour chrétien. Chacune de ces grandes assises de l'alliance a été une victoire en faveur de son principe. Partout elles se sont légitimées par les bienfaits qu'elles ont laissés à leur suite. Ces diverses conférences, dans le détail desquelles nous ne pouvons entrer, ne se sont pas bornées à entendre des travaux de statistique religieuse ; les questions les plus actuelles et les plus importantes pour l'Eglise et pour la société y ont été abordées et discutées : à Paris, la liberté religieuse ; à Berlin, le sacerdoce universel des chrétiens et le droit de manifester sa foi ; à Genève, l'observation du jour du repos, la condition des classes laborieuses, le scepticisme moderne, l'union de la doctrine et de la vie ; à Amsterdam, l'école et la Bible, le principe de la société moderne et le principe chrétien, la morale indépendante, la philanthropie chrétienne, les missions et la civilisation ; à New-York, l'union des chrétiens, la prédication dans les temps actuels, le christianisme et ses adversaires, la vie chrétienne, le christia-

nisme et les gouvernements civils. Tous ces travaux, fruits de recherches ou de méditations approfondies, ont été publiés dans le compte rendu des diverses conférences, et répandus par la voie des journaux sur toute la face de la terre. — Ces congrès de l'alliance, en attirant sur elle l'attention des peuples et des gouvernements, lui ont permis de poursuivre, d'une manière efficace, l'un des buts importants qu'elle s'était proposés dès sa formation : celui de la protection des minorités religieuses et des individus chrétiens. Dès 1847, le comité de Paris demandait au pape et obtenait la libération du docteur Achilli, enfermé dans le château Saint-Ange, pour avoir distribué la Bible ; il intercédait sans succès, il est vrai, auprès du roi de Suède en faveur du pasteur Nilsson, persécuté dans son pays pour avoir, par motif de conscience, abandonné l'Eglise nationale. En 1852, une députation solennelle se rendait auprès du duc de Toscane et préparait l'élargissement des époux Madiaï condamnés à la peine des travaux forcés, pour avoir embrassé « la religion évangélique ou du pur Evangile. » En 1863, des démarches plus retentissantes encore auprès de la reine d'Espagne firent commuer, en la peine de l'exil, la condamnation aux galères prononcée contre Matamoros et ses compagnons de foi. Indépendamment de ces faits, l'alliance a fait entendre sa voix, à Constantinople, pour obtenir la liberté de religion aux chrétiens soumis au joug ottoman ; en Perse, en faveur des nestoriens ; à Berlin, en Suède et en Suisse, en faveur des baptistes persécutés ; à Saint-Pétersbourg, pour conserver aux chrétiens de l'Esthonie et de la Livonie leur confession religieuse ; en Afrique et dans la Nouvelle-Calédonie, en faveur des missionnaires français et anglais entravés dans leur œuvre, etc., etc. Fidèle gardienne des droits de la conscience, l'alliance évangélique, toujours prête à les sauvegarder, est devenue dans le monde une institution respectée. Elle exerce auprès des gouvernements une influence à laquelle aucune Eglise isolée ne saurait prétendre. — Si des faits extérieurs nous passons à la vie intérieure des diverses dénominations religieuses, nous voyons que l'action de l'alliance s'y est aussi fait sentir. Les réunions de prières convoquées par elle depuis 1857, pour la deuxième semaine de janvier, ont beaucoup contribué au rapprochement des chrétiens. Des œuvres nombreuses d'évangélisation, de mission, d'éducation ou de relèvement se sont constituées dans son esprit et ont mis en contact des hommes qui jusque-là s'ignoraient et se combattaient. Sans ébranler la notion d'Eglise, elle a rappelé qu'au-dessus des Eglises particulières règne la grande Eglise des rachetés de Jésus-Christ. La controverse a pris un caractère plus modéré. Bien des pierres de scandale ont été écartées ; l'alliance tend à devenir de plus en plus, ce que Vinet disait du christianisme, « une école de respect mutuel. » Aujourd'hui, grâce à ces bienfaits, par lesquels elle s'est légitimée, l'alliance compte des associations qui représentent son principe dans presque tous les pays où le christianisme s'est établi. Les branches de langue anglaise ont pris un développement considérable des deux côtés de l'Atlantique ; la branche française qui ne comprend plus que la France et la Belgique (la Suisse formant, depuis le 28 octobre 1875, une branche séparée),

compte aussi des conquêtes. L'Allemagne, l'Italie, l'Espagne, l'Orient voient se multiplier les organisations de district. La Chine et le Japon sont aussi ouverts à l'alliance. Il peut paraître désirable que l'alliance évangélique s'affirme un jour par quelque grande œuvre commune. Pour l'heure, elle poursuit celle que saint Paul qualifie d'œuvre par excellence, celle de « l'amour. » L. Ruffet.

II. La guerre de 1870-71 entre la France et l'Allemagne amena un dissentiment sérieux entre les chrétiens des deux pays, au point de rompre le lien de l'alliance évangélique qui les unissait les uns aux autres. Au mois d'octobre 1871, une grande conférence de protestants d'Allemagne eut lieu à Berlin, dans le but d'examiner le profit spirituel que l'on pouvait tirer des faits glorieux accomplis avec l'aide de Dieu pendant la guerre. A cette conférence assistaient trois délégués du comité de Neuchâtel qui crurent devoir profiter de cette occasion pour faire une tentative de rapprochement entre ceux que les événements politiques venaient de diviser. Ils se chargèrent d'une lettre des chrétiens d'Allemagne à leurs frères de France, dans laquelle les premiers, déplorant profondément les maux et les souffrances que la guerre avait inévitablement amenés, exprimaient l'espoir qu'une réconciliation pourrait avoir lieu dans un avenir prochain. Le comité de l'alliance évangélique de Paris répondit à cette démarche par une lettre en date du 10 mai 1872 dont nous reproduisons la fin. Après avoir constaté que la principale cause de la rupture se trouvait dans le fait de l'annexion à l'empire allemand de l'Alsace-Lorraine au mépris de la volonté expresse de ses habitants, fait approuvé et glorifié par toute la presse évangélique allemande ; qu'il n'était pas possible de se réunir de nouveau autour d'une formule dogmatique, alors qu'on différait profondément sur une question de morale et de la morale la plus élémentaire ; que l'on ne pourrait d'ailleurs songer à défendre ensemble le droit des consciences en Suède, en Italie, en Espagne, en Russie, pendant que des milliers de consciences en Alsace et en Lorraine étaient impitoyablement torturées, la lettre concluait ainsi : « Lorsque l'Eglise chrétienne, laissant tomber de ses mains le flambeau de la justice, met contre elle la conscience humaine, non-seulement elle déshonore, autant qu'il est en elle, le nom de son chef, mais encore elle se condamne elle-même, au sein du monde, à une impuissance justement méritée. Malheur, en particulier, à notre glorieuse Réforme, si entre ses fils il ne s'en levait point aujourd'hui pour déclarer que l'acte de violence accompli en Alsace et en Lorraine par une nation en majorité protestante est pour eux et pour leur cause un opprobre bien lourd à porter !... Quoi qu'il en soit, le droit est le droit, la justice est la justice, l'Evangile est l'Evangile, et sans vouloir porter un jugement sur la foi de frères, à nos yeux déplorablement égarés, nous avons le devoir de dire à ces frères lorsqu'ils reviennent à nous : Vous avez déchiré devant Dieu et devant les hommes la charte qui nous unissait, car la première des alliances évangéliques, c'est celle de l'Evangile et de la justice ! » Un nouvel essai de réconciliation, tenté au congrès de New-York en 1873, n'aboutit pas davantage ; les délégués français, et

parmi eux le seul délégué que l'Alsace évangélique eût envoyé au delà de l'Océan, protestèrent énergiquement contre l'interprétation que les journaux américains avaient donnée à la poignée de main que le docteur Christlieb, de Bonn, dans un moment d'effusion, avait arrachée à M. le pasteur Fisch. Le 13 juin 1876 enfin, le comité de l'alliance évangélique de Paris repoussa à l'unanimité, comme inopportune, la proposition qui lui était faite par le comité de Londres de convoquer une conférence œcuménique à Paris, à l'occasion de l'exposition universelle de 1878, ne pouvant consentir à fraterniser, par-dessus l'Alsace en deuil, avec ceux qui n'avaient rien fait pour modifier la situation exposée dans la lettre du 10 mai 1872.

Ouvrages à consulter : L. Bonnet, *L'Unité de l'Esprit par le lien de la paix*, Paris, 1847; *Conf. on christian Union. Narrative of the proceed. of the meetings hold in Liverpool*, oct. 1845; *Evangelical alliance. Report of the proceed. of the Conf. held at London*, 1846; Jean Monod, *Conf. de l'All. évangél. à Londres*, 1851; G. Monod, *Conf. de chrétiens évang. de toute nation à Paris*, 1855; J. Monod, *Conf. de chrétiens évang. de toute nation à Berlin*, 1857; D. Tissot, *Les Conférences de Genève*, 1861, 2 vol.; Cohen-Stuart, *Evangelische Alliantie*, Amsterdam, 1867, 3 vol.; Ph. Schaaf et Irenæus Prime, *History*, *Essays*, etc. *of the sixth gen. Conf. of the Evang. All. held in New-York*, 1873; Herzog, *Real Encyklopædie*, art. *Evangelische Allianz;* Decoppet, *Paris protestant*, art. *Alliance évang.*, etc., etc.

ALLIX (Pierre), un des écrivains les plus érudits et les plus féconds de l'ancienne Eglise réformée de France. Il était natif d'Alençon, fit ses études à Saumur et à Sedan, et fut nommé en 1670 pasteur de Charenton, où ses sermons attiraient de nombreux auditeurs. Après la révocation de l'édit de Nantes, il passa en Angleterre, où Jacques II lui permit d'ouvrir une église pour les réfugiés, à condition que le culte fût célébré d'après le rite anglican. La réputation qu'il acquit par sa science lui procura en 1690 un canonicat à Salisbury, et de la part des universités de Cambridge et d'Oxford des diplômes de docteur en théologie. On le chargea même de la rédaction d'une histoire générale des conciles, qui devait former 7 volumes in-f°, mais qui ne parut point, si tant est qu'Allix l'ait réellement entreprise et achevée. Il mourut Londres en 1717, âgé de soixante-seize ans. Ses nombreux ouvrages, en français, en anglais et en latin, témoignent d'une vaste érudition théologique. De même que beaucoup d'autres de ses compatriotes réformés, dont les malheurs du temps avaient exalté l'imagination, il croyait à un prochain retour de Jésus-Christ; dans un de ses traités il en fixa même la date pour 1720, au plus tard pour 1736. Dans deux autres ouvrages, il essaya de prouver contre Bossuet que les albigeois n'ont pas été dualistes, mais identiques avec les vaudois; il a beaucoup contribué à perpétuer cette erreur dans l'Eglise réformée de France. V. Haag, *France protestante*, t. I, p. 61 ss.

ALLUT (Jean), courageux camisard qui, après s'être héroïquement battu dans les Cévennes, fit sa soumission définitive en 1706 et se retira d'abord à Genève, puis en Allemagne et en Angleterre, avec quelques

compagnons d'infortune. Mais la plupart des malheureux composant ce groupe d'exilés emportaient avec eux cette exaltation nerveuse et maladive dont beaucoup de camisards étaient atteints, résultat de la lutte prodigieuse qu'ils avaient soutenue. Ils continuèrent à prophétiser à l'étranger comme dans leurs montagnes; ils tinrent des assemblées, recrutèrent des adeptes et publièrent de petits livres ascétiques, comme ceux-ci : « Discernement des ténèbres par invitation aux créatures de Dieu d'entrer dans l'arche de grâce qui se bâtit aujourd'hui » (par Jean Allut, Elisabeth Charras et Henriette Allut). Rotterdam, 1710, in-8°; « Cri d'alarme ou avertissement aux nations, 1712, précédé d'un avertissement de l'esprit du Seigneur, prononcé de la bouche de Jean à Allut Leipsick, 1712. » On les renvoya d'Allemagne; à Londres le consistoire de l'Eglise française les condamna comme impies et faux prophètes; dès lors l'oubli s'étendit sur eux.

ALMOHADES, c'est-à-dire en arabe *unitaires*, secte et dynastie de princes maures qui régnèrent sur l'Afrique occidentale et sur l'Espagne au douzième et au treizième siècle. Voyez *Maures*.

ALOGIENS. Nous n'avons que des renseignements très-incomplets sur ces hérétiques, qui vécurent en Asie Mineure vers l'an 160. Epiphane (*Hæres.*, LI, LIV, 3) leur donne ce nom, par une sorte de jeu de mots, à la fois parce qu'il trouve leur doctrine déraisonnable et parce qu'ils repoussaient la doctrine du Logos. S'appuyant sur les Synoptiques, ils contestaient l'autorité du quatrième évangile dont ils attribuaient la rédaction à Cérinthe. Ils ne paraissent pas d'ailleurs avoir formellement nié la divinité de Jésus-Christ; ils admettaient sa naissance surnaturelle, et le sévère Epiphane, dans un autre passage, n'hésite pas à leur délivrer un certificat d'orthodoxie (*Hæres.*, XLIV, 4 : τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν δοκοῦσι); ils se bornaient à rejeter la doctrine du Verbe qu'ils trouvaient empreinte de gnosticisme. On a prétendu que les alogiens reprochaient aussi à l'évangile selon saint Jean sa doctrine du Paraclet, à cause de l'abus qu'en avaient fait les montanistes. Ce qui est certain, c'est que, dans leur opposition contre le montanisme, ils repoussaient l'idée de la permanence des charismes, en particulier de l'esprit prophétique dans l'Eglise (V. Irénée, III, c. 2), comme aussi la doctrine du chiliasme et le livre de l'Apocalypse qui la favorise. En l'absence de données plus explicites, il est impossible de déterminer si les alogiens ont plutôt incliné vers les doctrines monarchistes qui identifient le Christ avec le Père, ou vers celles de Théodoret et d'Artémon qui le rabaissent au rang d'un simple homme. Une seule chose est attestée chez eux : l'aversion pour une spéculation qui leur semble propre à engendrer un mysticisme dangereux. —Voy. Merkel : *Hist. krit. Aufklærg der Streitigk. der Aloger üb die Apokal.*, 1782; Heinichen, *De Alogis*, Lips., 1829; Neander, *Kirchengesch.*, I, 3, p. 667 ss.; Dorner, *Entwklgsgesch. der Lehre der Person Chr.*, I, 500 ss.

ALPHA ET OMÉGA. (Α καὶ Ω). Cette expression que l'Apocalypse applique trois fois (I, 8; XXI, 6; XXII, 13) au Christ est empruntée à Esaïe XLIV, 6 (cf. XLIII, 10). L'emploi de la première et de la dernière lettre de l'alphabet est la traduction apocalyptique de ces mots : « Je

suis le commencement et la fin, le premier et le dernier. » C'est l'idée de la divinité, non-seulement quant à la durée mais aussi quant à la puissance, que saint Jean exprime dans le prologue de son évangile par ces mots : Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (1, 3). D'après le gnostique Marcus, le Christ se serait appelé α et ω, pour préfigurer le Saint-Esprit sous la forme de la colombe, vu que la valeur en chiffres de l'α et de l'ω, c'est-à-dire 801, est égale à la somme en chiffres des lettres du mot περιστερά. Plusieurs interprètes de l'Apocalypse ont adopté ce jeu d'esprit puéril. L'ancienne Eglise voyait dans ces deux initiales un témoignage de la divinité de Jésus-Christ : c'est à ce titre que nous les trouvons sur les monuments chrétiens, presque toujours combinés soit avec le monogramme du Christ, soit avec la croix (voy. les intéressants détails donnés par Piper dans la *Real-Encycl.* de Herzog, I, p. 1).

ALPHÉE (Ἀλφαῖος), père de l'apôtre Jacques le Mineur (Matth. X, 3 et paral.) et par conséquent époux de Marie, mentionnée Marc XV, 40, comme la mère de Jacques et de Joses. D'après Jean XIX, 25, on a voulu faire de cette Marie la sœur de la mère du Christ, et alors Alphée ou Klopas aurait été le beau-frère de Joseph. Mais c'est là une erreur. Dans Jean XIX, 25, d'après les meilleurs manuscrits, il faut voir mentionnées quatre femmes et non trois, divisées en deux couples opposés, et traduire le passage ainsi : « Près de la croix de Jésus se tenaient sa mère et la sœur de sa mère (Salomé ?), Marie la femme de Klopas, et Marie de Magdala. » En tout cas il ne faut pas douter, malgré les apparences, de l'identité du nom d'Alphée et de Klopas ou Kléopas (Luc XXIV, 18). Ce sont deux transcriptions grecques différentes, d'un même nom très-fréquent dans le Talmud, *Khalipaï* ou *Khaliphaï*. La double manière de l'écrire en grec vient de la double manière de prononcer le *Khet* hébreu. On en trouve de nombreux exemples dans la version des Septante (Ἀγγαῖος = Khaggaï, etc.). Il est question, (Marc II, 14) d'un autre Alphée, père de Lévi (Matthieu), qui ne peut être confondu avec le précédent.

ALSACE. I. (1517-1648). La Réformation en Alsace eut comme partout ailleurs ses précurseurs. Ce furent principalement des sectes, qui, comme les vaudois, s'étaient émancipées plus ou moins du joug de l'Eglise romaine. On a souvent exagéré l'importance de ces réformateurs avant la Réforme : ce reproche s'adresse surtout au chroniqueur alsacien Speckle, auquel nous devons le plus de renseignements de ce genre. Dans ses *Collectanées*, où il expose les doctrines religieuses de ces sectes, il veut en faire des partis foncièrement protestants. C'est là un anachronisme que l'historien ne doit point perdre de vue. Déjà au onzième siècle l'Eglise romaine rencontra en Alsace des velléités d'opposition. La voix puissante de moines fanatiques y mit bientôt fin et le pontife de Rome trouva presque toujours auprès de l'évêque de Strasbourg et du clergé d'Alsace un dévouement inaltérable. L'opposition se maintient seulement au sein des sectes et des confréries pieuses, qui à cette époque se formèrent dans la vallée du Rhin. Speckle nous parle des vaudois, qui au commencement du treizième siècle avaient à Strasbourg de nombreux adhérents. Les domi-

nicains les persécutèrent et plusieurs d'entre eux furent brûlés. Si même beaucoup de détails, que communique le chroniqueur, devaient être des amplifications, il n'en reste pas moins acquis que les vaudois s'étaient répandus jusqu'en Alsace. Le quatorzième siècle vit surgir le plus grand nombre de sectes réformatrices. On les classe ordinairement en deux groupes : les sectes dont la tendance était plutôt spéculative et mystique, et celles qui étaient plus dirigées du côté de la vie pratique. Les premières sont surtout connues sous le nom des Amis de Dieu : leur représentant principal en Alsace est le prédicateur Jean Tauler. A la même époque une autre secte comptait à Strasbourg beaucoup d'adhérents : elle rejetait l'autorité souveraine du pape, le culte de Marie, etc. Elle avait ses prêtres, nommés *Winkler;* plus tard nous la voyons en rapports directs avec les hussites; nous possédons même les actes du procès d'un de ces hussites qui était venu à Strasbourg et qui y fut brûlé (voyez Rœhrich, *Mittheilungen*, I; Jung, *Timotheus*, II). L'état dans lequel se trouvait alors l'Eglise avait fait naître ces sectes. Ses charges étaient souvent données à des hommes qui ne les méritaient nullement; prêtres et moines étaient généralement d'une ignorance absolue. Le culte était devenu une comédie; les indulgences, la vente de reliques et d'autres abus achevaient, ici comme ailleurs, la décadence de l'Eglise. — En Alsace, la bourgeoisie des villes n'avait cessé d'aspirer à l'indépendance politique; ce fut elle aussi qui peu à peu se mit à rechercher l'indépendance religieuse. C'est ainsi que nous voyons à Strasbourg le magistrat, Pierre Schott, créer de ses propres fonds une place de prédicateur à la cathédrale pour un théologien distingué. Le premier qui reçut cette place importante fut le docteur Jean Geiler, né à Schaffhouse en 1445 et élevé à Kaysersberg, en Alsace. C'est à ce nom que se rattachent les premiers efforts sérieux en vue d'une réformation de l'Eglise. Du haut de la chaire, Geiler ne cessa de censurer les mœurs dissolues, tant des dignitaires de l'Eglise que des simples prêtres et moines; sa prédication populaire et originale eut un immense retentissement; l'empereur Maximilien fut souvent au nombre de ses auditeurs. Mais jamais Geiler n'attaqua l'autorité du pape; la vraie source de tous les abus lui resta cachée; mais il n'en jeta pas moins des semences qui devaient porter plus tard leurs fruits. Il n'avait pas été seul dans son œuvre; des amis éclairés l'avaient soutenu : Pierre Schott, l'ammeister de Strasbourg, aux vues larges et libérales; Sébastien Brandt, le satirique de l'époque; Wimpheling, le savant modeste, l'ami et le conseiller de Maximilien Ier, le maître de Jacques Sturm. Ce dernier nom nous rappelle un autre levier de la Réforme en Alsace, la Renaissance. La célèbre école de Schlettstadt, organisée par Louis Dringenberg, entre 1550-80, devint une pépinière d'hommes savants et distingués, qui saluèrent avec joie les premières lueurs de la Réformation, mais qui plus tard s'en éloignèrent. Ce qui activa le plus les progrès de l'émancipation intellectuelle et religieuse fut l'invention de l'imprimerie. L'Alsace a l'honneur d'en avoir été le berceau. Ce furent les libraires et les imprimeurs qui répandirent les premiers la semence de la Réformation. Jean Knobloch imprima en

1519 des écrits de Luther; d'autres suivirent son exemple. Un autre libraire, Wolfgang Capiton, se mit plus tard exclusivement au service de la Réformation. Bien que l'édit de Worms et un bref du pape Adrien VI eussent défendu la lecture de livres hérétiques, ces hommes courageux n'en continuèrent pas moins leur œuvre. Peu à peu, beaucoup de bourgeois furent gagnés aux nouvelles doctrines, et le jour vint où même du haut de la chaire elles furent annoncées. Le premier prédicateur évangélique que l'histoire mentionne fut Pierre Wickgram, de Remiremont, prêtre de l'église Saint-Pierre-le-Vieux (1520). Depuis 1521 ses prédications eurent beaucoup de retentissement. Comme Geiler, il ne fut d'ailleurs qu'un sévère censeur de mœurs. Nous omettons d'autres noms, pour arriver à l'homme que l'on regarde avec raison comme le réformateur de Strasbourg : maître Matthieu Zell, né en 1477, à Kaysersberg. Il avait fait ses études à Erfurt et à Fribourg, et fut appelé en 1518 comme prédicateur de la chapelle Saint-Sauveur, à la cathédrale. Depuis 1521, il se mit à prêcher dans le sens de la Réformation. Dès l'abord, il devint le protecteur du peuple, et ses prédications, qui de jour en jour devenaient plus courageuses, lui firent un grand nombre d'adhérents. La bourgeoisie et le conseil le soutinrent contre tous ses détracteurs. En 1523, l'évêque Guillaume III de Hohenstein fit rédiger contre Zell vingt et un chefs d'accusation auxquels le réformateur répondit par un livre devenu le premier document de la Réforme en Alsace : « *Christliche Verantwortung über Artikel ihm vom Bischœfflichen Fiscal daselbs entgegengesetzt und im rechten übergeben.* » Dans l'intervalle, d'autres prédicateurs influents s'étaient rangés du côté de Zell : Symphorien Pollion, le successeur de P. Wickgram, et plus tard prédicateur à l'église Saint-Martin; Wolfgang Capiton (Kœpfel), né en 1478 à Mayence, depuis 1512 pasteur à Bruchsal et à Bâle, depuis 1520 prédicateur à la cour du prince-évêque Albert de Mayence, et en 1523 prévôt de Saint-Thomas. Capiton, qui avait salué la Réformation avec joie, n'aimait pourtant point des procédés trop audacieux. Mais l'influence de Zell fut décisive; et le prévôt de Saint-Thomas se mit bientôt, au grand étonnement des bourgeois, à prêcher courageusement les doctrines évangéliques. Un autre appui de Zell fut le prêtre Martin Bucer, né à Schlettstadt en 1491. D'abord moine dominicain, Bucer étudia la théologie à Heidelberg; la lecture d'Erasme et de Luther l'enthousiasma pour l'œuvre de la Réformation. Le brave chevalier de Sickingen le protégea contre les persécutions des dominicains; mais la guerre de Sickingen avec l'évêque de Trèves força bientôt Bucer à se retirer en Alsace. Après avoir prêché quelque temps à Wissembourg, il vint à Strasbourg; Zell l'accueillit à bras ouverts et le fit prêcher plusieurs fois; sa parole eut du succès et la bourgeoisie lui devint favorable. A ces trois hommes vint s'adjoindre Gaspard Hédion, d'Ettlingen (en Bade), né en 1494. Ami de Capiton, de Zwingle, de Luther, et successeur de Capiton, à Mayence, Hédion accepta avec joie en 1523 la place de prédicateur à la cathédrale. Ce furent là les hommes que l'on appelle avec raison les réformateurs de Strasbourg. Ils se complétaient l'un l'autre et leurs efforts réunis assurèrent à l'œuvre de la

Réforme une victoire décisive. Zell était l'homme du peuple; Capiton, le savant et le théologien; Bucer, l'homme d'Eglise et le fin diplomate (voyez la biographie de Bucer et de Capiton par M. Baum). Les appuis que la Réformation trouva au sein de la bourgeoisie ne furent pas moins importants. Beaucoup de conseillers s'y étaient rattachés; nous ne mentionnerons que le plus éminent d'entre eux, Jacques Sturm de Sturmeck, que ses contemporains appelaient la fleur de la noblesse allemande. Il était né en 1489; ses maîtres furent Geiler et Wimpheling. Il se destina à la carrière politique et depuis 1524, époque à laquelle il entra au conseil, son influence devint prédominante. Jusque-là le conseil s'était tenu réservé, mais il ne put garder à la longue un silence absolu. Le 1er décembre 1523, il reconnut le bon droit des prédicateurs évangéliques par une ordonnance, dans laquelle il était dit : Dorénavant on ne devra prêcher au peuple chrétien que le saint Evangile et la doctrine divine et tout ce qui sert à l'accroissement de l'amour de Dieu et du prochain, publiquement et librement. Le premier pas était fait vers un changement radical dans l'Eglise. D'autres le suivirent; quelques prêtres se marièrent; malgré la colère de l'évêque, leur acte fut reconnu légitime. En 1523, le conseil ordonna que les prêtres devaient être reçus bourgeois de la ville. Bientôt après, il se chargea de la nomination des pasteurs des différentes églises; le premier pasteur nommé fut Martin Bucer à l'église Sainte-Aurélie. Depuis 1524, on n'employa plus que le titre de « ministres de la Parole. » Une réforme du culte devint également nécessaire; les pasteurs l'entreprirent et en 1524 parut la première *Kirchenordnung* sous le titre de : « *Teutsche Mess wie sye yetzundt zu Strassburgk gehalten würt.* » D'autres écrits réformateurs parurent à la même époque : ils étaient en partie provoqués par les attaques injurieuses de deux moines fanatiques : Conrad Treger et le docteur Thomas Murner. Ce dernier est une des figures les plus originales de l'époque; génie sauvage et indiscipliné, il fut tour à tour le défenseur ardent et l'impudent détracteur de l'œuvre de la Réformation. — De sérieux dangers vinrent entraver ce développement si rapide. En Alsace comme en Allemagne la Réformation fit éclater une crise, qui se préparait depuis longtemps. On sait combien à cette époque le peuple était opprimé; lorsque la voix des réformateurs réveilla le désir de l'émancipation, une révolte générale ne tarda pas à éclater. Elle commença dans le Sundgau, se répandit dans toute la Haute-Alsace jusqu'en 1525; la Basse-Alsace fut également le théâtre d'une révolte générale des paysans. Le conseil de Strasbourg, qui avait déjà su rétablir la paix dans le pays de Bade, essaya aussi de s'interposer en Alsace. Les trois premiers prédicateurs furent envoyés dans le camp des insurgés. Mais on ne put rien faire; il fallut chercher ailleurs du secours. Le duc Antoine de Lorraine offrit ses troupes et entreprit l'expédition terrible, dont les péripéties sont trop connues pour que nous les racontions ici. La paix se rétablit en Alsace; les paysans étaient réduits à une impuissance complète. Depuis ce temps, la maison d'Autriche persécuta les protestants dans ses possessions alsaciennes. A Strasbourg se montrèrent bientôt de nouveaux ennemis.

Beaucoup d'anabaptistes, attirés par l'esprit tolérant des prédicateurs de Strasbourg, s'étaient retirés dans cette ville, parmi eux le turbulent Carlstadt. Leurs prédications excitèrent beaucoup de troubles ; elles attiraient les fanatiques et en engendraient de nouveaux. Le conseil lança un mandat contre eux; les anabaptistes continuèrent leurs manœuvres; un instant toute l'œuvre de Zell et des siens fut compromise. Le conseil dut mettre violemment fin à tous ces troubles et peu à peu la ville fut délivrée de ces agitateurs. Toutes ces entraves n'empêchèrent point la consolidation de l'œuvre de la Réforme. A Strasbourg, la bourgeoisie s'était peu à peu rangée entièrement du côté des prédicateurs et réclamait une sanction définitive du nouvel ordre de choses. L'abolition de la messe fut réclamée de toutes parts; la diète de 1526 avait été favorable aux protestants; en 1528, à la suite d'un colloque, la ville de Berne avait passé au protestantisme. Malgré les députations réitérées du conseil impérial siégeant à Spire, le conseil ne put résister aux demandes de la bourgeoisie, et le 20 février 1529 une majorité de 184 voix contre 94 décida l'abolition de la messe. On sait que bientôt après, à la suite de la diète de Spire (1519), des dangers bien autrement sérieux vinrent menacer les protestants. Jacques Sturm, qui avait été l'un des signataires de la fameuse protestation de Spire, chercha à les conjurer, en réunissant les deux partis qui déchiraient l'Eglise et dont la division empêchait toute action commune. Les prédicateurs de Strasbourg l'assistèrent dans ces efforts. Le colloque de Marbourg, qui devait amener une entente réciproque, ne fit qu'envenimer l'animosité. On pouvait s'attendre à ce que l'attitude courageuse du conseil de Strasbourg excitât la colère de l'empereur. Strasbourg s'était lié plus étroitement aux villes suisses et allemandes par la confédération du *Burgrecht*. A la diète d'Augsbourg, à laquelle assista Jacques Sturm, on ne chercha qu'une chose: l'union des protestants. Les députés de Strasbourg n'étaient point d'accord avec Mélanchthon dans ce qu'il disait de la sainte Cène dans sa confession; ils consentirent cependant à signer cette dernière, mais on ne le leur permit point. Ils durent rédiger une autre confession : Bucer et Capiton s'en chargèrent. Elle fut signée par les députés des quatre villes : Strasbourg, Constance, Memmingen et Landau; elle est connue dans l'histoire sous le nom de *Confessio Tetrapolitana* et resta en vigueur jusqu'en 1548. L'influence de Strasbourg n'en devint que plus grande : et il est à reconnaître, comme le titre le plus beau de ses diplomates et de ses prédicateurs, qu'ils n'usèrent de cette influence que pour la paix de l'Eglise. L'âme de tout ce mouvement était Jacques Sturm. Cette noble figure nous apparaît ici dans toute sa grandeur. Grâce à son influence et à celle de Bucer et de Capiton, les partis se rapprochèrent, si bien que Strasbourg fut reçu dans la ligue de Smalcalde (1532). Les rapports entre Luther et les théologiens de Strasbourg devinrent dès lors plus étroits; enfin, en 1536, la *Concorde* de Wittemberg fut conclue de part et d'autre. La situation politique était aussi devenue plus supportable depuis la paix de Nuremberg (1532). Mais peu à peu l'horizon s'assombrit de nouveau; en 1546 éclata la

guerre de Smalcalde. Jacques Sturm fut naturellement du côté des confédérés protestants. L'empereur était décidé à punir sévèrement tous ceux qui avaient refusé de reconnaître le concile de Trente. On sait combien les premiers événements de cette guerre furent malheureux pour les protestants : les villes du Sud se virent bientôt abandonnées par leurs alliés et réduites à se soumettre à l'empereur. Jacques Sturm se décida à chercher du secours auprès du roi de France Henri II. Cependant on ne put éviter un acte de soumission à l'empereur. Bientôt après, la diète d'Augsbourg décréta l'Intérim : Strasbourg l'accepta après avoir longtemps résisté, parce que l'intérêt politique l'exigeait. Bucer et ses collègues, qui n'avaient en vue que les intérêts religieux, ne se soumirent point : Bucer se retira en Angleterre. Les catholiques occupèrent de nouveau la cathédrale; des députés furent envoyés à Trente, entre autres l'historien Sleidan. On sait comment tout à coup Maurice de Saxe fit prendre aux affaires politiques une autre tournure. Strasbourg se réconcilia avec l'empereur, qui visita même encore une fois la ville; et lorsque la diète d'Augsbourg se réunit, les protestants purent espérer beaucoup d'avantages. Cependant on ne fit que confirmer le *statu quo*. Strasbourg ne fut point content; les prédicateurs entreprirent une guerre à outrance contre l'évêque et le conseil, pour obtenir l'abolition complète de l'Intérim. Ils remportèrent enfin, en 1552, la victoire, et Strasbourg resta une ville protestante. — Il est temps de voir quel fut le sort de la Réformation dans les autres parties de l'Alsace. On sait que ce pays était à cette époque morcelé en une foule de petits Etats : villes impériales, possessions de l'empereur, des princes palatins, du landgrave de Hesse, des comtes de Hanau et de Wurtemberg, d'évêques et d'abbés, de familles françaises, etc. Dans chaque ville et chaque territoire le sort de la Réformation dépendait de la situation politique. Pour plus de détails, nous renvoyons aux ouvrages de Rœhrich, ainsi qu'aux monographies de MM. Lerse et Rocholl pour Colmar, Erichson pour Kaysersberg, Drion pour Sainte-Marie-aux-Mines, Jæger pour Haguenau, F. Jung pour Wissembourg, etc. Dans les endroits dépendant de Strasbourg, la Réformation se répandit rapidement. Elle fut accueillie avec transport dans les villes impériales : à Mulhouse, ce furent Augustin Kræmer et Nicolas Prugner qui, depuis 1522, prêchèrent l'Evangile; à Wissembourg, la Réforme fut étouffée violemment dès 1525; à Haguenau, où résidait le bailli impérial, les nouvelles idées pénétrèrent avec peine; à Schlettstadt, les humanistes opposèrent plus de résistance qu'on aurait pu croire; les possessions des princes palatins furent plus accessibles à la Réforme. Dans les parties de l'Alsace appartenant à l'archiduc d'Autriche, elle eut à surmonter bien plus de difficultés; il en fut de même dans la seigneurie de Ribeaupierre et dans les terres du duc de Lorraine. Dans bien des villes, comme à Colmar, le magistrat n'osait protéger ouvertement la Réformation. Les événements politiques racontés plus haut changèrent la situation de bien des Eglises. Dans les possessions des princes palatins, la Réformation s'affermit de plus en plus. Le seigneur de Ribeaupierre, Egenolphe III, embrassa aussi le protestantisme. Il s'affermit également dans

le territoire des comtes de Hanau-Lichtenberg. A Wissembourg, Munster, etc., il resta victorieux; à Haguenau même il le fut un instant, mais la guerre de Trente ans et les jésuites arrêtèrent ses progrès. A Colmar, la Réforme fut solennellement reconnue en 1575. Beaucoup de seigneurs alsaciens avaient embrassé le protestantisme, comme ceux d'Andlau, de Rathsamhausen, de Landsperg, d'Oberkirch. — Aussi longtemps que vécurent les réformateurs de Strasbourg, les divisions confessionnelles ne pénétrèrent point dans les Eglises protestantes de l'Alsace. Grâce à l'esprit tolérant et vraiment évangélique des Sturm, des Bucer, etc., Strasbourg était devenu, dans cette première période de notre histoire, le centre de la Réformation. Cet esprit malheureusement cessa bientôt d'animer les représentants de l'Eglise de Strasbourg : l'intolérance dogmatique et l'étroitesse confessionnelle devinrent leur signe distinctif. Comment s'opéra ce changement? En l'an 1555, tous les héros de la Réformation avaient quitté la scène : Zell, Bucer, Sturm s'étaient rapidement succédé dans la tombe. Ceux qui les remplacèrent n'étaient point de leur taille. La paix d'Augsbourg n'avait eu en vue que l'Eglise luthérienne : c'est cette dernière seule que l'on cherche dorénavant à défendre et à fortifier. Après la mort de Sturm, le président du convent ecclésiastique de Strasbourg, le pasteur Jean Marbach, devint l'apôtre fanatique d'une sèche orthodoxie. Le culte, d'abord si simple, fut surchargé d'éléments liturgiques; la prédication, envahie par la polémique, ne servit plus à l'édification des fidèles. L'école seule résista à ce mouvement rétrograde : et ici, c'est à Jean Sturm que revient l'honneur d'avoir conservé les traditions libérales de ses devanciers. Sur l'instigation de Jacques Sturm, les réformateurs de Strasbourg avaient fondé une école supérieure d'enseignement; les professeurs étaient en même temps membres du chapitre de Saint-Thomas. Des bourses, un pensionnat (couvent de Saint-Guillaume) et une bibliothèque complétaient cette institution. Quelques réfugiés d'Italie avaient été recueillis au nombre des professeurs, parmi eux le savant Pierre Martyr Vermigli; des réfugiés français trouvèrent aussi un asile à Strasbourg et plusieurs d'entre eux professèrent à la nouvelle école; nous ne nommerons que Calvin, qui fut aussi le premier pasteur de la petite paroisse française à Strasbourg. Jean Sturm fut l'organisateur de toutes ces institutions. Il avait été à Paris avec Sleidan; les persécutions le poussèrent à Strasbourg. Il y devint le premier directeur du gymnase créé par Jacques Sturm. Admirateur passionné de l'antiquité classique, il releva ces études et les organisa sur une vaste échelle. Aussi l'école de Strasbourg devint-elle le rendez-vous de la jeunesse studieuse de tous les pays (voyez l'ouvrage de M. Schmidt sur la vie et les travaux de Jean Sturm). Sturm était aussi un défenseur zélé de la cause protestante; il aimait ces nobles et braves huguenots et ne désespéra jamais de la victoire du protestantisme en France. Un conflit entre l'école et l'Eglise était inévitable. Peu à peu la lutte prit un caractère sérieux. Pierre Martyr dut quitter Strasbourg; un autre savant italien, Jérôme Tanchi, eut une longue querelle avec Marbach au sujet de la prédestination et

dut partir; la paroisse française cessa d'exister. Depuis 1571, une querelle théologique divisait Marbach et Sturm. En 1577, une nouvelle confession de foi, la *Formula concordiæ*, avait été signée; elle devait être un fort rempart entre luthériens et calvinistes. Marbach et son collègue Pappus, non moins célèbre par son fanatisme, remplirent Strasbourg de leurs cris et de leurs injures; ils parvinrent même jusqu'à obtenir la destitution de Sturm. La *Formula concordiæ* ne fut pourtant pas adoptée; mais le but des Marbach et des Pappus n'en fut pas moins atteint : à la fin du seizième siècle, l'orthodoxie froide et intolérante régnait à Strasbourg. — A la même époque le catholicisme s'était relevé pour recouvrer ce qu'il avait perdu. On sait que le nouvel ordre des jésuites s'était mis au service du pape, pour le seconder dans cette œuvre. En Alsace, les jésuites furent appelés en 1580 par l'évêque Jean de Manderscheid. Le premier collége fut établi à Molsheim ; dès 1614, nous les voyons à Ensisheim, en 1604 déjà, à Haguenau. Le chapitre de la cathédrale comptait parmi ses membres des amis de la Réformation. Une lutte ne tarda point à éclater; à la mort de Jean de Manderscheid en 1692, les protestants élurent le margrave de Brandebourg, Jean-George, et les catholiques le cardinal Charles de Lorraine. Il en résulta une guerre de dix ans, connue sous le nom de *guerre épiscopale* ou *des évêques*. La ville s'était rangée du côté de Jean-George, qui de plus était soutenu par la ligue de Torgau et par Henri de Bourbon. C'est en 1604 seulement que, grâce à l'intervention de Henri IV, la paix fut conclue. Elle fut malheureuse pour les protestants; le cardinal de Lorraine devint évêque de Strasbourg et le chapitre n'eut plus d'éléments hétérogènes dans son sein. Le successeur de Charles, Léopold de Bavière, père de Ferdinand II, fut la cause de nouveaux malheurs pour l'Alsace. Il était impliqué dans la guerre de la succession de Juliers-Clèves. Le pays fut dévasté ; Henri IV devait mettre fin à la guerre et relever l'union protestante, lorsqu'il tomba sous le fer du régicide. Une guerre décisive était inévitable. Ce fut la guerre de Trente ans. Dès 1621, l'Alsace devint le théâtre de la guerre. Le comte de Mansfeld fit une expédition en faveur de l'union protestante; mais Strasbourg, qui dès 1621 avait quitté l'union, ne le soutint point. La ville conclut la paix avec l'empereur, qui en retour éleva son école au rang d'université. Bientôt après les protestants eurent à subir une série de persécutions; à Colmar, ils furent même bannis. En 1628, on proclama l'édit de restitution ; des mesures énergiques furent prises pour l'exécuter. Cette réaction antiprotestante ne manqua point d'exciter une haine ardente contre l'empereur et le conseil. A la même époque Richelieu arrivait au pouvoir. On connaît sa politique; Strasbourg lui tendit une main amie : les Suédois, sous la direction du général Horn, eurent bientôt soumis toute l'Alsace. Cette invasion des Suédois est pour l'Alsace un fait de sinistre mémoire. En 1634, on appela les troupes françaises : Richelieu accorda l'Alsace à Bernard de Saxe-Weimar, qui de 1635 à 1638 conquit le pays. Il gouverna l'Alsace pendant quelques mois : après sa mort les Français occupèrent le pays. Bientôt la paix longtemps désirée fut conclue. L'Alsace Strasbourg excepté, passa à la France. Le pays était épuisé : pour le

repeupler, on y envoya beaucoup d'étrangers du Palatinat et de la Suisse, la plupart calvinistes : c'est là l'origine de beaucoup de paroisses réformées. Nous renvoyons pour plus de détails sur cette époque aux articles de M. Reuss, dans l'*Alsatia* de 1862, et de M. Rœhrich, dans ses *Mittheilungen*, vol. 2, ainsi qu'aux ouvrages généraux. — L'histoire de la Réformation en Alsace a été traitée surtout par deux savants : M. Rœhrich a écrit une *Histoire de la Réformation*, en 3 vol., et des *Mittheilungen*, en 3 vol. ; M. Jung a écrit un volume de *Beitræge zu der Geschichte der Reformation*. Le vicomte Marie-Théodore de Bussière a écrit plusieurs ouvrages sur l'histoire de la Réformation en Alsace (*Histoire de l'établissement du protestantisme en Alsace; Histoire du développement du protestantisme*, etc.) dans un sens tout à fait catholique et avec beaucoup de partialité. Nous avons indiqué dans le cours de l'article les monographies les plus importantes. ALB. COURVOISIER.

II. (1648-1789). Lors de la réunion de l'Alsace à la France, le respect de la liberté de conscience n'avait pénétré encore ni dans les mœurs ni dans les lois. Aussi le gouvernement de Louis XIV fit-il de fréquents efforts, sinon pour détruire le protestantisme dans les provinces nouvellement acquises, du moins pour l'entraver et pour favoriser les progrès de la religion catholique. Dès 1662, une ordonnance royale prescrivit de ne distribuer qu'à des catholiques les terres et habitations abandonnées pendant les guerres ; aux nouveaux propriétaires, il fut fait remise, pendant six ans, de tout impôt, et on leur permit de prendre gratis dans les forêts du domaine le bois pour la reconstruction des maisons ruinées. Cette mesure avait pour but d'attirer dans l'Alsace, dont plusieurs parties étaient presque dépeuplées, une nouvelle population catholique. La plupart des édits publiés contre les huguenots furent enregistrés au conseil souverain d'Alsace ; par ce fait, ils devenaient applicables aux protestants du pays, tant luthériens que calvinistes, malgré le traité de Westphalie qui leur garantissait la liberté de leur culte. Nous citerons entre autres les déclarations sur l'âge auquel il était loisible aux enfants mineurs de changer de religion, sur les moyens de subsistance à leur fournir par les parents, sur la défense des mariages mixtes, sur les peines auxquelles s'exposaient les pasteurs qui recevaient dans leurs églises des catholiques convertis ou non. Par la capitulation de Strasbourg, 30 septembre 1681, il fut stipulé que la ville garderait le libre exercice de sa religion et la propriété de ses biens ecclésiastiques ; la cathédrale seule dut être rendue aux catholiques ; dès le mois d'octobre, l'évêque François Egon de Furstenberg en prit possession : il fit frapper en souvenir une médaille, contre laquelle protesta le magistrat. En 1664, la France conclut avec l'empire une trêve de vingt ans ; elle s'engagea de nouveau à laisser aux luthériens et aux réformés d'Alsace leur entière liberté ; en vertu de cet engagement, la révocation de l'édit de Nantes ne fut pas enregistrée au conseil souverain ; mais les agents du roi n'en continuèrent pas moins à protéger le catholicisme au détriment du protestantisme. Déjà en 1683 l'intendant de la Grange avait exempté ceux qui se convertiraient de toute charge de guerre pendant trois ans ; une ordonnance de 1685

accorda aux mêmes trois ans pour l'acquittement de leurs dettes ; en 1688, on autorisa les catholiques, quand ils voulaient se faire recevoir bourgeois, à ne payer que le tiers des droits usités. Ce qui fut plus grave encore, car ce fut une violation flagrante de la capitulation de Strasbourg, ce fut une déclaration royale du 5 avril 1687, voulant que les charges et emplois qui donnaient entrée au magistrat ou qui en dépendaient, tant dans la ville que dans les seigneuries, fussent remplies alternativement par des protestants et des catholiques ; le nombre de ces derniers étant encore très-restreint, on se borna d'abord à ne leur affecter que le quart des places ; mais dans le cours du dix-huitième siècle on s'en tint strictement à l'alternative. En 1683, les jésuites, qui avaient déjà plusieurs maisons en Alsace, s'établirent aussi à Strasbourg. Le séminaire fondé par l'évêque, le collége royal, l'université catholique, transférée en 1701 de Molsheim à Strasbourg, furent confiés à leur direction. Ils devinrent les agents les plus actifs de la propagande catholique dans la province. A leur tête était le professeur Jean Dèz, homme instruit et habile : en 1687, il publia un livre, intitulé : *Réunion des protestants de Strasbourg à l'Eglise romaine;* on en attendait un grand succès, mais il n'en eut aucun auprès des Strasbourgeois. Un colloque entre des jésuites et le professeur de théologie Bébel eut le résultat ordinaire de ces conférences ; chacune des deux parties garda son opinion. Les missions catholiques furent plus heureuses dans les campagnes ; plusieurs villages furent entièrement ramenés au catholicisme. Un édit de 1686 avait ordonné de ne plus instituer que des maires catholiques. En 1684, on avait prescrit que, dans chaque commune possédant deux églises, les protestants n'en garderaient qu'une seule, et que là où il n'en existerait qu'une, elle serait partagée entre les deux cultes, de manière que les catholiques eussent la jouissance du chœur ; il suffisait à cet effet qu'il y eût dans le village sept familles professant la religion du roi ; seulement « pour obvier aux abus qu'on pourrait faire de ce règlement, » on voulut bien ne pas compter au nombre des sept familles « les passagers ou les simples valets, tels que chasseurs, pâtres et autres gens sans domicile fixe. » Ce fut là l'origine des églises *simultanées*, dont il existe encore plusieurs en Alsace. — La fameuse déclaration de Louis XV, du 14 mai 1724, confirmant la révocation de l'édit de Nantes et de toutes les ordonnances rendues pour en assurer l'exécution, fut enregistrée, sur l'ordre exprès du roi, au conseil souverain d'Alsace, mais il fut impossible de l'observer ; on se vit même obligé de faire savoir officiellement qu'elle ne s'étendait pas aux luthériens. Ceux-ci toutefois ne cessaient de se méfier des arrière-pensées du gouvernement ; leur méfiance fut pleinement justifiée par un règlement du 1er mars 1727, provoqué surtout par l'évêque cardinal de Rohan, qui s'était plaint de certaines coutumes protestantes comme étant des abus préjudiciables à la religion et au clergé catholiques. Le règlement qui dut être suivi dans toute la province et qui, à cet effet, fut enregistré au conseil souverain, ordonnait aux protestants, quand ils rencontreraient un prêtre portant le saint-sacrement, de s'agenouiller ou de se retirer ; il demandait la cessation

du culte protestant dans les églises mixtes les jours où elles étaient visitées par l'évêque, l'observation rigoureuse des fêtes romaines, l'éducation catholique des enfants illégitimes, « attendu que le roi seul est en droit de leur tenir lieu de père. » Quelques-unes de ces prescriptions n'étaient que le renouvellement d'ordonnances plus anciennes, qu'en Alsace on avait laissé tomber en désuétude ou qu'on n'y avait pas même introduites. Les réclamations qu'élevèrent les protestants ne furent pas écoutées. Ce ne fut qu'à partir du ministère du duc de Choiseul que le gouvernement se montra un peu plus libéral ; les protestants d'Alsace ne furent plus molestés que par des fonctionnaires subalternes. On contesta aux pasteurs le droit d'entrer dans les prisons et les hôpitaux militaires ; on songea même un moment à introduire dans l'université, à la seule exception de la faculté de théologie, la même alternative qu'on avait fait prévaloir dans les fonctions civiles ; on maintint surtout les ordonnances sur l'éducation catholique des bâtards ; il existe de nombreux dossiers, allant jusqu'à l'année 1782, sur l'enlèvement d'enfants protestants. On se vantait enfin des conversions que l'on faisait ; il y en eut qui firent quelque bruit, d'autres furent obtenues on ne sait comment ; deux volumes in-folio contenant des noms de convertis alsaciens, de 1682 à 1778, ressemblent singulièrement aux listes qu'avant la révocation de l'édit de Nantes on avait eu coutume de mettre sous les yeux de Louis XIV. — Cette situation dura jusqu'à l'édit de tolérance de Louis XVI. Elle avait diminué la force politique du protestantisme, mais elle ne l'avait pas empêché de se conserver ; il s'était consolidé plutôt par la nécessité de se défendre contre les entreprises d'un pouvoir absolu et fanatique. Dans la faculté de théologie de Strasbourg on ne peut citer au dix-huitième siècle aucun nom illustre ; les professeurs étaient des hommes érudits, mais trop préoccupés de controverse ou de simple édification pour faire avancer la science. Dans le dogme ils étaient fidèles à la tradition orthodoxe luthérienne. Quand les piétistes et les frères moraves commencèrent à se répandre en Alsace, on les combattit avec une extrême véhémence ; le professeur Frœreisen entre autres publia une brochure sous ce titre : *Portrait de deux imposteurs, Mahomet et Zinzendorf, singe du premier*. A plusieurs reprises parurent des arrêtés contre les conventicules. En 1759, il fut même défendu aux pasteurs de Strasbourg et de ses dépendances de rien publier sans l'autorisation du convent ecclésiastique. Cependant la vie religieuse était généralement florissante ; dans peu de villes le culte était plus fréquenté qu'à Strasbourg et à Colmar ; l'Eglise d'Alsace eut quelques pasteurs dont elle se souviendra toujours avec respect ; l'un d'entre eux, Oberlin, s'est acquis une célébrité européenne. — Les réformés seuls manquaient en Alsace de liberté. Ils avaient contre eux, outre l'intolérance du gouvernement, les scrupules des luthériens. Ils possédaient des églises à Sainte-Marie-aux-Mines, à Bischwiller et dans deux ou trois villages ; dans d'autres localités ils se réunissaient dans des maisons particulières. Ceux de Strasbourg étaient obligés de se rendre à Wolfisheim, qui dépendait alors des landgraves de Hesse-Darmstadt, comtes de Hanau. En 1788,

ils s'adressèrent d'abord au magistrat, puis au gouvernement de Louis XVI, pour être autorisés à célébrer leur culte dans l'intérieur même de la ville ; la permission leur fut accordée, à condition que la maison de réunion ne trahît par son extérieur « ni un temple ni même un édifice public » et qu'elle n'eût pas de cloches. Ils élevèrent alors le bâtiment qui leur sert encore aujourd'hui. — Les édits, etc., relatifs aux protestants sont disséminés dans le recueil intitulé : *Ordonnances d'Alsace*, Colmar, 1775, 2 vol. in-f°; V. Kiefer, *Le Gouvernement français et les protestants d'Alsace*, 1648-1697, Strasb., 1868; Charles Bœgner, *L'Eglise protestante de Strasbourg dans ses rapports avec l'Eglise catholique*, 1681-1727, Strasb., 1851. Divers articles de Rœhrich, dans le t. II de ses *Mittheilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses*, Strasb., 1855. Ch. Schmidt.

III. (1789-1876). La révolution de 1789 fut accueillie avec un vif enthousiasme en Alsace. Les protestants la saluèrent comme devant ouvrir une ère nouvelle dans laquelle la liberté de culte, qui leur était garantie par le traité de Westphalie, ne serait plus entravée par des mesures administratives empreintes d'un esprit marqué d'hostilité. Un *Cahier de doléances* (Rœhrich, *Mittheil.*, III, 444) fut envoyé à l'Assemblée nationale par les magistrats et consistoires protestants des villes d'Alsace pour réclamer la confirmation des anciennes garanties, la restitution des biens possédés en l'année 1624, la règlementation du culte simultané dans les églises où il avait été introduit, et la participation par moitié aux places, dignités, charges et emplois publics de la province. En même temps, le professeur Koch fut délégué à Paris pour appuyer ces réclamations auprès des autorités compétentes. Des décrets du 17 août et du 10 décembre 1790 exemptèrent de la vente des biens ecclésiastiques, ceux des protestants des deux confessions d'Augsbourg et helvétique habitant l'Alsace, ainsi que ceux des pays de Blâmont, de Belmont, d'Héricourt et de Chaletot, parce que ces biens, sécularisés depuis longtemps, étaient exclusivement destinés à l'entretien du culte et d'établissements d'instruction publique, auquel ils avaient peine à suffire. Un décret spécial, rendu le 8 mai 1791, étendit cette exemption aux biens de la fondation de Saint-Thomas, principalement affectés à l'entretien de l'université protestante de Strasbourg. Lorsque l'armée des alliés menaça la frontière de l'Est, l'Alsace envoya ses bataillons de volontaires pour la couvrir : bien qu'allemande encore de mœurs et de langue, elle était française de cœur, et ce fut surtout pendant ces mémorables années où ses fils combattirent sous le drapeau tricolore pour défendre l'indépendance de la France et ses libertés récemment conquises, que le lien qui rattachait l'ancienne province de l'empire à sa nouvelle patrie devint plus intime. Le règne de la Terreur même ne put le relâcher. L'ordre de fermer les églises fut donné au mois d'octobre 1793, et peu de localités purent s'y soustraire : pendant plus d'une année le culte public fut interrompu. Les vases d'église, les ornements de la chaire et de l'autel avaient été offerts ou confisqués pour les services publics; le convent de Strasbourg avait spontanément décidé de faire *collegialiter* à la patrie le sacrifice des boucles d'argent que ses

membres portaient à leurs chaussures. Les églises furent converties en hôpitaux, en magasins de fourrages et parfois même en étables. Des commissaires du gouvernement révolutionnaire parcouraient les campagnes pour faire fondre les cloches et brûler les livres sacrés trouvés sur les autels. Les pasteurs furent invités à renier la foi chrétienne, et ceux d'entre eux qui s'y refusèrent se virent arrachés à leurs troupeaux et incarcérés. Le nombre des défections fut peu considérable, et beaucoup de pasteurs déployèrent, dans cette circonstance, une fermeté qui commandait le respect même à leurs persécuteurs. On peut dire qu'en général, les protestants, comme les plus éclairés, les plus modérés et les plus riches des citoyens de l'Alsace, eurent le plus à souffrir pendant la Terreur. La correspondance du pasteur Blessig, détenu pendant onze mois dans le séminaire épiscopal de Strasbourg qui avait été converti en prison, est remplie de détails curieux (voy. Edel, *Monatsblætter für die Blessig-Stiftung*, 1847-1850, 4 vol.). — Au milieu de ces secousses qui agitèrent le pays pour le transformer, il devint nécessaire de réorganiser l'Eglise protestante d'Alsace sur des bases nouvelles. Le convent ecclésiastique de Strasbourg s'était, dès le mois de septembre 1789, retrempé dans des élections presbytérales faites d'après un mode très-large, et il avait adressé une *Encyclique* aux communautés de la province pour les exhorter à la concorde et à la paix. Divers projets d'organisation surgirent pour mettre fin à l'anarchie que la ruine de l'ancien régime avait provoquée. Des débats auxquels ils donnèrent lieu, et des négociations qui furent entamées avec le premier Consul et son ministre Portalis, sortit la fameuse loi du 18 germinal an X. Elle fut accueillie avec une vive faveur, parce qu'elle assurait aux protestants l'existence légale, le salaire de l'Etat, et qu'elle donnait satisfaction au besoin d'unité administrative; le sentiment religieux, d'ailleurs peu ardent à ce moment, ne réclama ni contre ce qui, dans les conditions électorales, était de nature à le blesser, ni contre les dispositions qui compromettaient gravement l'indépendance et l'autonomie de l'Eglise. La loi de germinal prenait pour base l'Eglise consistoriale, composée d'une moyenne de six mille âmes, dispersées sur un territoire plus ou moins étendu et réparties dans une ou dans plusieurs paroisses, avec un nombre indéterminé de pasteurs et une représentation laïque qui variait de six à douze. Ces anciens devaient être nommés pour la première fois par les vingt-cinq pères de famille les plus imposés au rôle des contributions directes; dans la suite, le consistoire devait lui-même désigner un nombre égal de notables chargés de pourvoir, de concert avec lui, aux réélections et aux vacances. Les pasteurs étaient nommés par le consistoire, et cette nomination était soumise à l'approbation du gouvernement, qui se réservait aussi la faculté de les destituer. Un certain nombre de consistoires formaient une inspection, à la tête de laquelle se trouvaient un inspecteur ecclésiastique et deux inspecteurs laïques, chargés d'exercer une certaine surveillance sur les Eglises de leur ressort. Au-dessus des assemblées d'inspection, la loi de germinal plaçait un consistoire général, composé d'un président laïque, de deux inspecteurs ecclésiastiques nommés à vie par le gouvernement,

et d'un député laïque nommé par chaque inspection également à vie. Dans l'intervalle de ses sessions, d'ailleurs non périodiques, une commission de cinq membres devait, sous le nom alors en vogue de directoire, s'occuper de l'expédition des affaires courantes. Toutes les modifications dans les catéchismes, dans les formulaires liturgiques, dans la confession de foi, dans la discipline ecclésiastique étaient d'ailleurs subordonnées à l'approbation du gouvernement, et ne pouvaient même pas être discutées sans son agrément. L'université protestante de Strasbourg fut convertie en Académie ou séminaire protestant par décret du 30 floréal an XI, et complétée en 1818 par une faculté de théologie. — Cette organisation, sorte de compromis entre le type luthérien, plus autoritaire, et le type réformé, plus démocratique, dans ses traits essentiels, subsiste en Alsace encore aujourd'hui. De 1830 à 1850, diverses tentatives furent faites auprès du gouvernement pour y introduire quelques éléments plus libéraux, mais elles échouèrent, moins encore par suite du mauvais vouloir de l'autorité civile que par le défaut d'entente chez les protestants eux-mêmes. Le décret du 26 mars 1852, rendu dictatorialement par le prince-président après le coup d'Etat, apporta à la loi de germinal quelques changements importants. Il donna une sanction légale aux conseils presbytéraux qui, de fait, existaient déjà à peu près partout ; de plus, les élections devaient être faites par le suffrage universel. Sont électeurs tous les membres portés au registre paroissial qui sont âgés de trente ans au moins et qui ont deux ans de résidence. Les conseils presbytéraux des chefs-lieux consistoriaux reçurent le titre de consistoires, le nombre des conseillers presbytéraux fut doublé, et chaque conseil presbytéral sectionnaire y envoya avec son pasteur un délégué laïque. Le consistoire supérieur devait comprendre deux députés laïques par inspection, tous les inspecteurs ecclésiastiques, un professeur du séminaire délégué par ce corps, le président du directoire et un commissaire du gouvernement, ce qui donnait à cette assemblée plus d'un tiers de membres, tous fonctionnaires, nommés par l'Etat. Le consistoire supérieur devait se réunir au moins une fois par an. Quant au directoire, il fut composé de cinq membres, dont trois nommés par l'Etat. C'est entre ses mains qu'était remise la nomination des pasteurs, celle des inspecteurs, des professeurs du séminaire et du gymnase ; il avait de plus le droit d'autoriser ou d'ordonner, par mesure disciplinaire, le passage d'un pasteur d'une cure à l'autre. Ces dispositions, qui renforçaient le principe de centralisation et concentraient l'autorité dans l'Eglise entre les mains d'un corps à peu près irresponsable, étaient en opposition flagrante avec les vœux des Eglises et les principes fondamentaux du protestantisme. N'était-il pas dérisoire de mettre l'élément électif et le suffrage universel à la base de la constitution ecclésiastique, alors qu'on annulait complétement l'action des conseils locaux, en bornant leur rôle à la surveillance des intérêts matériels et à la gestion des finances ? « Le protestantisme, pouvait justement dire M. de Montalembert, comme institution, a laissé réduire au rang d'une section de l'administration civile ses Eglises officielles, docilement enchaînées dans l'antichambre de

l'Etat. » Le directoire sentait fort bien le vice de sa position, car il interdit avec une vivacité extraordinaire toute discussion des articles de ce décret, si notoirement contraire aux légitimes aspirations des fidèles. Le consistoire supérieur, d'abord résigné, essaya dans la suite de lui arracher quelques concessions, notamment en ce qui concerne la nomination des pasteurs. Il fut faiblement soutenu par l'opinion publique, qui, après avoir accueilli avec stupeur le décret de 1852, prit le parti funeste de se désintéresser des choses de l'Eglise. Pourtant l'opposition, commencée par le courageux auteur des *Gravamina*, imprimés à Bâle et distribués par la poste, grandit chaque année et chercha à réveiller les communautés de leur indifférence, et à leur donner la conscience de leurs droits et de leurs devoirs (voyez surtout les brochures de M. le pasteur Mettetal). — Au printemps de l'année 1870, une campagne sérieuse de tous les partis coalisés avait été ouverte pour battre en brèche la constitution de 1852, lorsque survinrent les événements désastreux qui, en renversant ses auteurs, changèrent le sort politique de l'Alsace. Annexée à l'empire d'Allemagne par le traité de Francfort, malgré les protestations unanimes de ses représentants, elle conserva ses institutions ecclésiastiques, un instant menacées par la pieuse ingérance du gouverneur, M. de Bismarck-Bohlen, aidé du commissaire extraordinaire, M. Fabri, inspecteur des missions à Barmen. La conquête allemande détacha des Eglises de la confession d'Augsbourg d'Alsace les inspections de Montbéliard et de Paris, qui en faisaient partie depuis la réorganisation des cultes en 1802; de plus, tandis que sur 1,235,097 catholiques, l'Alsace n'en perdit que 11,936 (moins de 1 pour 100), sur 270,699 protestants, 20,001 (plus de 14 pour 100) optèrent pour la France. Ajoutez-y les départs en vue d'échapper au service militaire allemand : en 1873, 479 jeunes gens de moins de dix-sept ans; en 1874, 735; en 1875, 811 ont demandé des permis d'émigration, sans parler du grand nombre de ceux qui se sont passés de cette autorisation. Ainsi réduite, l'Eglise luthérienne d'Alsace-Lorraine forma cinq inspections, celles du Temple-Neuf, de Saint-Thomas, de Bouxwiller, de Wissembourg, de la Petite-Pierre et de Colmar, avec 38 consistoires, 191 paroisses et 211 pasteurs titulaires. Un décret récent vient d'en créer une sixième, celle de Saint-Guillaume, formée de cinq consistoires, détachés des deux premières inspections. Les anciens vices de la constitution ecclésiastique ont survécu au changement du régime et des personnes : ni l'autorité du directoire n'a été limitée, ni des garanties sérieuses n'ont restitué à l'électorat paroissial sa dignité. De plus, tandis que dans nos Eglises de France les étrangers, après deux années de résidence, sont admis à être portés sur le registre électoral, un décret du gouvernement impérial allemand a enlevé leurs droits électoraux à tous les étrangers (lisez Français) résidant en Alsace. En vertu d'une disposition libérale, émanée du consistoire supérieur, les communautés sont aujourd'hui consultées sur le choix de leurs pasteurs; mais le directoire conserve le droit de les nommer et de les déplacer sans avoir égard à ces vœux. En somme, s'il faut en croire le témoignage de l'un de ses membres

les plus compétents et les plus impartiaux, le consistoire supérieur jouit de moins de liberté que du temps de l'administration française (*Amtl. Sammlg.*, XXIX, p. 55). Quant à l'Eglise réformée, elle compte en Alsace-Lorraine cinq consistoires, ceux de Strasbourg, de Bischwiller, de Sainte-Marie-aux-Mines, de Mulhouse et de Metz, avec 26 paroisses et 34 pasteurs titulaires. Une tentative récente de créer un lien commun entre eux, par le moyen d'une organisation synodale, a échoué devant le mauvais vouloir de l'autorité politique. Il y a en outre, en Alsace, deux communautés de luthériens séparés à la suite de dissentiments de doctrine ou de discipline ecclésiastique, une station de frères moraves, un petit troupeau méthodiste qui dépend de l'Eglise méthodiste américaine, et quelques communautés évangéliques libres sans lien avec des Eglises du dehors et sans action sur celles de la province. — Nous ne dirons que peu de mots de la vie intérieure des Eglises d'Alsace. Son histoire se rattache étroitement à celle des Eglises sœurs qui l'entourent, comme au courant général des idées qui agitent le protestantisme contemporain dans des directions contraires. Les paroisses alsaciennes ont subi, dans une large mesure, l'influence du rationalisme au commencement du siècle ; elles ont aussi participé, bien qu'un peu tard, au mouvement du réveil ; l'union et la séparation confessionnelles ont rencontré des partisans dans leur sein, comme aussi la tendance critique et l'école radicale. Bien qu'on l'ait tentée, une statistique exacte paraît difficile à établir. Les divers partis en Alsace ont traversé des périodes de luttes très-vives, suivies de temps d'apaisement et d'acalmie ; ce qui est certain, c'est qu'aucun d'eux ne saurait revendiquer pour lui ni le monopole de la vie et de l'activité religieuses, ni celui des individualités marquantes. Nous trouverons l'occasion, dans ce recueil, de citer les noms les plus célèbres en ce qui concerne les morts ; pour les vivants, ils sont dans la mémoire de chacun. Les sessions annuelles du consistoire supérieur ont été l'arène la plus en évidence des débats ecclésiastiques. Des discussions animées s'y sont produites à propos de l'introduction des livres de cantiques, des catéchismes, des formules liturgiques, des nominations ou des destitutions de pasteurs ou de professeurs, de l'ouverture ou de la fermeture des paroisses, de noms indûment rayés des registres électoraux. En thèse générale, le parti libéral s'est trouvé en majorité, sans pourtant que l'on puisse lui reprocher d'avoir abusé de son pouvoir ou d'avoir cherché à faire passer des mesures trop radicales. Il y a, dans les Eglises d'Alsace, un esprit très-conservateur, même chez les esprits les plus dégagés de l'ancienne dogmatique. Le respect des traditions, des coutumes, parfois aussi l'amour de la routine et de la commodité, le désir de garder les positions acquises y sont pour beaucoup : ni le radicalisme ni le puséysme ne recruteront jamais qu'un petit nombre d'adeptes dans les rangs du clergé ou des fidèles alsaciens. Par contre, depuis une vingtaine d'années, un certain luthéranisme strict y a fait des progrès sensibles, bien que l'on constate que, dans les derniers temps, il a beaucoup perdu, sinon de son exclusivisme, du moins de son âpreté. Les piétistes, par contre, tendent à disparaître et à se fusionner soit

avec les luthériens, soit avec les hommes du tiers-parti. La vie religieuse n'est pas en progrès depuis l'annexion à l'Allemagne. Le rôle que les organes de l'Eglise évangélique d'outre-Rhin ont joué pendant la guerre de 1870 n'a pas rapproché des sanctuaires ceux qui déjà n'étaient que trop tentés de s'en tenir éloignés; de plus, les rapports unanimes des inspecteurs constatent avec douleur les éléments de démoralisation que les immigrés allemands, par leur indifférence religieuse et l'irrégularité de leurs mœurs, ont apportés dans les paroisses. La mendicité, l'ivrognerie et la propagation de la littérature légère ont augmenté dans une notable proportion. — Le culte public en Alsace, fidèle à ses anciennes traditions, a conservé un juste milieu entre la trop grande sécheresse du puritanisme réformé et le ritualisme catholique auquel, dans d'autres pays, les Eglises protestantes sont parfois tentées de faire des emprunts. La prédication est, en thèse générale, simple et nourrie, plus fortement biblique et moins oratoire qu'en France, plus pratique que dans beaucoup de localités en Allemagne. Les études théologiques sont cultivées avec succès en Alsace. Tout le monde sait l'éclat jeté par la faculté de théologie et le séminaire protestant de Strasbourg, et la part importante qu'ils ont eue au mouvement scientifique inauguré en France par la *Revue de théologie et de philosophie chrétiennes* (1850-1869. 32 vol.). Ces établissements sont on ne peut mieux placés pour servir d'intermédiaires entre la science allemande et la science française, et pour sauvegarder ce trait particulier de la piété alsacienne, qui est d'unir à un sentiment religieux profond, sobre et réservé dans son expression, une indépendance réelle d'esprit et une vive répulsion pour tout ce qui touche à l'intolérance. L'énumération serait trop longue des ouvrages d'histoire, de critique et de philosophie religieuses, publiés dans les deux langues par des savants alsaciens, parmi lesquels on compte plus d'un modeste pasteur de campagne. Le décret du 1er mai 1872, qui créa l'université de Strasbourg avec une dotation de plus d'un million de francs par an, supprima le séminaire protestant comme corps enseignant; par un autre décret du 29 novembre 1873, l'administration des biens de Saint-Thomas, à laquelle le gouvernement français n'avait point touché, bien qu'il fût maintes fois sollicité de le faire par les meneurs du parti catholique (voyez en particulier : *Notices sur les fondations administratives par le séminaire protestant de Strasbourg*, Strasb., 1854), fut confiée à un corps nommé en conformité avec les règlements antérieurs à 1789. Disons aussi que le nombre des étudiants en théologie, depuis l'annexion, a diminué de plus d'un tiers. Les amis de l'ancienne école fondée par Jean Sturm et qui, sous le nom de *Gymnase protestant*, a jeté un si vif éclat, déplorent de lui voir perdre de jour en jour le caractère qui constituait son originalité. Grâce à son enseignement solide et large, fécondé par la combinaison heureuse des méthodes françaises et allemandes, et grâce aux principes de forte pédagogie sur lesquels elle reposait, cette école était à la fois la pépinière où se recrutait le corps pastoral alsacien et un foyer de haute culture intellectuelle d'où est sortie toute une élite d'hommes éminents dans toutes les branches; aujourd'hui, sans égard pour les sentiments d'une popu-

lation qu'il froisse, et sans fruit pour l'Eglise dont l'esprit lui est devenu étranger, cet établissement, entre les mains de ses nouveaux directeurs, tend à devenir un simple lycée allemand. Pour compléter ce tableau, nous dirons que l'Alsace déploie une louable activité dans le champ des œuvres religieuses. Elle ne possède pas moins de 38 associations de mission intérieure (sociétés de charité, ouvroirs, orphelinats, patronage des détenus, établissements de diaconesses, asiles, etc.), 5 sociétés bibliques et d'évangélisation, 5 sociétés pour les missions parmi les païens et les juifs, 5 caisses pour les pasteurs émérites et les veuves de pasteurs. Sa libéralité est bien connue, en France surtout où, pour les œuvres et les intérêts les plus divers, on s'est habitué de longue date à compter sur elle. Les Eglises d'Alsace ont plusieurs conférences pastorales, ainsi qu'une société de propagande évangélique et une union protestante libérale qui, chaque hiver, organisent des conférences très-suivies sur des sujets d'ordre religieux. Parmi les organes de la presse périodique, nous citerons les suivants dont les titres indiquent suffisamment la tendance : *Elsæss. evangel. Sonntagsblatt* (depuis 1863), le *Progrès religieux* (depuis 1868), *Evangel. luther. Friedensbote* (depuis 1871), *Evangel. prot. Kirchenbote* (depuis 1872). — Sources, outre les feuilles ci-dessus mentionnées : *Recueil officiel des actes du consistoire supérieur et du directoire de l'Eglise de la confess. d'Augsb. en France* (26 vol.), et *Amtl. Sammlg. der Acten des Ober-Cons. u. des Direct. der K. A. C. in Els.-Lothr.*, qui y fait suite; Buob, *Manuel d'un code ecclés. à l'usage des deux Eglises prot. de France*, P., 1855; E. Lehr, *Dictionnaire d'administrat. eccl.*, P., 1869; *Evangel. Kirchenkalender für Elsas.-Lothr.*, herausgeg. von C. Boegner, 1873, 1875-1877, 2 vol.; *Archiv der Strassb. Pastoral-Conferenz*, Strassb., 1847-76, 6 vol.; *Beitræge zu den theol. Wissenschaften*, herausgeg. von Reuss u. Cunitz, Iena, 1851, 6 vol.; (Mæder), *Die protest. Kirche Frankr.* 1787-1846, herausgeg. von Gieseler, Leipz., 1848, 2 vol., avec de nombreux documents et pièces à l'appui (il s'en trouve, parmi les papiers du vénérable président du consistoire réformé de Strasbourg, mort en 1873, un grand nombre d'autres, classés et annotés, qui offriraient facilement les matériaux de deux autres volumes); Kienlen, *Franzœs. reform. u. luther. Kirche im 19 ten Jhh.*, dans la *Real-Encyclop.* de Herzog., IV, p. 547 ss.; enfin des articles publiés par le signataire de cet article dans la *Revue chrétienne*, X, p. 403 ss.; XVI, p. 471 ss.; p. 559 ss.; XVII, p. 232 ss.; XXII, p. 1 ss.; XXIII, p. 642 ss.

F. Lichtenberger.

ALSTED (Jean-Henri), théologien réformé, fut professeur de philosophie et de théologie à Herborn, puis à partir de 1629 à l'université récemment fondée de Weissenburg en Transylvanie; il mourut dans cette ville en 1638. Il avait été envoyé au synode de Dordrecht par l'Eglise du Nassau. Parmi les nombreux ouvrages de cet écrivain infatigable, nous nous contenterons de citer son *Encyclopædia*, 2 vol., Herb., 1630, in-f°, réimprimée à Lyon en 4 vol. in-f°, 1649.

ALTENSTEIN (Charles, baron de Stein-Altenstein), né le 7 octobre 1770 à Ansbach, dans la principauté de Bayreuth qui appartenait alors à

la Prusse. D'abord conseiller au commissariat des guerres et des domaines dans sa ville natale, appelé en 1792 à Berlin par le prince Hardenberg, il suivit Frédéric-Guillaume III à Kœnigsberg après la catastrophe de 1806 et reçut en 1808 le portefeuille des finances, en 1813 il fut nommé gouverneur de la Silésie, en 1817 ministre de l'instruction publique. Le talent supérieur avec lequel il dirigea ce département dont il était le premier titulaire (l'instruction publique, qui avait fait jusqu'alors partie du ministère de l'intérieur, fut constituée depuis 1817 en un service spécial sous le nom de ministère de l'instruction, des affaires ecclésiastiques et médicales, *Ministerium für die geistlichen, Unterrichts-und Medicinalangelegenheiten*) lui valut l'estime de toutes les personnes compétentes ; aujourd'hui encore sa mémoire est entourée de la reconnaissance universelle. La loi de 1819, qui régla tous les stades de l'enseignement depuis l'école primaire jusqu'à l'université et dont les dispositions les plus essentielles sont demeurées jusqu'à maintenant en vigueur, fortifia le principe de l'obligation dont un siècle de pratique avait démontré l'excellence (introduit par un édit de Frédéric Ier en 1713) ; son adoption fut décrétée pour la Westphalie et les provinces rhénanes malgré l'opposition du clergé catholique. Si grande que fût à cette époque la pénurie du trésor, Altenstein laissa lors de sa retraite 120 gymnases et 30,000 écoles pour 16 millions d'habitants environ. Les universités ne furent pas traitées avec moins de sollicitude. En 1809, Altenstein, quoiqu'il eût le portefeuille des finances, avait été lors de l'érection de l'université de Berlin l'un des plus dévoués collaborateurs de G. de Humboldt ; le 18 octobre 1818 il inaugura, pour les provinces nouvellement réunies à la Prusse, l'université de Bonn. En fidèle disciple de Hegel, il donna dans les programmes académiques la place d'honneur à l'enseignement de la philosophie, appela son maître à l'université de Berlin et l'investit d'une véritable juridiction sur tout le mouvement intellectuel. Dans le domaine théologique et ecclésiastique, Altenstein s'inspira surtout des vues de Schleiermacher. Parmi les professeurs éminents nommés sous son ministère, il convient de citer : Tholuck à Halle, Lücke et Bleek à Bonn. Gesenius et Wegscheider furent maintenus dans leurs charges malgré les dénonciations de la *Gazette évangélique* (1830) ; l'université de Berlin fut illustrée par l'enseignement de Schleiermacher, de Neander, de Marheinecke. Altenstein présida, sans être libre de les diriger complétement selon ses vues, aux grands événements qui dans la première moitié du dix-neuvième siècle s'accomplirent au sein de l'Eglise protestante de Prusse : l'Union (1817), l'Agende (1822), les divers essais de constitution. Il s'efforça en toute circonstance de faire prévaloir les vues progressives de Schleiermacher, mais ne put triompher des préventions de Frédéric-Guillaume III et du mauvais vouloir du parti féodal. Il aurait désiré entre autres pour l'Eglise protestante une réelle autonomie, l'introduction dans son intégrité du régime synodal. L'Agende lui répugnait à cause du maintien de formules surannées et de la part excessive faite à l'élément liturgique. Dans les controverses qui suivirent et qui amenèrent le schisme des vieux-luthériens, Altenstein, malgré la divergence des vues dogmatiques, plaida la

cause de la liberté de conscience et aurait voulu qu'on procédât contre les communautés dissidentes avec moins de rigueur. Ses relations avec l'Eglise romaine font moins d'honneur à sa perspicacité : il subit toujours davantage l'influence d'un de ses conseillers, l'ultramontain Schmedding, et se laissa entraîner par un amour excessif de la paix à des concessions regrettables. Il réussit, il est vrai, après le congrès de Vienne à empêcher la signature d'un concordat entre la Prusse et le saint-siége ; la bulle *De salute animarum* (16 juillet 1821) n'en reconnut pas moins à ce dernier des priviléges excessifs pour la direction des séminaires et la nomination des évêques. Le conflit, dit des *mariages mixtes*, occupa Altenstein dès son entrée au ministère ; il se flatta par ses négociations avec l'archevêque de Cologne, Spiegel, et le pacte du 5 mai 1830, de lui avoir donné une solution définitive, mais les événements ne tardèrent pas à lui montrer la vanité de ses espérances. Une faute plus grave encore fut commise par la nomination au siége vacant de Cologne du baron de Droste-Vischering (29 mai 1836) ; le nouvel élu engagea avec le cabinet de Berlin une guerre violente qui ne fut officiellement terminée que par son arrestation (20 novembre 1837). Les professeurs hermésiens de Bonn, après avoir été soutenus par le gouvernement prussien, furent abandonnés par lui à la vengeance de la curie romaine (1837). Altenstein mourut le 14 mai 1840. Tous les contemporains s'accordent à reconnaître la hauteur de ses vues, l'étendue de ses connaissances, son absolu dévouement à la chose publique, la sûreté et l'agrément de son commerce. E. Strœhlin.

ALTHAMER (André) [1498-1564], plus connu sous le nom de *Brentius* du lieu de sa naissance dans la Souabe, savant philologue et théologien, embrassa les principes de la Réforme et fut appelé en 1528 par le margrave George de Brandebourg, dont il devint le conseiller favori, à diriger les Eglises protestantes du pays d'Ansbach et de Silésie. Il s'appliqua principalement à l'exégèse grammaticale de la Bible et à la catéchétique. Nous citerons, parmi ses ouvrages, son *Diallage, sive conciliatio locorum Scripturæ, qui prima facie inter se pugnare videntur*, Nuremb., 1528, sa *Sylva biblicorum nominum*, 1530, dictionnaire des noms propres qui se trouvent dans la Bible ; ses *Annotationes in S. Jacobi Epistolam* et son catéchisme, intitulé : *Das ist Unterricht zum christl. Glauben, wie man die Jugend lehren u. ziehen soll, in Fragweis u. Antwort gestellt. Item etliche gemeine Collecten od. Gebete für gemeines Anliegen der Christenheit.* » Nür. 1528.

ALTING (Henri), théologien réformé, naquit en 1583 à Embden en Frise, où son père était pasteur. Après avoir fait des études à Groningue et à Herborn, il devint le précepteur de Frédéric, prince électoral palatin, qu'il accompagna à l'université de Sedan et plus tard en Angleterre. En 1613 il devint professeur de théologie à Heidelberg, assista au synode de Dordrecht, dut s'enfuir de Heidelberg lors du siége de la ville par Tilly en 1622, obtint en 1627 une chaire théologique à Groningue, et mourut en cette ville en 1644. Durant une vie agitée, il avait montré, non-seulement un grand savoir, mais la patience et le courage d'un chrétien. Il avait écrit beaucoup de livres, mais n'en avait publié qu'un

seul, en 1618, sur quelques opinions du théosophe allemand Jacques Bœhme. Ses autres ouvrages ne parurent qu'après sa mort, par les soins de son fils Jacques, professeur de théologie à Groningue, mort en 1697. Les œuvres du père, 3 vol. in-f°, 1662, contiennent sous le titre de *Loci communes* une dogmatique, des *problematica theologica*, et une explication du catéchisme de Heidelberg. En 1701 on publia sa *Historia ecclesiæ palatinæ*, et en 1841 son *Katechetischen Unterricht des Pfalzgrafen Friedrich* (éd. Lewald, Heidelb.), qui n'est pas le moins intéressant de ses écrits. Ceux de son fils Jacques, qui était savant en hébreu et qui avait étudié les rabbins, remplissent 5 vol. in-f°, Amsterdam, 1687. — V. les articles de Bayle dans son dictionnaire.

ALYPE (Saint), compatriote, disciple et ami de saint Augustin, passionné comme lui pour les plaisirs du monde et particulièrement pour les jeux du cirque, mais intègre et loyal, s'attacha à son maître avec une inviolable fidélité, le suivit dans ses pérégrinations, partagea ses doutes et ses erreurs, reçut le baptême en même temps que lui dans l'église de Milan par les mains d'Ambroise et l'accompagna, avec Nébride, dans sa retraite à Tagaste. Il fut nommé évêque de cette ville en 394. Le martyrologe romain fait mention de lui au 15 août. — Voy. saint Augustin, *Confess.*, VI, 7-10; IX, 6 et *passim ; Epist.* 22-25.

AMALAIRE (*Amalarius*). Ce qu'on sait de sa vie est incomplet et incertain; il fut prêtre dans le diocèse de Metz, et mourut vers 837. En 816 il écrivit, sur l'ordre de Louis le Débonnaire, un *Liber vitæ clericorum*, composé de passages des Pères sur les devoirs du clergé. Ses ouvrages principaux sont consacrés à la liturgie; ils sont très-utiles pour la connaissance du culte au commencement du neuvième siècle. Pour les composer, Amalaire avait fait des voyages à Tours, au couvent de Corbie et même à Rome ; il avait recueilli des informations et comparé des manuscrits. Ses quatre livres *de ecclesiasticis officiis*, dédiés à l'empereur, contiennent une description de tout ce qui se rapportait au culte, des offices depuis le dimanche de la Septuagésime jusqu'à la Pentecôte, des divers grades de la hiérarchie et des vêtements sacerdotaux, de la messe et du chant des heures. L'ouvrage se distingue par le soin avec lequel Amalaire s'efforce de rechercher les origines des choses liturgiques ; mais son interprétation allégorique lui fit commettre des erreurs, dont quelques-unes furent déjà remarquées par ses contemporains. Dans le traité *de ordine antiphonarii* il blâme, sans raison, la réforme du chant ecclésiastique proposée par Agobard. Ses *Eclogæ de officio missæ* sont une explication mystique de la messe. Le *Liber vitæ clericorum* est imprimé dans les collections des conciles de Sirmond, de Labbe, etc.; les *Eclogæ*, dans les *Capitularia* de Baluze, t. II, p. 1352 ss.; les deux autres ouvrages liturgiques chez Hittorf, *Collatio scriptorum de divinis officiis*, Col. 1568, in-f°, et dans la *Bibl. PP. Max.*, t. XIV. — V. *Hist. litt. de la France*, t. IV, p. 531 ss.

AMALÉCITES. Tribu de bédouins qui habitait le pays situé entre la mer Morte, l'Egypte et l'Arabie Pétrée (Nomb. XIII, 29; 1 Sam. XXVII, 8; Eusèbe; Jos., *Ant.*, II, 1, 2; III, 2, 1), et sans doute auparavant jusque dans la montagne d'Ephraïm (Juges V, 14; XII, 15). La

Bible connaît deux traditions différentes à leur sujet : ils sont établis au sud-ouest de la mer Morte au temps d'Abraham (Gen. XIV, 7), et l'oracle de Balaam les appelle les « princes des nations ; » au contraire Gen. XXXVI, 12, 16 (cf. 1 Chron. I, 36) Amalek est le petit-fils d'Esaü. Il faut remarquer cependant que sa mère, Timna (l'Escarpée), est une Horite, et qu'ainsi Amalek pourrait peut-être se rattacher par elle aux populations primitives de la Palestine. Amalek se trouve également associé à un autre nom sous lequel on serait tenté de reconnaître les Adites, une des tribus qui ont joué le plus grand rôle dans l'histoire des Arabes primitifs. Une des femmes d'Esaü, grand-père d'Amalek, s'appelle Adah (Gen. XXXVI, 12); dans un passage même (v. 16), les Amalécites sont appelés les Benê-Adah. Or, d'après la tradition arabe, Ad, père des Adites, était fils d'Amalek et petit-fils de Cham. Il est difficile de méconnaître, entre ces deux séries de faits, une certaine parenté. Nous croyons en trouver la confirmation dans la prophétie de Balaam qui concerne Amalek. En effet, le second vers en est obscur à cause du mot Adi dont on ne sait que faire; il devient clair au contraire si on y voit un nom propre et si l'on traduit : Amalek est le prince des nations, mais sa postérité, Ad, sera anéantie. — Les Amalécites étaient les ennemis jurés d'Israël : « guerre de Jéhovah contre Amalek, de génération en génération, » disait un vieux proverbe. L'Exode raconte que, lors de l'invasion des Hébreux, ils furent battus par Moïse à Raphidim : cette victoire fut consignée par écrit, et un monument élevé pour en perpétuer le souvenir (Ex. XVIII, 8-16; comp. Deut. XXV, 17-19). Du temps des Juges, on les voit s'allier successivement à tous les ennemis des Hébreux, aux Ammonites (Juges III, 13), aux Madianites et aux Benê-Kedem (Juges VI, 3; VII, 12); les Israélites trouvèrent des défenseurs dans Gédéon, Saül et David dont les exploits contre les Amalécites sont restés populaires. Ce n'étaient toutefois, de part et d'autre, que des guerres d'embuscades et de surprises (1 Sam. XV, 5; XXVII, 8; XXX, 1-18); mais, dès que le pouvoir fut consolidé entre les mains de David, les Amalécites disparurent (2 Sam. VIII, 12). Leurs derniers débris furent anéantis par la tribu de Siméon sous Ezéchias (1 Chron. IV, 43). Cette disparition si prompte tient à deux causes : les Amalécites étaient déjà un peuple vieux lors de l'invasion des Hébreux; et puis, ils paraissent ne jamais avoir eu d'organisation sociale; ce n'étaient que des hordes nomades (gedoud); ils arrivaient montés sur des chameaux, avec leurs troupeaux et leurs tentes, et disparaissaient emportant tout sur leur passage. Il n'est question qu'une fois d'une ville d'Amalek (1 Sam. XV, 5). A diverses reprises, on rencontre de leurs rois portant le nom d'Agag; on a même pensé que c'était un titre honorifique, pourtant cela est douteux. Les Arabes en parlent comme d'une tribu encore puissante au temps de Nébucadnetzar; mais ce renseignement, comme toutes leurs légendes sur les patriarches, est fort sujet à caution. — Voyez : d'Herbelot, *Bibl. or. s. v. Amlak;* Aboulféda, *Hist. isl.*, p. 178 ss.; Michaelis, *Spicil.*, I, 170. J. van Iperen, *Hist. crit. Edom. et Amelacitarum*, Leovarden, 1768; Noeldeke, *Ueber die Amalekiter*, Gœtt., 1864, in-8°.

PH. BERGER.

AMAN [Haman], premier ministre du roi de Perse Assuérus. Le livre d'Esther (III, 10 ss.) l'accuse d'avoir voulu faire périr tous les Juifs de l'empire persan par haine contre Mardochée ; arrêté dans ce projet par la reine, il serait tombé en disgrâce auprès du roi qui l'aurait fait périr (Esth. VII, 10). — Voyez *Esther*.

AMAND (Saint), *Amandus*, un des missionnaires chrétiens du septième siècle, était originaire d'une ancienne famille romaine de l'Aquitaine. Il entra de bonne heure au service de l'Eglise ; ardent et courageux, il se consacra à la conversion des païens. On dit qu'il prêcha l'Evangile aux populations basques des Pyrénées et aux Slaves des bords du Danube. Son principal champ d'activité fut l'ancien pays des Francs, le long de la Meuse et de l'Escaut. Les Francs, établis dans la Gaule, tout en étant devenus chrétiens, semblaient avoir oublié que beaucoup de leurs contemporains étaient encore païens. A partir de 626 on trouve Amand aux environs de Gand, luttant contre les difficultés que lui opposaient la superstition et la haine du peuple ; enfin il convertit un homme riche, Bavon, avec l'aide duquel il put établir deux couvents, *Blandinium* (Blandigny) et *Gandavum* (plus tard Saint-Bavon). Ces deux maisons et une troisième, Elnon, près de Tournay (plus tard Saint-Amand), devinrent dès lors le centre de sa mission. De 647 à 649 il fut évêque de Maestricht, mais, ne réussissant pas à discipliner ses prêtres grossiers et incultes, il reprit son œuvre parmi les païens de la contrée. Il passa ses dernières années au couvent d'Elnon. La date de sa mort est incertaine ; un de ses anciens biographes la place en 661. La légende lui attribue une foule de miracles.

AMASA [ʿAmâsâ, Ἀμεσσαί], fils d'Abigaïl, sœur de David, et d'un certain Jithra ou Jether, commanda l'armée envoyée par Absalom contre son père et essuya une défaite complète ; gracié par David, il remplaça Joab à la tête de l'armée et reçut la mort de sa main (2 Sam. XVII, 15 ss., 25 ; XVIII ; XIX, 13 ; XX, 4 ss., 8 ss.).

AMASIAS [ʾAmaçyâh, Ἀμεσσίας, Ἀμασίας], roi de Juda, fils et successeur de Joas (838-809 avant J.-C.), fit le procès aux meurtriers de son père (2 Rois XIV, 5 ss.), défit les Edomites, qui avaient récemment secoué le joug du royaume de Juda (2 Rois XIV, 7), attaqua le roi Joas d'Israël, éprouva une défaite complète et fut fait prisonnier : Jérusalem fut prise, ses murailles démolies en partie et ses trésors pillés. Amasias, remis en liberté, régna pendant quinze ans après la mort de Joas d'Israël et mourut assassiné (2 Rois XIV, 17).

AMAURY, natif de Bène, près de Chartres, enseigna la philosophie, puis la théologie à l'université de Paris. Sa thèse, que « tout chrétien est tenu de croire qu'il est membre de Christ et qu'il a souffert réellement avec Christ le supplice de la croix, » ayant été censurée par l'université et condamnée par le pape en 1204, Amaury la rétracta, mais mourut de chagrin bientôt après, sans laisser d'ouvrages. Son système a été un panthéisme semblable à celui de Scot Erigène, dont Amaury a visiblement subi l'influence. Dieu, selon lui, est l'être infini qui se manifeste à lui-même en revêtant les formes des créatures. Essence absolue de tout ce qui existe, il est encore le principe formel

du monde en tant qu'il est l'intelligence qui conçoit et réalise les types éternels des choses. Toutes les créatures sont émanées de Dieu et doivent rentrer dans l'unité divine. L'âme remonte en Dieu par la contemplation et l'amour ; « elle perd alors son propre être et reçoit l'être de Dieu : désormais elle n'est plus une créature ; elle ne voit plus, n'aime plus Dieu ; elle est Dieu même, l'objet de toute contemplation et de tout amour. » La thèse incriminée présente cette même idée sous la forme biblique de l'union de l'âme avec Christ, empruntée à 1 Cor. XII, 27, et exprimée sous une forme paradoxale. — La doctrine d'Amaury s'était répandue dans le peuple. De ces principes métaphysiques les amalriciens déduisirent bientôt, pour les appliquer dans la vie pratique, des conséquences morales qui étaient restées bien loin de l'esprit idéaliste d'Amaury : « L'homme en qui habite le Saint-Esprit ne pèche plus ; il peut impunément commettre tous les péchés, car c'est l'Esprit même de Dieu qui agit par lui. » Pour justifier cette doctrine, ils la présentèrent comme une nouvelle et dernière révélation de Dieu aux hommes, en adoptant les idées apocalyptiques de Joachim de Flore : « Le Père s'est manifesté dans l'Ancien Testament sous la forme des lois mosaïques ; le Fils s'est manifesté dans le Nouveau Testament sous la forme des sacrements ; le Saint-Esprit se manifestera à son tour et abolira les rites évangéliques comme Jésus a aboli les lois de Moïse. » Aussi les sectaires, s'attribuant la mission de préparer l'avénement du règne du Christ, commencé déjà dans leur secte, condamnèrent l'usage des sacrements et la participation aux cérémonies du culte. Selon eux, la résurrection des morts devait inaugurer l'ère nouvelle, et ils entendaient par ce mot la diffusion du Saint-Esprit dans les cœurs des fidèles, assurant qu'eux-mêmes étaient ressuscités. Ils annonçaient que de grandes calamités précéderaient cette résurrection : « Dieu visitera les peuples, les princes et surtout les prélats par toutes sortes de fléaux. Le pape est l'Antéchrist, Rome la Babylone d'impureté. Finalement tous les royaumes de la terre seront soumis au roi de France, » chef visible de cette théocratie de l'Esprit. En 1209 la secte avait envahi les diocèses de Paris, de Langres, de Troyes et de Sens. Elle était composée de clercs et de laïques et paraît avoir possédé une certaine organisation intérieure : il est du moins fait mention de réunions religieuses dans lesquelles la description de ravissements célestes était accueillie avec faveur, et de l'institution de sept prophètes, organes spéciaux du Saint-Esprit. La propagande trop zélée de l'un de ces prophètes révéla l'existence de la secte à l'archevêque de Paris. Le synode de Paris de l'an 1209 condamna dix des hérétiques, dont neuf clercs, à la peine du bûcher. L'un d'eux, avant de mourir, affirma « que nul incendie, nul supplice ne pouvait l'affecter, parce qu'il était Dieu, en tant qu'il possédait l'existence. » Le même synode flétrit la mémoire d'Amaury, et ordonna que son corps fût extrait du cimetière où il reposait, et enseveli dans une terre non consacrée. — Voyez : Engelhardt, *Amalrich v. Bena*, dans ses *Kirchengesch. Abhandlungen*, Erl., 1832, p. 251 ; Hahn, *Amalrich v. Bena*, dans les *Theol. Stud. u. Krit.*, 1846, I, p. 184 ; Krœnlein, *Amalrich v. Bena u. David v. Dinant*,

Ibid., 1847, II, p. 271; Hauréau, *De la phil. scolast.*, I, p. 391; et mon *Hist. du panthéisme popul.*, etc., p. 20. A. Jundt.

AMBOISE (Conjuration d'). Les protestants français avaient, sous les règnes de François Ier, de Henri II, et durant la première partie de celui de François II, traversé la phase du martyre : uniquement préoccupés du soin d'affirmer leur foi et d'en démontrer la sainteté, dans les cachots et au milieu des bûchers et des tortures, ils avaient héroïquement affronté la mort, sans qu'une seule fois l'idée leur fût venue de s'abriter sous l'égide d'un principe de droit public supérieur aux lois, aux juges et aux bourreaux qui les frappaient impitoyablement. Le jour vint où un homme de foi et de haute intelligence, Coligny, voulut inaugurer pour eux une phase nouvelle, celle de la revendication pacifique, mais ferme, du principe de la liberté de conscience et de culte, consacré par les enseignements de Jésus-Christ. Dans une mémorable conférence tenue à La Ferté-sous-Jouarre, où la question religieuse dominait la question politique, il soutint énergiquement la nécessité de ne recourir qu'à la seule force morale et qu'aux voies de la légalité, tant pour affranchir d'un pouvoir tyrannique la France et une royauté débile, que pour fonder le régime de la liberté religieuse. Des esprits impatients et aventureux, substituant au droit strict la force, l'emportèrent sur l'opinion émise par Coligny. L'amiral se retira, en déclinant d'avance toute responsabilité quant aux mesures agressives qui seraient adoptées, et inébranlablement résolu à poursuivre pacifiquement la consécration légale et l'application de la plus précieuse des libertés publiques à conquérir. L'opinion qui avait prévalu dans la conférence de La Ferté conduisit au *tumulte d'Amboise*. S'il n'est pas possible de retracer ici les nombreux détails qui se rattachent à la conception et à l'exécution de ce complot, il est opportun du moins de lui restituer son véritable caractère, que la partialité de certains narrateurs a sciemment altéré. Ce fut, ainsi qu'un pieux écrivain (M. Lutteroth, *Hist. de la Réform. en Fr.*, p. 191) l'a judicieusement qualifié, *un complot d'honnêtes gens*. En effet, il fut l'œuvre, non de vulgaires conjurés, animés de viles passions, mais d'hommes, généralement recommandables, qu'exaspéraient, d'une part, la longue série de supplices infligés à d'innocentes victimes, et, de l'autre, l'asservissement de la royauté par les Guises. Ces hommes aspiraient, comme protestants, à l'anéantissement d'un régime de compression religieuse, comme Français et royalistes, au renversement des tyrans de la nation et des dominateurs de la royauté. Munis de l'avis, combattu d'ailleurs par Calvin, de plusieurs théologiens et jurisconsultes, ils se décidèrent à une prise d'armes, légitimée, à leurs yeux de même qu'à ceux de leurs conseils, par la direction que leur imprimerait un prince du sang. Deux chefs leur étaient nécessaires, l'un apparent, l'autre secret, jusqu'au moment où les circonstances exigeraient la révélation de sa personnalité prépondérante. Le premier fut un gentilhomme d'ancienne maison, Godefroy de Barry, seigneur de La Renaudie; le second, le prince de Condé. Tandis que celui-ci demeurait intentionnellement dans l'ombre et à l'état de *chef muet*, La Renaudie,

doué d'habileté, d'intrépidité, de persévérance, recruta des partisans et leur assigna, à Nantes, pour le 1er février 1560, un rendez-vous auquel ils vinrent exactement. Là, protestant de son respect et de son dévouement pour le roi et la famille royale, « il harangua les assistants, meslant les raisons et les passions de si bonne grâce, qu'il tira d'eux un serment solennel. Ils advisèrent qu'il falloit commencer par une requeste qu'il feroit présenter par personnes simples et sans armes, sur le refus de laquelle ils espéroient se saisir de ceux de Guise dedans Blois, se prosterner aux pieds du roi, et de là déclarer le prince pour leur chef et administrateur du royaume. Après ils firent eslection de ceux qui devoient rallier les forces de divers endroicts » (d'Aubigné, *Hist. univ.*, liv. II, chap. XV). Quelque limitée que soit la présente notice, uniquement destinée à caractériser le tumulte d'Amboise, sans en exposer les péripéties, elle ne peut pas cependant taire les motifs qui, fondés ou non, déterminèrent une prise d'armes. Les voici tels que l'un des principaux acteurs de ce drame, le loyal baron de Castelnau, les signala au duc de Nemours : « Ni lui, ni ses associés ne vouloient attenter aucune chose contre la majesté du roy : mais au contraire ils estoyent armez pour maintenir sa personne et la police de son royaume. Ils vouloient remonstrer à Sa Majesté les machinations et délibérations secrètes de ceux de Guyse contre sa grandeur, leur violence manifeste contre les subjects, l'oppression faite par eux contre sa justice, de ses estats, des lois et coustumes de son royaume. En telle nécessité, ils vouloient entretenir le nom de fidèles subjects qu'ils avoient acquis de si longtemps, et pour autant qu'ils se sentoient obligez de faire ce qui estoit nécessaire pour la conservation de leur prince. Leurs armes ne s'adressoient aucunement contre le roy, mais contre lesdicts de Guyse, qui leur estoient ennemys, lesquelz empeschoient avec violence que aucun eust accès au roy, sinon ceux qu'il leur plaisoit. Ils s'estoient donc armez, afin que si besoing estoit, ils peussent, malgré lesdicts de Guyse, se faire voye jusques à la majesté du roy, là où estans, ils sçavoient bien l'honneur et la révérence qu'ils luy devoyent porter » (le prés. de Laplace, *Comment.*, in-fo, 52). Ces paroles concordent avec un passage remarquable d'un mémoire rédigé, en 1594, par Th. de Bèze, sur les guerres de religion (*Bull. de la Soc. d'hist. du protest. fr.*, ann. 1872, p. 31). Les Guises, auxquels le complot avait été secrètement dénoncé, organisèrent les moyens de le déjouer. Ils conduisirent le roi de Blois à Amboise, où eux et lui seraient plus en sûreté, et ils concentrèrent des troupes sur divers points. Voulant réduire à l'impossibilité d'agir les trois personnages qu'ils redoutaient le plus, Coligny, Dandelot et Condé, ils les firent appeler officiellement à Amboise. Tous trois s'y rendirent; les deux premiers, sans défiance, forts qu'ils étaient de la netteté de leurs sentiments et de leurs vues; le dernier, avec une témérité qui équivalait à l'abdication de son rôle de chef ultérieur de l'action, en temps voulu; abdication qui compromit gravement le succès de l'entreprise. Fidèle à sa résolution de ne demander qu'à la force morale la consécration de toute mesure tendant, soit à établir la liberté religieuse, soit au moins

à en préparer les bases, par la répudiation immédiate du régime de l'intolérance, l'amiral, en pleine cour, « donna le conseil d'apaiser la multitude qu'on craignoit par quelque édict qui suspendît la persécution des réformez. Cet édict fut faict » (*d'Aubigné*, liv. II, ch. XV). Informé de la découverte du complot, La Renaudie, sans se décourager, marcha avec les siens sur Amboise. Le succès échappa à ses efforts : il périt en combattant. La plupart de ses partisans furent massacrés; d'odieuses exécutions, commandées par les Guises et accomplies sous leurs yeux, ensanglantèrent le château d'Amboise et ses alentours. Le souvenir de toutes les lâches atrocités commises en cette circonstance pèsera à jamais, de tout le poids du déshonneur, sur le nom de ces néfastes *Lorrains*, hostiles à la liberté religieuse, à la France et à la royauté, dont les passions dominantes furent l'ambition, la haine et la soif de vengeance. — Voyez sur le tumulte d'Amboise : 1° Régnier de Laplanche, *Hist. de l'Estat de France*, éd. de 1576, p. 125 à 135 et 155 à 254; 2° le prés. de Laplace, *Comment. de l'est. de la relig.*, etc., éd. de 1565, f° 49 à 58; 3° Th. de Bèze, *Hist. eccl.*, éd. de 1580, t. I, p. 249 à 273; 4° Crespin, *Hist. des Martyrs*, éd. de 1608, p. 516 à 520; 5° Calvin, *Corresp. lat.*, 1560-1561, et *Corresp. franç.*, t. II, p. 382 à 391; 6° La Popelinière, *Hist.*, éd. de 1581, t. I, f° 162 ss.; 7° d'Aubigné, *Hist. univ.*, éd. de 1616, p. 91 à 95; 8° *Mém. de Condé*, éd. de 1743, t. I, p. 320 à 334; 9° de Thou, *Hist. univ.*, éd. fr. de 1740, t. II, p. 753 à 788; 10° *Mém. de Michel Castelnau*, éd. de 1731, t. I, liv. I, ch. VIII, IX, X, XI; 11° art. de M. Mignet, dans le *Journal des Savants*, ann. 1857, p. 412 à 423 et 469 à 481; 12° H. Lutteroth, *La Réform. en Fr.*, 1859, p. 188 à 200; 13° Puaux, *Hist. de la Réf. fr.*, 1859, t. II, p. 24 à 36. J. Delaborde.

AMBOISE (Françoise d'), fille de Jacques d'Amboise, seigneur de Bussy et de Resnel, et d'Antoinette d'Amboise. Du mariage de Françoise avec René de Clermont, seigneur de Saint-Georges, naquirent Antoine l'aîné, marquis de Resnel, et Antoine le jeune, dit le moine de Bussy. D'une seconde union, contractée avec Charles de Croy, comte de Seninghen et de Porcien, Françoise n'eut qu'un enfant, Antoine de Croy, prince de Porcien (voy. cet article). La comtesse de Seninghen fut, à l'instigation d'Anne de Montmorency, poursuivie au criminel, comme ayant favorisé l'évasion de son cousin le duc d'Arschot, prisonnier de guerre. La poursuite tourna à la confusion du connétable. En 1558, la comtesse, haut placée à la cour, y fit une profession ouverte de protestantisme qu'elle soutint avec persévérance. En 1561, notamment, on la vit ouvrir, à Paris, l'accès de son hôtel à une assemblée religieuse « qui fut faite, la veille de la Toussaint, devant les yeux de tout le monde, et remparée de la présence du prévost des mareschaux et de leurs archers, pour empescher qu'il n'y eust émotion du peuple » (*Œuvr. d'Est. Pasquier*, t. II, p. 87). Cette assemblée fraya la voie aux prédications qui, bientôt après, se firent au *Patriarche* et à *Popincourt*. — Il existe quelques lettres de Françoise d'Amboise à la Bibl. nat., f. fr. Vol. 3196 à 3632.

AMBON [de ἀμβών (éminence), *ambio* (j'entoure), ou *ambo* (deux)], meuble élevé placé dans le chœur des anciennes basiliques chrétiennes.

Les ambons, *ambones*, étaient ordinairement au nombre de deux, disposés l'un en face de l'autre : celui de droite (au sud) avait la forme d'un pupitre ou lutrin de forme carrée, auquel on montait par un seul escalier et d'où les diacres lisaient l'épître et les livres des prophètes; celui de gauche (au nord), plus élevé, était une sorte de tribune ou chaire, de forme polygonale, accessible par un double escalier, et servait à la lecture de l'évangile et aux prédications. Près de lui, sur l'un des piédestaux de la balustrade, se dressait un petit pilier ou une colonnette torse, supportant le cierge pascal. Les ambons étaient habituellement en marbre avec incrustations et décorés de mosaïques. On en voit de beaux exemples à Rome, dans les basiliques Saint-Clément, Sainte-Marie in Cosmedin et Saint-Laurent-hors-les-Murs. A partir du quatorzième siècle ils sont remplacés par la chaire et le jubé (voyez ces deux mots).

AMBROISE (Saint) fut le représentant le plus éminent de l'esprit et des tendances hiérarchiques de l'Eglise d'Occident du quatrième siècle, et en même temps un des écrivains ecclésiastiques latins les plus influents. Toutes les circonstances dans lesquelles il se vit placé contribuèrent également à lui faire obtenir une des places les plus marquées dans l'histoire des prétentions sacerdotales, telles qu'elles s'accentuèrent de plus en plus à partir de cette époque. On s'accorde assez généralement à le croire né à Trèves, vers 340. Son père, issu d'une famille consulaire distinguée, avait été préfet du prétoire dans les Gaules et comme tel placé à la tête de l'administration des trois provinces les plus considérables de l'empire d'Occident. Toute la famille professait le christianisme ; la sœur d'Ambroise avait même fait vœu de virginité et exerça une grande influence sur les idées religieuses de son frère. Après avoir perdu son père de bonne heure, Ambroise jeune encore, arriva rapidement, par la faveur de l'empereur, au poste de gouverneur d'une grande partie de l'Italie. Les circonstances, qui brusquement amenèrent Ambroise à échanger les hautes fonctions politiques qu'il exerçait, contre le siége épiscopal de Milan, même avant d'avoir encore reçu le baptême, sont enveloppées d'obscurité. Le récit que son biographe Paulin en a conservé, montre le caractère légendaire dont beaucoup d'autres de ses narrations portent l'empreinte. Les orthodoxes et les ariens se disputaient la succession de l'évêque Auxentius qui venait de mourir, en 374, quand au milieu de l'agitation, la voix de Dieu se fit entendre par la bouche d'un enfant et entraîna les deux partis à proclamer avec enthousiasme Ambroise comme évêque de Milan. Toute résistance de sa part fut inutile; l'empereur confirma son élection avec joie. Il entra dans l'exercice de sa charge sacerdotale en donnant tous ses biens à l'Eglise et aux pauvres. L'austérité tout exceptionnelle de la vie qu'il adopta, les jeûnes et les autres pratiques ascétiques qu'il s'imposa à partir de ce jour, caractérisent l'idée qu'il se faisait de la sainteté chrétienne. Le parti des ariens jusqu'alors très-influent à Milan n'eut pas à se féliciter d'avoir contribué avec tant d'empressement à l'acclamer comme évêque. Ambroise lui fit une guerre sans répit, malgré le puissant appui dont il jouissait auprès de plusieurs membres

de la famille impériale. Du reste, les autres hérétiques, tels que les manichéens, les joviniens, les apollinaristes, ne tardèrent pas plus à se ressentir du zèle d'Ambroise pour la foi orthodoxe. Dans la poursuite de ce but, il ne craignait pas de résister ouvertement même aux exigences du pouvoir politique, quand celui-ci essayait d'obtenir de lui une concession quelconque en faveur des sectaires. Lorsque Valentinien, à l'instigation de sa mère Justine, lui demanda (385) de céder aux ariens une petite église, située hors des portes de la ville, il lui répondit : « L'église appartient à Dieu, l'empereur n'a aucun droit à la demander. » Le peuple s'ameuta en faveur de l'évêque. Un sermon que prononça celui-ci, rempli d'insinuations à l'adresse de l'impératrice mère, ne contribua pas à calmer l'effervescence. « L'empereur, disait-il, n'est que membre de l'Eglise et n'est pas placé au-dessus d'elle. » Plutôt que de livrer l'héritage du Christ, il se déclarait prêt à subir la mort. Quand on lui envoya l'injonction de sortir de la ville, il répondit par le refus d'obéir, alléguant que ce serait abandonner son Eglise au moment du danger. Les contestations se prolongèrent jusqu'à ce qu'au moment suprême le ciel intervînt, en faisant découvrir les reliques de deux martyrs, saint Gervais et saint Protais, dont les miracles remplirent le peuple catholique d'un tel enthousiasme que la cour jugea à propos de ne pas pousser les choses à bout. Ambroise lui-même a laissé le récit de ces faits, dans ses lettres XX et XXII. La cour avait encore d'autres raisons de ne pas rompre avec ce prêtre énergique et influent. On se méfiait des plans secrets de l'usurpateur Maxime, qui, il y avait quelques années, s'était emparé des Gaules et auprès duquel Ambroise avait alors déjà rendu de notables services au jeune Valentinien. On savait que le tyran méditait toujours une irruption en Italie. Ambroise dut se charger de la mission difficile de l'engager à renoncer à ces projets. Nous possédons encore le rapport que l'évêque présenta à l'empereur du mauvais succès de ces négociations et de la manière dont il affronta le courroux du conquérant. Mais celui-ci bientôt après succomba devant les armes de Théodose, venu au secours de Valentinien. Ambroise ne tarda pas à gagner un grand ascendant sur l'esprit de cet empereur et la manière dont il en usa peint encore son caractère. Antérieurement déjà (385) il était entré en conflit avec le paganisme mourant, lorsque les partisans de celui-ci, ayant pour représentants Symmaque, le préfet de Rome, et plusieurs membres du sénat, avaient essayé de regagner une position politique dans l'Etat pour le culte des anciens dieux, en demandant à Valentinien le rétablissement solennel de l'autel de la Victoire au Capitole. Ambroise se sentit appelé au nom de l'Eglise à élever sa voix contre un pareil acte de reconnaissance publique des faux dieux. Son influence l'emporta. Les écrits publiés à cette occasion, de part et d'autre, sont plus remarquables comme échantillons caractéristiques de l'esprit et de la rhétorique de l'époque, que par la force de l'argumentation. En 388, les païens renouvelèrent leurs efforts auprès de Théodose, mais Ambroise triompha de nouveau et les lois par lesquelles l'empereur chercha à amener la suppression totale de l'ancien culte dans les différentes parties de l'empire

paraissent avoir été écrites en partie du moins sous l'inspiration de l'évêque. Son intolérance se déploya aussi à plusieurs occasions contre les juifs. Néanmoins cette intolérance chez lui n'alla jamais jusqu'à lui faire méconnaître les lois de l'humanité. C'est une justice que l'histoire doit lui rendre. Dès le commencement de son épiscopat on le vit protester solennellement contre les persécutions sanglantes qui avaient été dirigées contre les priscillianistes. Mais un fait devenu bien plus célèbre nous le montre comme l'interprète et le défenseur courageux des sentiments d'humanité vis-à-vis de l'empereur lui-même. Dans une émeute survenue à Thessalonique à propos d'une course de chars, un général, Bothéricus, avait perdu la vie et Théodose, pour punir ce méfait, ordonna le massacre de plusieurs milliers d'habitants. Ambroise lui adressa une lettre dans laquelle il lui exposa toute la cruauté de cet acte, et la nécessité d'une réparation éclatante et d'une réconciliation publique avec Dieu en se soumettant aux pénitences de l'Eglise. Malgré toutes les instances du prince, Ambroise maintint son excommunication et ne lui accorda l'absolution, qu'après qu'il eût fait preuve d'un repentir sincère. Les historiens ne sont pas d'accord dans tous les détails de leurs récits, aussi a-t-on jugé très-diversement la conduite des deux hommes, placés l'un vis-à-vis de l'autre dans cette occurrence. Mais le fait principal, attesté par les lettres d'Ambroise, ne saurait être révoqué en doute. Théodose, du reste, n'en conserva pas moins, jusqu'à sa fin, envers l'évêque de Milan, l'estime et l'amitié qu'il lui avait toujours témoignées. Celui-ci ne survécut que deux ans à peu près à l'empereur; il mourut en 397. — L'activité littéraire d'Ambroise ne fut pas moins grande que son activité ecclésiastique et politique. On l'a même surnommé le Cicéron chrétien, et ce nom, bien que trop pompeux, désigne du moins en quelque mesure son caractère comme orateur, en tant que la plupart de ses écrits appartiennent au genre oratoire : ce sont, en effet, des discours ou bien des livres qu'Ambroise composa en y fondant et en y remaniant des sermons et des homélies qu'il avait débités soit aux catéchumènes, soit aux autres membres de son Eglise. C'étaient les Pères Alexandrins, et surtout Basile le Grand, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse qui lui servaient de modèles; ce fut leur goût pour l'explication mystique et allégorique des textes et des récits sacrés qu'il s'appropria et qu'il poussa jusqu'à l'excès. Aussi les nombreux livres qu'il composa sur des sujets tels que le paradis terrestre ou la création du monde, l'histoire de Caïn et d'Abel, l'arche de Noé, Abraham, Isaac, *De Jacob et vita beata*, *De interpellatione Job et David*, etc., n'ont-ils plus guère d'autre intérêt, qu'à nous faire connaître le genre de spéculations auxquelles se livrait l'esprit ascétique et religieux de ces temps. D'autres écrits ont pour sujet la virginité, le célibat, la sainteté de la vie monacale. L'ouvrage qui reste le plus digne de remarque est celui qui porte le titre *De officiis ministrorum;* c'est une imitation du traité de Cicéron *de officiis*, entreprise au point de vue de l'écrivain ecclésiastique du quatrième siècle. Les cinq livres *De fide* contiennent plutôt une longue polémique dirigée contre l'arianisme qu'un exposé dogmatique. On se tromperait du reste

en cherchant chez Ambroise de l'originalité dans les idées. Il ne fut qu'un rhéteur chrétien, écrivant dans le goût de l'époque. Ses *Oraisons funèbres*, qu'il composa à l'occasion de la mort du malheureux empereur Valentinien II et de celle de Théodose le Grand, sont les discours qui méritent le plus d'être nommés. En outre ses *Lettres* présentent de l'intérêt pour l'histoire du temps, ainsi que pour la connaissance du caractère et de la vie d'Ambroise. A vrai dire, la seule de ses productions littéraires à laquelle on puisse attribuer une valeur réelle, ce sont les quelques *hymnes* qui nous sont restées de lui. Elles tiennent une place importante dans l'histoire de la poésie religieuse de l'Eglise d'Occident. Il fut amené à les composer, comme il dit lui-même, dans l'intérêt de l'orthodoxie vis-à-vis de l'arianisme. Mais quel que fût le motif qui les lui inspira, Ambroise doit être regardé comme ayant introduit dans la liturgie de l'Eglise l'usage de ce genre de poésie. Saint Hilaire, déjà avant lui, doit avoir composé des hymnes en langue latine, mais sans trop de succès à ce qu'il paraît. Elles tombèrent dans l'oubli. Ce ne fut qu'Ambroise qui mit en vogue ces chants religieux. L'évêque Isidore de Séville rapporte (*Offic. eccl.*, I, c. 6) : *Hilarius, episcopus Pictaviensis, hymnorum carmine floruit primus : post quem Ambrosius, Mediol. ep., copiosius in huiusmodi carmine claruisse cognoscitur, atque inde hymni ex eius nomine Ambrosiani vocantur, quia eius tempore primum in ecclesia Mediolanensi celebrari cœperunt, cuius celebritatis devotio dehinc per totius Occidentis ecclesias observatur.* Parmi une trentaine de ces poésies portant le nom d'Ambroise, la critique n'en reconnaît que quatre comme authentiques : un cantique du matin, un autre du soir, une prière à chanter à la troisième heure du jour et enfin un cantique de Noël. Le célèbre *Te Deum laudamus* ne date que d'un siècle après la mort d'Ambroise. La meilleure édition des œuvres d'Ambroise est celle des Bénédictins (Par., 1686, 2 vol. in-f°). La plupart des biographies d'Ambroise ne sont que des écrits panégyriques. Les auteurs qui peuvent être consultés avec le plus de fruit sont Chaufepié, Schroeckh, Gibbon, Ebert, *Gesch. der chr. lat. Lit.* Leipz. 1874.

E. Cunitz.

AMBROISE LE CAMALDULE [1378-1431], né à Portico, près de Florence, général et réformateur de son ordre, légat d'Eugène IV aux conciles de Bâle, de Ferrare et de Florence, s'est surtout distingué par sa connaissance de la langue et de la littérature grecques. Il dirigea habilement les négociations entamées par Eugène IV en vue de l'union de l'Eglise grecque et de l'Eglise latine, traduisit en latin un grand nombre de Pères grecs, composa des Vies de saints, un traité sur la sainte Cène, ainsi qu'une relation de sa visite d'inspection des couvents de son ordre en Italie. Ses lettres et ses harangues, recueillies par Mabillon, ont été publiées à Florence en 1759 par Cannetus sous le titre de *S. Ambr. Camald. Epistolæ et orationes.*

AMBROISIEN (Chant). Ce que l'on sait sur ce sujet se réduit à quelques données très-peu précises et peu sûres. Il paraît avéré qu'Ambroise, évêque de Milan, de même qu'il donna une impulsion toute nouvelle à la poésie religieuse latine par les hymnes qu'il com-

posa, fut aussi l'auteur d'une réforme importante dans le chant, tel qu'il se pratiquait dans l'Eglise d'Occident. Le témoignage le plus ancien et le plus authentique sur ce sujet nous est fourni par saint Augustin, qui, à la fin du l. IX, ch. VI de ses *Confessions*, raconte la vive impression que, lors de son baptême par saint Ambroise, produisirent sur lui les hymnes et les cantiques chantés à l'église, et combien son âme se sentait remplie d'une ardente piété. Il ajoute ensuite, au chapitre suivant, que depuis un an seulement, l'Eglise de Milan avait adopté ce moyen d'édification en l'empruntant aux Eglises d'Orient : *Tunc hymni et palmi ut canerentur secundum morem orientalium partium institutum est.* Et il rapporte que cette pratique était observée dans presque toutes les Eglises du monde. Paulin, qui faisait lui-même partie du clergé d'Ambroise, dans sa biographie de cet évêque, en décrivant cette innovation, la désigne plus particulièrement comme ayant consisté dans le chant d'*antiennes*, c'est-à-dire de cantiques dont les strophes étaient alternativement chantées par deux chœurs ou bien aussi par un chœur et le peuple. Ambroise, dans un passage de son *Hexaëméron*, insiste expressément sur la participation de toute la communauté, hommes et femmes, vierges et jeunes gens, au chant de l'Eglise, ce qui précisément constituait une partie essentielle de l'innovation qu'il introduisit. Antérieurement ce n'était qu'un chœur composé d'ecclésiastiques, les *cantores*, qui chantait. Il paraît en outre que ce chant jusqu'alors n'avait consisté qu'en une espèce de récitation plus ou moins monotone. Ambroise, par contre, doit avoir adopté le chant plus varié et plus mélodieux qui, par l'influence surtout de certains partis hérétiques, avait prévalu dans l'Eglise de Syrie et s'était ensuite répandu dans tout l'Orient. On marqua davantage le rhythme des vers, en même temps qu'on s'appropria certains airs populaires, de manière à remplacer la simplicité sévère et monotone des premiers siècles par ce qu'on appela plus tard le chant figuré, avec ses modulations et ses mélodies capables d'élever et d'entraîner, sans toutefois blesser la gravité exigée par le caractère du lieu et du culte. La nature du chant ambroisien nous est expliquée par ce que l'on rapporte sur les abus mêmes auxquelles il donna lieu, en tant que saint Grégoire crut devoir réprimer les modulations trop théâtrales et empreintes d'une mollesse efféminée qui, peu à peu, prirent le dessus dans le chant ecclésiastique, en les remplaçant par un genre plus grave et plus solennel, appelé depuis du nom du pape qui en fut l'auteur, le chant grégorien ou le plain-chant. —Voy. Gerbert, *de Cantu et Musica sacra*, t. I, etc., S.-Blas., 1774, in-4°.

E. Cunitz.

AME. Avant que l'homme entreprît une étude scientifique des organes et des fonctions de son corps, ses recherches se portaient déjà sur cette autre partie de son être dont l'activité ne se peut expliquer par les combinaisons des molécules organiques et que nous désignons par le mot âme. Socrate, en rappelant l'antique parole : Connais-toi toi-même, avait en vue non l'anatomie, mais la psychologie, et indiquait la condition première de la vraie science. Aussi la philosophie grecque constata plusieurs des attributs et des facultés de notre vie intérieure,

les diverses formes de son activité, penser, sentir, vouloir, sa supériorité sur le corps, ses vertus et ses vices, son immortalité, tandis que les écoles étaient divisées sur d'autres points importants : le mode de formation de nos connaissances, la nature et l'origine de l'âme, son unité ou sa multiplicité. Le christianisme imprima une impulsion féconde à ces recherches, non-seulement par les enseignements des textes sacrés, notamment sur les rapports de l'âme avec Dieu, qui constituent un des éléments essentiels de la vie psychique (v. J.-T. Beck, *Umriss der bibl. Seelenlehre*, 1843; Delitzsch, *System der bibl. Psychol.*, 2e éd., 1862); mais de plus la religion évangélique a donné à ces investigations un intérêt plus puissant. Elle est éminemment morale, et l'objet principal de ses préoccupations, c'est le relèvement de l'homme, son rétablissement dans la justice et la sainteté. Par là les problèmes psychologiques furent envisagés à un point de vue nouveau. L'existence même de l'âme ne fut plus simplement constatée par le témoignage du sens intime (témoignage qui pourrait, comme celui des sens extérieurs, être sujet à l'illusion); mais impliquée dans le fait de notre responsabilité, imposée par le verdict de la conscience morale qui nous impute le mérite ou le démérite de nos actes (v. l'art. *Conscience*). On comprend dès lors que tout ce qui tenait aux conditions de la vie religieuse et morale ait été, de la part des Pères et des docteurs, l'objet d'une affirmation catégorique, sanctionnée par le suffrage de toutes les Eglises. La liberté de l'âme fut maintenue fermement, et si le libre arbitre fut quelquefois refusé à l'homme dans son état de déchéance, du moins on enseigna toujours que l'homme, dans son état primitif, avait possédé la vraie liberté et qu'il la retrouvait dans l'économie chrétienne (v. les art. *Liberté*, *Déterminisme*, *Prédestination*). L'idée d'une vie future était trop intimement liée à celle du compte que nous avons à rendre de nos œuvres, pour qu'un débat pût s'engager sur ce point; mais bien des opinions purent se produire sur les conditions de cette seconde existence (v. *Immortalité*, *Eschatologie*, *Résurrection*, *Anéantissement des âmes*). De même la matérialité de l'âme fut combattue, en tant qu'elle pouvait amoindrir notre responsabilité. Par contre, d'autres questions, d'un ordre plus spéculatif, restèrent livrées aux discussions des diverses écoles. En ce qui concerne l'essence même de l'âme, les unes purent professer des degrés ou des éléments divers (trichotomie), tandis que d'autres affirmaient sa simplicité (dichotomie); mais lorsque le panthéisme voulut enseigner qu'il n'y a qu'un seul esprit, une âme identique et indivisible dans tous les individus, le sentiment chrétien s'éleva contre cette intrusion de l'averroïsme. De même, si l'on fut unanime pour affirmer que l'âme humaine est une création spéciale et immédiate de Dieu, on se divisa sur la question de l'origine des âmes individuelles (v. *Traducianisme*, *Créatianisme*, *Préexistence*); la seule doctrine qui ne soit pas parvenue à se faire jour, est celle de la métempsycose. S'il y eut ainsi bien des discussions entre les écoles chrétiennes, c'étaient la dignité même de l'âme et ses intérêts les plus sacrés qui faisaient l'objet du débat, soit entre Pélage et Augustin, soit entre les thomistes et les scotistes, les

catholiques et les protestants, les jansénistes et les jésuites.—A partir du dix-septième siècle, la psychologie se dégagea de l'autorité de l'Eglise et devint une science indépendante. Malheureusement, le rénovateur même de la philosophie, Descartes imprimait à ces études une direction fâcheuse, en professant une différence si profonde entre l'âme et le corps, la substance pensante et la substance étendue, qu'il ne pouvait y avoir de rapports entre eux et que toute action de l'un sur l'autre était l'effet d'une intervention directe de la Divinité. Tetens (*Essais sur la nature de l'homme*, 1777) ramena l'attention des philosophes sur le sentiment, qu'il considéra, sinon comme la force fondamentale, qui demeure insaisissable, du moins comme la faculté la plus intime, celle qui entre la première en activité. Si les enseignements profonds et subtils de Kant furent de bonne heure contestés, du moins le rôle primordial qu'il assignait à la volonté devait ouvrir une voie nouvelle à l'étude de l'âme. L'école hégélienne n'a point produit de découvertes notables en ce domaine, mais elle a contribué à revendiquer les droits de la raison dans l'acquisition de la connaissance. De nos jours, les travaux psychologiques ont pris une extension plus grande que jamais. D'une part, les diverses écoles philosophiques ont été tenues de formuler chacune sa notion de l'âme; les unes s'attachant à maintenir et à développer l'enseignement spiritualiste (v. Garnier, *Traité des fac. de l'âme*, 1865; Waddington, *De l'âme hum.*, 1862; J.-H. Fichte, *Psychologie*, 1864); d'autres cherchant à expliquer tous les phénomènes de la vie intérieure par des actions physiologiques ou même mécaniques. Du moins l'accord semble s'être établi sur un point, c'est de ne plus chercher le siége de l'âme dans quelque organe spécial du corps. De plus les phénomènes de la vie inconsciente ont été mieux étudiés; on ne considère plus l'activité de l'âme comme restreinte à ce que nous révèle le sens intime; au delà du cercle lumineux où se meut le moi conscient et libre, on reconnaît une activité spontanée, instinctive, exerçant une influence considérable sur nos actes volontaires. Enfin une science nouvelle est née, la psychophysique, que son nom désigne suffisamment et qui a déjà produit des découvertes considérables. D'autre part, la théologie évangélique, amenée par l'influence de Schleiermacher à se préoccuper davantage de l'élément subjectif de la religion, s'est attachée à réunir en un corps de doctrine les enseignements de l'Ecriture sainte et ceux de la philosophie chrétienne ou profane. Elle a accueilli, sans prévention aveugle, les découvertes des sciences nouvelles et les hypothèses de leurs champions exclusifs, parce qu'elle espérait y trouver quelques éclaircissements utiles sur notre rang, notre rôle dans la nature et sur ce qu'on a parfois appelé le réalisme biblique (v. les *Dogmatiques* de Martensen, Thomasius, etc.; les art. *Geist*, d'Auberlen, et *Seele*, de Gœschel, dans *Herzog's Encyclop.*). Ces travaux consciencieux ont permis de constater que les problèmes les plus élevés de la psychologie, celui de la solidarité qui unit les âmes dans leur déchéance et dans leur relèvement, celui des rapports avec Dieu ici-bas et dans l'éternité, celui de l'essence même de notre âme, demandent pour être approfondis, qu'on vienne

se placer sous la lumière de l'Evangile. — Pour la signification des noms hébreux nèphèch, rouah, nechâmâh, et leurs correspondants en grec, voir l'art. *Dichotomie*. A. Matter.

AME DU MONDE. On dit quelquefois : l'âme de la France, l'âme de la Grèce. Cette expression n'est-elle qu'une image poétique, ou bien désigne-t-elle une réalité distincte? La question prend des proportions plus considérables dans la philosophie de la nature, où le spectacle de l'harmonie, de l'homogénéité de l'univers peut suggérer la pensée que le monde serait un grand organisme vivifié par une âme semblable à l'âme humaine. Platon est le premier qui ait explicitement professé cette doctrine. Encouragé par l'enseignement de Pythagore d'un feu central, principe de la vie dans le monde, et par le polythéisme grec qui déifiait les forces de la nature, il crut avoir trouvé l'explication des rapports du souverain bien, dans son idéalité pure, avec la matière. L'âme du monde, d'après lui, est une puissance intermédiaire, réunissant la vertu éternelle, indivisible de l'intelligence et la nature changeante, divisible de ce qui est corporel; plus ancienne que le monde sensible, elle est le principe de toute forme, de tout ordre, de toute sensibilité, de toute vie; c'est d'elle que les âmes individuelles tirent leur origine et leur nourriture (v. H. Martin, *Etudes sur le Timée*, I, p. 346 ss.). Le stoïcisme fit un pas de plus, il professa le pur panthéisme; la divinité ne fut plus transcendante; la matière et Dieu, le passif et l'actif furent les deux éléments inséparables d'un organisme dans lequel Dieu était le principe vital. Mais l'école d'Alexandrie revint à la doctrine de Platon; pour Plotin (*Enn.* III), l'âme du monde participe par sa nature de l'éternité simple, pure et parfaite de l'intelligence, mais par son activité elle donne naissance au temps, à l'étendue et contient le monde, comme l'intelligence contient l'âme et l'Un contient l'intelligence. Peut-être faut-il voir un écho de ces pensées philosophiques dans le livre de la Sapience aux chap. VII, 24; VIII, 1; XII, 1 : « Ton esprit incorruptible est en tout » (v. *Comment. de Grimm*, 1860). Quelques Pères de l'Eglise crurent devoir, dans un intérêt apologétique, faire un rapprochement entre cette idée de l'âme du monde et la doctrine du Saint-Esprit, entre autres saint Basile et saint Grégoire de Naziance (*Or.* XXXVII). Mais Origène déjà protestait que l'Ecriture seule a donné la notion de la subsistence du Saint-Esprit (*de Princ.*, I, 3). Abélard est le seul docteur qui, au moyen âge, ait renouvelé cette assimilation (*Theol. chr.*, I, Martene, *Thes.*, 1176) : « *Platonis verba de anima mundi diligenter discutiamus, ut in eis Spiritum S. integerrime designatum esse agnoscamus.* » A partir du quinzième siècle, l'antique philosophême reparut, d'abord avec la renaissance de la philosophie platonicienne, puis par l'influence de la théosophie. Agrippa de Nettesheim adapte aux dogmes chrétiens toute une philosophie émanatiste, où le monde est un organisme vivant, dont l'âme, douée de raison, « *est vita quædam unica, omnia replens, omnia perfundens, omnia colligans et connectens, ut unam reddat totius mundi machinam* » (*de occulta Philosophia*, II, 57; 1510). Amos Coménius, dans un ouvrage qui a pour but de délivrer les sciences naturelles du joug de la sco-

lastique aristotélicienne (*Physicæ ad Lumen divinum reformandæ synopsis*, 1635), reconnaît trois principes : la matière (tôhou wâbôhou), l'esprit de Dieu (planant sur l'abîme et qui est la vie universelle), la force, la lumière (principe supérieur); et cet exemple a trouvé des imitateurs chez les théosophes. Mais la philosophie proprement dite n'a pas accueilli cette doctrine. Schelling, au moment où il se séparait de Fichte, publia dans un traité : *L'Ame du monde*, une hypothèse de la physique supérieure pour expliquer l'organisme universel, 1798 (3e éd., 1809). L'âme du monde, d'après lui, est cette force primordiale et constante qui se manifeste dans l'électricité, dans la lumière comme dans les fonctions physiologiques, vie universelle qui s'individualise dans les êtres particuliers et s'élève, dans les conflits des forces expansives et attractives, jusqu'à la conscience de soi-même et à la pensée. Cette esquisse poétique devait, avec d'autres travaux de sa phase de philosophie de la nature, se transformer en une doctrine nouvelle, le système de l'identité. Jusqu'ici l'observation de la nature n'a fourni aucun indice qui nous conduise à statuer une âme de l'univers. Du moins M. Fechner n'a guère réuni d'adhérents pour son affirmation (*Einige Ideen zur Schœpfungs-und Entwickelungs-Geschichte der Organismen*, 1873) que les mouvements cosmiques des corps célestes diffèrent beaucoup des mouvements moléculaires des corps inorganiques sur cette terre, tandis qu'ils offrent une grande ressemblance avec les mouvements moléculaires des corps organiques, d'où nous devons conclure que l'univers est un organisme dont l'âme est Dieu et que partout l'organique est antérieur à l'inorganique. De son côté, la théologie chrétienne ne se sent pas autorisée par les passages qu'on a invoqués (Gen. I, 2; Ps. XXXIII, 6; 1 Cor. XII, 6) à admettre que l'impulsion imprimée par le Créateur à sa création se concentre en un foyer conscient, et la piété se refuse à reconnaître un tel intermédiaire entre l'âme humaine et son Dieu Sauveur. A. Matter.

AMEN (âmén, ἀμήν), dérivé du verbe hébreu âman (appuyer), exprime moins un serment qu'une affirmation énergique, une puissante confirmation de la vérité, un consentement formel donné à ce qui précède ou à ce qui suit, surtout si le mot, répété deux fois, acquiert la force d'un superlatif. La traduction française : *Ainsi soit-il!* est très-exacte. Dans l'Ancien Testament cette expression est employée soit comme simple sceau d'une convention (Deut. XXVII, 15-26), soit comme terme d'adjuration dans la bouche du juge (Nomb. V, 19; cf. Matth. XXVI, 63), soit comme péroraison solennelle des louanges de Dieu (Ps. XLI, 14; LXXII, 19; LXXXIX, 53; CVI, 48), soit comme réponse à un vœu de prospérité (Jér. XI, 5; XXVIII, 6; Tob. IX, 12; cf. 2 Cor. I, 20). Dans le Nouveau Testament nous trouvons le mot *amen* fréquemment dans la bouche de Jésus (Matth. V, 18, 26; VI, 2, 5; Jean I, 51; III, 5, 11, etc.) pour donner à son témoignage plus de force, ou bien à la fin d'une prière ou d'une lettre (Matth. VI, 13; Rom. XVI, 24; Apoc. XXII, 20, 21). Jésus-Christ lui-même est appelé (Apoc. III, 14) ὁ Ἀμήν, c'est-à-dire le témoin incorruptible et pleinement fidèle de la vérité. Déjà dans la synagogue

(Néh. VIII, 6), comme aussi dans les réunions de culte de l'Eglise apostolique (1 Cor. XIV, 16), les fidèles avaient l'habitude de marquer leur accord avec le contenu de la prière que le rabbin ou le pasteur avait prononcée, en répétant en haute voix : *Amen*, *amen*. Cette coutume s'introduisit et se fixa dans les liturgies de l'Eglise grecque et de l'Eglise latine. Elle ne peut se légitimer qu'à la condition d'être, dans le culte, l'expression du sentiment libre et spontané de la communauté.

AMENDES. Ce mot qui provient, par corruption, du latin *emendare*, signifie proprement ce qui enlève la faute (*mendum*), et, par conséquent, au sens religieux, ce qui efface sinon le péché, du moins la coulpe, — une réparation, une expiation. On distingue l'*amende honorable* et l'*amende pécuniaire*. La première consiste dans le sacrifice de l'honneur, dans l'aveu public et humiliant imposé au coupable : c'est ainsi que, dans l'ancienne Eglise, ceux qui avaient renié leur foi pendant les persécutions (les *lapsi*) ne pouvaient être relevés de l'excommunication qu'en confessant leur faiblesse devant l'assemblée des fidèles. Théodose Ier à Milan, 390, Louis le Débonnaire à Attigny, 822, et à Soissons, 833, Henri IV d'Allemagne à Canossa, 1077, Raimond VII de Toulouse à Notre-Dame de Paris, 1229, nous fournissent d'autres exemples de ce genre de pénitence. De l'Eglise, l'amende honorable passa dans la législation civile mais en conservant, du moins sous sa forme la plus solennelle, un certain caractère religieux. Le condamné était conduit par le bourreau sur la place publique, généralement au parvis d'une église, tête nue, pieds déchaux, tenant en main un cierge de cire jaune, ayant devant et derrière un écriteau qui mentionnait le crime à expier. En France, cette peine (abolie en 1791) frappait entre autres les blasphémateurs, et elle fut subie en 1766 par le chevalier de la Barre, à qui on trancha ensuite la tête; son écriteau portait ces mots : « impie, blasphémateur et sacrilége, exécrable et abominable. » L'inscription tenant lieu de la confession repentante du condamné, cette peine n'avait plus aucune valeur morale et n'était qu'une torture. Le nom d'amende honorable s'applique encore à une prière liturgique dans laquelle le prêtre, en son nom et au nom des fidèles, demande pardon à Dieu des injures faites à sa majesté par ceux qui la blasphèment. En 1864, à propos de la publication de la *Vie de Jésus* de M. Renan, l'évêque de Marseille jugea à propos de donner à ce genre d'amende honorable une solennité inaccoutumée. — Si l'amende honorable est d'origine ecclésiastique, l'amende pécuniaire remonte à la législation civile et païenne. L'Eglise ancienne ne la connut point, car on ne saurait citer ici les amendes infligées aux donatistes par l'empereur Honorius après que saint Augustin eut invoqué le bras séculier contre ces sectaires quelque peu socialistes. Il fallut une longue période de décadence pour que l'argent fût admis à jouer un rôle dans la discipline chrétienne. Outre une lente dégénérescence du principe évangélique, il fallut une influence étrangère presque irrésistible. D'une part, dès le quatrième siècle, en partie, grâce à l'enseignement de l'évêque d'Hippone, on arriva à une notion grossière de la pénitence

qui, pour chaque péché, exigeait une réparation spéciale ; puis peu à peu dans les siècles suivants, par un développement tout naturel, l'arbitraire laissé au prêtre pour la détermination des peines se trouva limité et remplacé par une législation traditionnelle, par un vrai code pénal (*libri pœnitentiales*, neuvième siècle). Mais dans le droit des Germains, des Francs saliens, par exemple, tous les crimes et les délits contre les personnes et les propriétés se réparaient au moyen de compensations en argent soigneusement réglées (*wehrgeld*) : ce principe ne pouvait régner dans la vie civile sans pénétrer dans la discipline ecclésiastique. D'ailleurs puisque, en vertu du même principe barbare, la peine, la réparation est quelque chose d'extérieur, de matériel, on peut évidemment substituer une peine à une autre peine, troquer un mode de réparation contre un autre. Tout péché est coté, il a son taux, et le pécheur a le droit de le racheter, à son choix, de diverses manières qui sont équivalentes, par des privations qu'il s'impose, par des prestations qu'il promet d'accomplir, et enfin, ce qui est le plus simple, par un don en argent. Tel est le principe qui règne à peu près sans partage dès le onzième siècle. Le confesseur a-t-il ordonné un jeûne pendant un temps déterminé ? Ce jeûne se rachète (*redimere* est le terme technique) au moyen d'une somme également déterminée. A-t-on fait le vœu d'un pèlerinage périlleux et lointain? A-t-on pris la croix? On se fait relever de ce vœu moyennant une somme à débattre. Toute pénitence s'estime en sous et deniers, toute pénitence se laisse transformer en amende pécuniaire. L'amende qui, tantôt a son tarif réglé à l'avance et tantôt est arbitraire, est le dernier mot de la discipline catholique. L'austère Pierre Damiani, lui qui ne quittait jamais les cilices ni les chaînes de fer († 1072), n'hésite pas à voir dans ce système une juste application de l'Ecriture : *Divitiæ hominis redemptio ejus* (Prov. XIII, 8). Comme c'est par indulgence que l'Eglise permet e choix entre les divers modes de pénitence, l'amende ne tarda pas à prendre aussi ce nom d'*indulgence*, que Tetzel devait rendre si fameux lorsqu'il mit en vente « pour un quart de florin, ainsi qu'il s'exprime dans ses affiches, des papiers qui conduisent saine et sauve l'âme divine et immortelle vers sa patrie céleste. » En établissant ce système de compensations ou d'amendes, l'Eglise cessait en réalité d'être chrétienne puisque le christianisme repose tout entier sur l'idée que, le péché venant du dedans, la seule réparation possible consiste dans la transformation du cœur. En outre les amendes, payées soit en argent, soit en donation de terres, soit en cession de droits féodaux, soit en fondations d'églises, de chapelles et de couvents, profitent presque toutes à l'Eglise, rarement aux pauvres; l'Eglise se place donc dans cette situation profondément immorale de vivre du produit des péchés. — Au sein du protestantisme, les amendes ont été généralement abolies dès le seizième siècle. Là où on les a conservées plus ou moins longtemps (dans certaines parties de l'Eglise luthérienne), elles n'ont jamais eu que le caractère d'une pénalité sociale ; on les infligeait non pour des péchés mais pour des délits commis envers l'Eglise, ainsi pour le scandale public causé par le travail du dimanche ou pour des

fraudes dans les déclarations de l'état civil confié aux pasteurs. Ce qu'il faut blâmer ici, ce n'est pas une fausse notion de la pénitence mais une confusion du domaine civil et du domaine religieux. Nous en dirons autant, en le déplorant très-vivement, des diverses pénalités, amendes en nature ou en prestations, introduites çà et là par des missionnaires protestants : si elles n'égarent pas les consciences, elles mettent du moins l'Eglise dans une position très-fausse. T. Colani.

AMÉRIQUE. (Statistique religieuse.) Chaque Etat de l'Amérique aura son article particulier. Nous nous bornerons dans un court résumé à indiquer pour chaque pays la population et la répartition des habitants entre les divers cultes. — I. *Amérique du Nord.* 1° *Groënland,* 9,922 habitants dans les établissements danois (1871), dont 377 Européens et 9,545 indigènes. Environ 500 indigènes indépendants. En tout 10,422, dont environ 9,000 protestants convertis par les missionnaires danois et les moraves. — 2° *Terre-Neuve*, 161,386 habitants, protestants en majorité.—3° *Canada* et *Amérique anglaise*, 3,631,813 habitants recensés en 1871, plus les Indiens évalués officiellement à 126,679 têtes. Les Indiens sont païens. Dans le reste de la population on compte 1,522,489 catholiques, 2,019,853 protestants et 1,115 juifs. — 4° *Iles Bermudes*, 15,309 habitants (1871) protestants. — 5° *Saint-Pierre* et *Miquelon*, 4,750 habitants catholiques. — 6° *Etats-Unis*, 38,925,598 habitants (1870). La majorité de la population appartient à diverses Eglises protestantes, dont l'article *Etats-Unis* donnera le détail. Il y a environ 3,000,000 de catholiques, 60,000 mormons, 50,000 juifs et 300,000 Indiens païens. — 7° *Mexique*, 9,158,247 habitants (1872), presque tous catholiques. Les Indiens mêmes le sont généralement de nom. — Total pour l'Amérique du Nord : 52,034,219 habitants, dont à peu près 14,000,000 de catholiques et 37,000,000 de protestants. — II. *Amérique centrale* et *Indes occidentales*, 7,026,100 habitants, dont 6,000,000 de catholiques dans les républiques de l'Amérique centrale et aux Antilles, et 1,000,000 de protestants aux Antilles. — III. *Amérique méridionale.* 1° *Brésil*, 10,196,238 habitants (1872), presque tous catholiques. Il est impossible d'évaluer le nombre des Indiens. — 2° *Guyane*, 300,000 habitants environ, 15,000 catholiques, 80,000 protestants, 200,000 païens. — 3° *Venezuela,* 1,784,194 habitants (1873), en grande majorité catholiques. — 4° *Colombie,* 2,774,000 âmes, catholiques, à l'exception de 126,000 Indiens païens (1870). — 5° *Equateur*, environ 1,300,000 habitants, dont 1,100,000 catholiques et 200,000 sauvages païens. — 6° *Pérou*, 3,199,000 habitants. Ce chiffre officiel en 1871 est probablement beaucoup trop élevé. La population est catholique. — 7° *Bolivie*, 2,000,000 d'habitants catholiques. — 8° *Chili*, 2,074,000 habitants, catholiques, si l'on en excepte 70,400 Araucans païens. — 9° *République Argentine,* 1,531,319 habitants (1869), dont 50 à 60,000 protestants. — 10° *Gran Checo*, *Pampas Argentines*, *Patagonie* et *Terre-de-Feu*, environ 300,000 habitants païens. — 11° *Uruguay,* 400,000 habitants, catholiques, sauf 5 à 6,000 protestants. — 12° *Paraguay,* 221,079 habitants (1873), en général catholiques. — 13° *Iles Falkland,* 803 habitants protestants. — Total pour l'Amérique du Sud :

25,386,800 habitants, dont 23,500,000 catholiques et environ 150,000 protestants. — La population de l'Amérique peut donc être évaluée à 84,449,019 habitants, dont 44,000,000 de catholiques, 38,000,000 de protestants, et à peine 2,000,000 de païens. E. VAUCHER.

AMÉRIQUE CENTRALE. (Statistique ecclésiastique.) On connaît sous le nom d'Amérique centrale un groupe d'Etats situés au sud du Mexique, sur le continent américain. Ces contrées, colonisées au seizième siècle par des Espagnols, restèrent sous la domination de leur mère patrie jusqu'au grand mouvement d'indépendance qui, vers 1820, priva l'Espagne et le Portugal de presque toutes leurs colonies américaines. Le 21 septembre 1821, le pays se déclara indépendant de l'Espagne et se joignit à la république du Mexique. Au bout de peu de temps il s'en sépara (1er juillet 1823), et forma une confédération de l'Amérique centrale, qui fut constituée en 1824. Des divergences d'intérêt firent dissoudre la confédération en 1839. Depuis lors, les divers Etats qui la composaient ont vécu dans des rapports, quelquefois amicaux, plus souvent hostiles; mais quoique chacun d'eux ait désormais sa vie indépendante, la communauté d'origine et de destinée ont fait conserver l'habitude de les voir comme un tout et de les appeler Amérique centrale. Leurs destinées religieuses sont du reste assez semblables. La population primitive composée d'Indiens de diverses races a perdu peu à peu du terrain, qu'ont occupé les colons européens et les nègres, leurs esclaves. Avec les Espagnols, le catholicisme s'y implanta et l'inquisition y fleurit longtemps sans partage. La déclaration d'indépendance amena une réaction, dont l'Eglise eut souvent à souffrir. En 1831 les ordres monastiques y furent supprimés, à l'exception des Bethléémites, et les moines des couvents dissous furent incorporés au clergé séculier. En 1835 les couvents de femmes furent menacés à leur tour, et ne purent subsister qu'en consentant à une visite annuelle de l'autorité civile, destinée à s'assurer qu'aucune religieuse n'est retenue dans la maison contre son gré. Les corporations enseignantes, qui seules avaient longtemps échappé aux rigueurs du pouvoir, en sont depuis quelques années atteintes. Les catholiques forment la majorité de la population. Ils avaient en 1840, dernière année pour laquelle nous ayons pu nous procurer des chiffres, 243 cures, 4 postes de missions et 716 églises. Les Indiens païens sont encore assez nombreux dans l'intérieur. Il n'y a que peu de protestants. La tolérance religieuse est complète dans tous les Etats. Les deux universités de Léon et de Guatémala donnent l'enseignement supérieur. Voici maintenant ce que nous pouvons dire de particulier de chacune des cinq républiques de l'Amérique centrale. — I. *Guatémala*, 1,190,754 habitants (1872). L'archevêque de Guatémala est métropolitain de toute l'Amérique centrale. La création de l'évêché date du 18 décembre 1534; il fut érigé en archevêché le 16 décembre 1743. Le budget de 1871 porte sous une seule rubrique (cultes et instruction publique) une dépense de 99,100 dollars. Les blancs, créoles et métis, au nombre de 360,608, sont presque tous catholiques, ainsi que la plupart des 830,146 Indiens. Les protestants (anglo-américains, anglais

et allemands) sont en très-petit nombre. — 2. *Costa-Rica*, 185,000 habitants (1870), forme le diocèse de San-José de Costa-Rica, érigé en 1850. La masse de la population est hispano-américaine et catholique. 7,000 mulâtres et 3,000 Indiens sont également catholiques. Il y a environ 12,000 Indiens sauvages et païens. On évalue le nombre des protestants à 1,000 et celui des Chinois à 600. — 3. *Honduras*, 351,700 habitants, forme le diocèse de l'évêque de Comayagua, érigé le 6 septembre 1539. — 4. *San-Salvador*, 600,000 habitants. Le chef des catholiques est l'évêque de San-Salvador, dont le siége fut créé le 28 septembre 1842. Le budget des cultes était en 1871 de 8,688 dollars. — 5. *Nicaragua*, 250,000 habitants. Evêché de Nicaragua érigé le 26 février 1531. La population catholique se compose de 90,000 ladinos, descendants des colons européens, 100,000 Indiens métis, 20,000 Indiens civilisés, 8,000 nègres. Le reste se compose d'Indiens de diverses races, aborigènes, Zambos, Mosquites, Aztèques et Caraïbes, encore païens. — Il faut rattacher géographiquement à l'Amérique centrale la petite colonie du *Honduras britannique* peuplée de 24,710 habitants (1871), dont 377 blancs et 24,333 hommes de couleur; un tiers à peu près de la population se rattache au protestantisme. L'Eglise anglicane y a un évêque missionnaire. E. VAUCHER.

AMÈS (Guillaume), *Amésius*, né en 1576, étudia à Cambridge la théologie. Puritain rigide, il ne put obtenir un ministère dans l'Eglise anglicane; il se rendit en Hollande, où le commandant des troupes auxiliaires anglaises à la Haye lui confia les fonctions d'aumônier. Quand eut commencé la controverse entre Gomar et Arminius, il publia contre ce dernier plusieurs écrits pour la défense du système calviniste. Lors du synode de Dordrecht parut un traité anonyme sur la servitude de l'Eglise en Angleterre; le gouvernement de ce pays crut, à tort, que l'auteur était le puritain Amès. Il perdit sa place d'aumônier, mais les Etats généraux lui accordèrent une subvention, pour qu'il pût s'établir à Dordrecht et assister le président du synode de ses connaissances. En 1622 il fut nommé professeur de théologie à l'université de Franeker; appelé en 1633 comme prédicateur à l'Eglise anglaise de Rotterdam, il mourut avant d'être entré en fonctions. Ses écrits sont en partie polémiques — contre les Remontrants et contre le cardinal Bellarmin, — en partie dogmatiques. Ils parurent en 1658 à Amsterdam en 5 vol. in-12. Ce qui constitue l'originalité d'Amès, c'est qu'il a été un des premiers à relever le côté pratique de la théologie; son ouvrage principal, *Medulla theologiæ*, est divisé en deux parties, dont la première expose les dogmes calvinistes orthodoxes, tandis que la seconde traite la morale au point de vue strictement puritain. Amès n'admet point de morale indépendante ou purement philosophique; le vrai bien n'existe que par la religion, la science qui l'enseigne ne peut donc être qu'une partie de la théologie. — Voyez sa biographie par Mat. Nethenus, prof. à Utrecht, en tête de l'édition de 1658.

AMIENS [*Samarobriva*, *Ambianis*, *Ambianum*], évêché suffragant de l'archevêché de Reims (il fut rattaché à Rouen en 1790, et dépendit de Paris de 1802 à 1822); on le fait remonter à saint Firmin, martyrisé

d'après Tillemont, en 287 (*AA. SS.*, 25 sept., VII). L'histoire de ce saint évêque orne le chœur de la splendide cathédrale gothique, dédiée à Notre-Dame, qui fut réédifiée de 1220 à 1288 par Robert de Luzarches sous l'évêque Evrard de Fouilloy et ses successeurs. Les tours datent de 1366.— *Gallia*, X; Daire, *Hist. de la ville et du dioc. d'Amiens*, 1757, 2 vol. in-4°; Corblet, *Hagiogr. du dioc. d'Amiens*, 1869-76, 5 vol.

AMIS DE DIEU. Le terme d'Amis de Dieu se rencontre fréquemment dans des traités mystiques de la seconde moitié du quatorzième siècle, appartenant à l'Alsace, à la Suisse, à l'Allemagne méridionale. Tauler, Suso et d'autres entendent par là des personnes qui, troublées par la confusion ecclésiastique et politique du temps, et par les calamités qui frappaient les peuples, cherchaient la paix de l'âme dans un complet abandon à Dieu; ceux qui se consolaient ainsi par une soumission sans réserve à la volonté divine, s'appelaient Amis de Dieu en s'appliquant les paroles du Seigneur à ses disciples (Jean XV, 15). Il y en avait dans des couvents et dans des béguinages; on en trouvait parmi les nobles, les bourgeois, les paysans. Çà et là ils se réunissaient pour former des associations qui entraient en rapport les unes avec les autres; des prêtres et des moines y entretenaient la vie pieuse, soit en y prêchant, soit en y communiquant des traités en langue vulgaire. Dans quelques documents du moyen âge le même nom d'Amis de Dieu est aussi donné aux Vaudois. Dans un sens plus spécial il servait à désigner une société plus ou moins secrète qui, sans se séparer de l'Eglise pour devenir sectaire, s'était proposé le rétablissement de l'union des hommes avec Dieu, par la propagation des doctrines du mysticisme. A sa tête était un laïque, qui, dans les documents contemporains, n'est qualifié que de « grand Ami de Dieu dans l'*Oberland*, » et qui très-probablement s'est appelé Nicolas de Bâle. Son histoire, telle qu'on la connaît surtout par ses propres écrits, est mêlée d'éléments fantastiques, dont il n'est pas toujours facile de dégager la réalité. Il suffit ici de dire que ce qui caractérisait cet homme extraordinaire, c'était un désir enthousiaste de communication immédiate avec Dieu, une foi sans réserve aux visions et aux rêves, une confusion inconsciente de ce qui se passait dans son âme avec des faits extérieurs, une grande austérité morale, un ardent amour des hommes. Pour devenir Ami de Dieu, il fallait selon lui, moins le renoncement aux choses terrestres, que le renoncement à la volonté personnelle; toutes choses ne doivent être contemplées qu'en Dieu, en elles-mêmes, elles sont indifférentes, mais vues en Dieu elles sont bonnes; la souffrance même est une grâce, et, non-seulement celle du corps, mais aussi celle de l'âme; le véritable Ami de Dieu ne fait pas d'efforts pour résister aux tentations du doute, pas même à celles de la concupiscence, il les accepte comme des *grâces passives*, il se souvient de saint Paul, auquel Jésus-Christ a dit : « Ma grâce te suffit, car ma vertu manifeste sa force dans l'infirmité » (2 Cor. XII, 9). Nicolas de Bâle acceptait le catholicisme, avec ses formes et ses dogmes; il ne s'éloignait de la coutume générale qu'en demandant une communion très-fréquente pour les laïques. Il voulait que les Amis de Dieu ne s'isolassent pas du monde, ils devaient se dévouer à la conversion de leurs contem-

porains, et cette mission n'était pas seulement celle des prêtres, elle appartenait aussi aux laïques *illuminés*. Plein de ces idées, Nicolas s'associa de bonne heure à quatre compagnons. Pendant quelque temps il vécut à Bâle; de là il se rendit à Strasbourg, où il gagna le dominicain Tauler et le négociant Rulmann Merswin, qui le prirent pour « directeur à la place de Dieu. » Il engagea Merswin à faire l'acquisition d'un couvent abandonné et à le céder à l'ordre de Saint-Jean, avec les membres duquel il resta en correspondance. En 1356, après le tremblement de terre qui ravagea Bâle, il écrivit un appel aux chrétiens pour les exhorter à la pénitence; il l'envoya à Tauler, qu'il revint visiter dans sa dernière maladie. En 1367 il se retira avec ses compagnons sur une montagne, non loin d'une ville. En réunissant les diverses données qu'on trouve sur cette émigration, nous sommes arrivé à la conclusion que la ville était Lucerne et la montagne le groupe du Pilate. Un savant allemand, M. Preger, de Munich, croit que c'est plutôt en Alsace, dans les Vosges, qu'il faut chercher la retraite des Amis de Dieu. Notre supposition, au contraire, vient d'être confirmée par les recherches d'un historien suisse, M. Lütolf, de Lucerne. En 1377, Grégoire IX étant revenu d'Avignon à Rome, Nicolas et un de ses compagnons se rendirent auprès de lui pour lui faire des représentations sur l'état de la chrétienté; d'abord il se méfia d'eux, mais finit par les écouter, et les renvoya avec des priviléges pour leur établissement. Quand éclata le schisme, ils se réunirent, en mars 1379, sur une montagne près d'une chapelle taillée dans le roc; ils auraient voulu partir pour prêcher, mais Nicolas raconte qu'ils reçurent de la Trinité l'ordre d'attendre encore un an. Après cette année ils se retrouvèrent au même endroit, cette fois au nombre de treize; il y avait parmi eux des frères venus de Hongrie et d'Italie. Nicolas écrit au commandeur de la maison de Saint-Jean, de Strasbourg, que par une lettre tombée du ciel ils avaient appris que Dieu donnait au monde encore trois ans de répit, que, si dans cet intervalle les hommes ne se convertissaient pas, la colère divine éclaterait sur eux et qu'alors les Amis de Dieu devaient se disperser « aux cinq coins du monde. » Après ce délai de trois ans, en 1382, on perd leurs traces; on peut admettre qu'ils exécutèrent ce qu'ils croyaient être l'ordre de Dieu, ils partirent pour prêcher la repentance. D'après le dominicain Nider, Nicolas de Bâle et deux de ses compagnons furent brûlés à Vienne en Autriche; en 1393 le bénédictin Martin de Mayence, de l'abbaye de Reichenau, eut le même sort à Cologne pour s'être *soumis* à Nicolas de Bâle; peu auparavant d'autres Amis de Dieu avaient été condamnés à Heidelberg. Comme les écrits du « grand Ami de Dieu dans l'*Oberland* » ne renferment rien de décidément hérétique, on a pensé qu'il ne convient pas de l'identifier avec Nicolas de Bâle. Nous ne tenons pas à notre opinion, nous sommes prêt à la modifier dès qu'on nous fournira des raisons suffisantes; mais comme au moyen âge il ne fallait pas beaucoup pour être livré à l'inquisition, nous continuons de croire que l'Ami de Dieu visionnaire, prédicateur enthousiaste de la pénitence, et au surplus laïque, a pu être pris pour un beghard et qu'il a bien été e Nicolas brûlé à Vienne. Après la mort de Rulmann Merswin, les

johannites de Strasbourg firent des tentatives pour trouver la retraite des Amis de Dieu; ils ne la cherchèrent pas en Alsace, mais en Suisse, et toujours en vain. L'existence de cette association est un des faits les plus curieux du quatorzième siècle; elle avait des ramifications en Lorraine, en Hongrie, en Italie; le chef exerçait une influence considérable sur des chevaliers, des moines, des religieuses, et même sur des personnes qui ne l'avaient jamais vu; le commandeur de la maison de Saint-Jean, de Strasbourg, et le maître de l'ordre en Allemagne, qui ne savaient pas même son nom, ne décidaient rien sans le consulter par l'intermédiaire de Merswin. — Voyez *Nicolaus von Basel, Leben und ausgewæhlte Schriften, von* C. Schmidt, Wien, 1866. Ch. Schmidt.

AMIS DES LUMIÈRES (*Lichtfreunde*). Ce ne fut d'abord qu'une appellation railleuse de leurs adversaires; eux-mêmes se nommèrent « Amis protestants, » « Communautés libres » (*Freie Gemeinden*), lorsqu'ils se furent constitués en associations distinctes. Leur mouvement proprement dit éclata en 1841, mais ne fut que la continuation de la lutte entre l'orthodoxie luthérienne et le vieux rationalisme. Il eut pour principal foyer la province de Saxe et s'étendit à l'ouest sur les duchés d'Anhalt, le Hanovre, l'électorat et le landgraviat de Hesse, à l'est sur le royaume de Saxe, le Brandebourg, la province de Prusse, la Silésie. Un fait insignifiant détermina une explosion depuis longtemps prévue. Parmi les tableaux exposés pendant le printemps de 1841, à Magdebourg s'en trouvait un qui représentait une famille de cultivateurs agenouillés dans une forêt devant le crucifix. Un pasteur d'Halberstadt qui appartenait à la tendance rationaliste, Sintenis, en prit occasion pour s'élever contre une pratique idolâtre; il fut sévèrement réprimandé, menacé même de destitution par le surintendant de la province, l'évêque Dræsecke. Plusieurs de ses collègues se prononcèrent en sa faveur et tinrent une série de réunions qui furent fréquentées par un nombre toujours croissant d'auditeurs (Gnadau, 29 juin 1841; Halle, Magdebourg, automne 1841; Leipzig, Kœthen, 1842); elles durent être convoquées en plein air lorsqu'il atteignit plusieurs centaines. Parmi les principaux chefs du mouvement, il convient de citer outre Sintenis, d'Halberstadt, Uhlich, de Magdebourg; Fischer, de Leipzig; Kœnig, d'Anderbeck; Baltzer, de Nordhausen; Wislicenus, Niemeyer, Francke, Duncker, Eberty, de Halle. Leur valeur morale l'emportait de beaucoup sur leurs capacités intellectuelles; c'étaient pour la plupart de dignes pasteurs, des hommes convaincus et dévoués qui auraient désiré une évolution libérale au sein de l'Eglise protestante, mais qui manquaient de clarté et de rigueur dans les idées, de culture scientifique. La piété et le désintéressement d'Uhlich n'ont été mis en doute par aucun historien impartial. La partie négative de leur œuvre coûta moins de peine aux Amis protestants que la partie positive. Ils tombèrent aisément d'accord pour dépouiller de toute autorité religieuse les articles des Livres symboliques qui leur paraissaient contraires à l'Ecriture librement interprétée et à la saine raison, pour supprimer dans l'Agende tous les rites qui leur semblaient entachés de superstition. Par contre, sur tous les points importants de la dogmatique, leurs idées demeurèrent

très-vagues ; ils se bornèrent à reproduire les thèses quelque peu banales de l'ancien rationalisme. Les Amis protestants s'occupèrent, dans leurs conférences, du côté pratique de leur œuvre : ils s'associèrent aux travaux de la Société de Gustave-Adolphe, créèrent dans chaque communauté une réunion d'édification et d'instruction pour les jeunes gens et les adultes, multiplièrent les bibliothèques populaires, publièrent sous la direction du pasteur Fischer, de Leipzig, un journal : *Feuilles pour l'édification chrétienne des Amis protestants*, qui compta bientôt plus de 4,000 abonnés, firent dans la nouvelle organisation une large part à l'élément laïque. Effrayé de ces succès, le parti orthodoxe combattit ses adversaires par tous les moyens dont il disposait. Ses plus ardents champions furent le professeur Guericke, de Halle, et les rédacteurs de la *Gazette évangélique*. Les critiques qu'ils adressèrent aux Amis protestants, perdirent beaucoup de leur autorité à cause des perfides insinuations dont elles étaient accompagnées, de l'amertume et de la véhémence du langage, du constant appel au bras séculier. Des procès d'hérésie furent intentés à Kœnig, Uhlich, Wislicenus, à la demande des pasteurs orthodoxes de leurs consistoires respectifs. A ces accusations, les Amis protestants répondirent par la déclaration de Kœthen (Pentecôte 1849), où ils flétrissaient la partialité du ministre des cultes (Eichhorn) et les calomnies de la *Gazette évangélique*. Les « jeunes hégéliens, » qui s'étaient alliés à eux par haine de l'Eglise, l'emportèrent au sein de leurs réunions sur le parti modéré. Wislicenus lut, dans la conférence de Kœthen, un rapport *Ecriture ou Esprit* (*Schrift oder Geist*), dans lequel il prenait au sens littéral toutes les déclarations de la Bible et lui substituait l'autorité de l'Esprit entendu dans le sens du radicalisme panthéiste. Ses expressions furent habilement exploitées par ses adversaires. D'un parti religieux au sein de l'Eglise protestante, les Amis des lumières inclinèrent toujours davantage à devenir une association de rationalistes, de libres penseurs. L'intervention de l'autorité civile envenima encore le différend. Le gouvernement saxon interdit aux Amis protestants de se réunir sous aucun prétexte; Frédéric-Guillaume IV, à l'instigation d'Hengstenberg, leur appliqua les dispositions les plus rigoureuses de la loi sur les clubs politiques et menaça de destitution tous ceux de leurs membres qui appartenaient aux écoles ou au clergé. Dès que l'heure de la persécution eut sonné, les classes éclairées, la bourgeoisie, les ouvriers, bref tous ceux que mécontentait l'ordre de choses actuel, et qui professaient les idées démocratiques, se prononcèrent ouvertement en faveur des victimes. Les municipalités de Berlin, de Breslau, de Kœnigsberg demandèrent au roi de garantir à tous ses sujets une pleine liberté de conscience et le supplièrent de résister aux suggestions d'un parti « qui mettait l'Union en péril et dont les vues religieuses répugnaient à l'immense majorité de la nation. » Quatre-vingts ecclésiastiques de Berlin et du Brandebourg, qui comptaient parmi les disciples les plus modérés de Schleiermacher, conseillèrent également la tolérance envers les Amis des lumières et profitèrent de l'occasion pour réclamer une plus complète autonomie des communautés vis-à-vis de l'Etat. Toutes les démarches furent inutiles et ne servirent qu'à attirer

sur leurs auteurs le courroux du monarque. Frédéric-Guillaume IV procéda avec une extrême rigueur contre des hommes dans lesquels il voyait des hérétiques dangereux. Les Amis protestants furent contraints de se séparer de l'Eglise établie et de se constituer, à leurs risques et périls, en libres associations. Wislicenus avait été suspendu de ses fonctions après sa conférence : *Ecriture ou Esprit?* (12 juillet 1845) ; Rupp fut destitué à Kœnigsberg, pour avoir prêché contre le symbole d'Athanase, Baltzer à Nordhausen, pour avoir refusé de lire le symbole des apôtres, Uhlich à Magdebourg, pour n'avoir pas voulu souscrire aux formules favorites du vieux-luthéranisme. « Nous restons ce que nous étions auparavant : des chrétiens évangéliques, » se serait écrié ce dernier après son expulsion. La première communauté qui se constitua fut celle de Kœnigsberg (16 janvier 1846); la plus nombreuse, celle de Halle (novembre 1847), qui compta jusqu'à 5,000 adhérents. Afin de grouper ces membres épars, Uhlich essaya d'instituer des conférences annuelles, mais elles n'aboutirent à aucun résultat. Le principe individualiste fut poussé jusqu'à ses plus excessives conséquences; chaque communauté régla selon son bon plaisir ses rapports avec l'Etat, son organisation intérieure, ses questions de dogme. La conférence de Nordhausen (6-8 septembre 1847) remplaça le symbole des apôtres par la formule : « Je crois en Dieu et en son royaume éternel, tel qu'il a été introduit dans le monde par Jésus-Christ,» mais n'en rendit l'adoption obligatoire pour aucune communauté. Afin d'obvier à leur isolement, les Amis des lumières cherchèrent à s'unir aux « catholiques allemands. » Une première tentative avait été déjà faite en 1845 au moyen d'une lettre que la communauté de Halle avait adressée à Ronge pour l'assurer de ses sympathies. Poursuivies en octobre 1849, à la conférence d'Halberstadt, les négociations aboutirent à un accord complet entre les deux parties après le concile de Leipzig-Kœthen. Protestants et catholiques se confondirent en une « association religieuse des communautés libres. » A l'Eglise et au sacerdoce ils substituèrent comme moyens de salut : l'esprit, l'amour, la libre association ; le seul lien entre les différents groupes fut « la liberté de l'esprit humain qui se manifestait par des actes moraux, » pour traduire littéralement une formule inspirée par la phraséologie hégelienne. A vrai dire, l'identité était complète entre les deux mouvements : mêmes aspirations généreuses, même amour vague de la liberté, même haine de la superstition et de la contrainte intellectuelle, même absence de culture scientifique, même confusion entre la sphère politique et le domaine religieux. La révolution de 1848 acheva de transformer en apôtres du socialisme, de la démocratie avancée, des hommes qui s'étaient d'abord proposé la réforme de l'Eglise protestante. La situation légale des Amis protestants s'était déjà améliorée en Prusse avec l'édit du 30 mars 1847, qui garantissait aux dissidents la plénitude de leurs droits civils et politiques : ils furent expressément reconnus en 1848, par un article des Droits fondamentaux et obtinrent en Prusse la commune jouissance des églises évangéliques, pourvu qu'ils s'arrangeassent avec les municipalités. De nouvelles associations se fondèrent à Dantzig, à Berlin, à

Dresde, à Nuremberg, etc,; mais elles revêtirent un caractère trop exclusivement politique pour que leur existence fût de longue durée. Les Amis des lumières payèrent cruellement ces faveurs passagères de la révolution. Après le triomphe du parti conservateur leurs assemblées furent fermées comme tous les autres clubs, eux-mêmes poursuivis comme des fauteurs de troubles, de criminels démagogues. Depuis 1851, ils perdirent en Saxe et en Hesse leur existence légale; en Prusse leurs associations, après avoir été tracassées par la police, excommuniées par le consistoire supérieur, furent enfin dissoutes en 1856, parce que « sous le manteau de la religion elles ne traitaient que de matières politiques. » Ce fut en vain que la chambre des députés protesta contre cet acte d'intolérance et que M. de Bunsen intervint publiquement en faveur des sectaires; Frédéric-Guillaume IV demeura inflexible. Un moment suspendues par M. de Bethmann-Hollweg (1859), ces lois oppressives furent remises en vigueur par M. de Mühler (1862). La persécution n'a pas réussi à galvaniser un mouvement qui avait toujours manqué de force vitale; les quelques communautés qui n'ont pas été englouties par la tempête de 1850, traînent une existence misérable malgré le dévouement de quelques-uns de leurs adeptes. Plusieurs négations des Amis des Lumières furent provoquées par le fanatisme, l'hypocrisie, l'étroitesse intellectuelle de leurs adversaires; on n'en est pas moins forcé de reconnaître qu'ils furent incapables de substituer aux anciennes formules un principe religieux durable. Le faible prestige dont les entouraient leurs souffrances a disparu depuis que la liberté d'enseignement et d'association a été de nouveau garantie en Prusse, avec l'avénement au ministère de M. Falk (1872). — Voyez Brockhaus, *Conversations Lexicon,* VI; Nippold, *Neueste Kirchengeschichte*, 1868; Kampe, *Geschichte der religiœsen Bewegung der neuen Zeit*, 1856; Zschiesche, *Die protestantischen Freunde. Eine Selbstkritik*, 1846. E. Strœhlin.

AMMIEN MARCELLIN, né à Antioche, mort vers 410, est l'auteur d'une histoiré de l'empire romain (*Rerum gestarum libri* XXXI), qui s'étendait de l'an 96 à l'an 378, mais qui ne nous est conservée qu'à partir de l'an 353. Ammien était païen, mais l'impartialité avec laquelle il loue les mœurs des chrétiens, la constance des martyrs et la simplicité de la religion chrétienne, révèle un de ces philosophes du quatrième siècle qui, repoussés du christianisme par le spectacle de ses divisions, respectaient néanmoins en lui le culte du *perpetuum numen*, du Dieu unique. Cl. Chifflet, dans sa dissertation *De A. M. Vita*, etc., Louvain, 1627 (reproduite dans l'édition de Gronovius, Leyde, 1693, in-4°, et dans celle des frères Valois, Paris, 1681, in-f°), a pu soutenir qu'Ammien était chrétien. Dernière édition critique, par Gardthausen, Leipz., 1874 s., 2 vol. in-18.

AMMON, AMMONITES. C'est par erreur qu'on appelle Ammon le fils né de l'inceste de Lot avec sa fille cadette; la Genèse le nomme Ben-ʿAmmi (Gen. XIX, 38); il est frère puîné de Moab et père des Benê-ʿAmmôn. Benê-ʿAmmôn signifiant proprement « les enfants d'Ammon, » on a pensé qu'ils devaient descendre d'un homme nommé ʿAmmon; mais benê correspond au latin *gens,* il signifie *tribu;* on

disait les Benê-Ammon comme les Benê-Kedem ou les Beni-Mzab. De Benê-Ammôn nous avons fait les Ammonites, d'après Josèphe et la version alexandrine du Pentateuque; dans l'Ancien Testament, l'ethnique ʿAmmôni (l'Ammonite) s'applique exclusivement aux individus; on ne rencontre que deux fois le pluriel ʿAmmônim (Deut. II, 20; 1 Rois XI, 5). Les textes assyriens connaissent les Ammonites sous le nom de *Bît-Ammân*. Les Benê-Ammon sont donc une tribu très-proche parente des Moabites; ils sont sans cesse nommés ensemble (Juges X, 6; 2 Chron. XX, 1; Soph. II, 8), parfois même leurs pays sont confondus (Deut. II, 19). Suivant la tradition (Deut. II, 20), les Benê-Ammon avaient chassé les Zamzummim, une ancienne peuplade de géants, et leur avaient pris le pays situé entre l'Arnon et le Jabboq (Juges XI, 13), à l'exception des villes qui bordent la mer Morte; d'accord avec le livre de Josué, l'inscription de Mésa nous apprend que ces villes Jahac, Dibon, Medeba, etc., appartenaient aux Moabites (Cl. Ganneau, *la Stèle de Dhiban*, p. 12 ss.). — L'invasion des Amorrhéens obligea les Benê-Ammon à reculer vers le nord-est, derrière le Jabboq, qui formait une frontière naturelle (Deut. III, 16; Nomb. XXI, 24) et qui était défendu par leur capitale, Rabbâ (Deut. III, 11; Amos I, 14); mais ils ne renoncèrent jamais à leurs prétentions sur la rive droite de l'Arnon (Juges XI, 14-23); du jour où les Hébreux s'en furent emparés, ils ne cessèrent pas de les leur disputer, les armes à la main. Il y eut toujours entre les deux nations une inimitié d'autant plus implacable qu'elles se tenaient de plus près. Les Benê-Ammon profitèrent de la période d'anarchie qui suivit la conquête pour opprimer les tribus établies sur la rive gauche du Jourdain; ils tentèrent même de traverser le fleuve (Juges III, 13). Jephté en débarrassa le pays momentanément (Juges XI, 32; XII, 2). Le premier exploit militaire de Saül fut de les battre (1 Sam. XI, 11; XIV, 47). David, qui n'avait pas épousé les haines de la maison d'Ephraïm, vécut d'abord avec eux en bonne intelligence; mais, sentant que leur soumission était nécessaire à la sûreté de son empire, il profita d'une insulte faite à ses ambassadeurs pour écraser les Benê-Ammon (2 Sam. VIII, 12; X; XII, 26), prit leur capitale et la couronne de leur dieu Milkom. — Salomon aima des Ammonites (1 Rois XI, 1; comp. Néhém. XIII, 23); la mère de Roboam, Nacamâ, en était une (1 Rois XIV, 31; 2 Chron. XII, 13). A partir du schisme, les hostilités recommencèrent. On peut consulter, pour toute cette période, à côté des textes bibliques, les inscriptions cunéiformes; elles nous ont fait connaître jusqu'à présent trois rois ammonites : Baasa, fils de Rokhob, sous Salmanazar II, Sanibi, sous Tiglat-Pilezer, et Puduilu sous Sennachérib et Essarhaddon, tous trois tributaires (voy. Schrader, *Die Keilinschr. u das A. T.*, p. 52 ss.). On peut pourtant se demander si le premier n'est pas le même que Baasa, roi d'Israël, second successeur de Jéroboam. D'après les sources juives, les Benê-Ammon attaquèrent de nouveau le royaume de Juda sous Josaphat (a. 914 ss.), furent battus (2 Chron. XX, 1), et devinrent tributaires sous Osias (2 Chron. XXVI, 8) et sous son fils Jotham (809 ss. et 758 ss.; comp. 2 Chron. XXVII, 5). Mais, dès qu'Israël fut aux prises avec les Assyriens, leurs haines se réveillèrent. Ils

se mirent à saccager le pays de Galaad (Amos I, 13) et insultèrent les dix tribus lorsqu'elles s'en allaient en captivité (Soph. II, 8). Appuyés sur les Chaldéens, dont ils étaient tributaires après l'avoir été des Assyriens (Jérém. XXVII, 3), ils s'emparèrent de la rive gauche du Jourdain (Jérém. XLIX, 1 ss.), et quand les Chaldéens fondirent sur la Judée (2 Rois XXIV, 2), ils s'unirent à eux (Ezéch. XXI, 33; XXV, 2 ss.). Plus tard, poussés par la nécessité, les Juifs se réfugièrent à l'est du Jourdain (Jérém. XL, 11; XLI, 15); mais quand ils voulurent se relever, le roi des Ammonites fit assassiner Gedalja, leur chef (Jérém. XL, 14). Aussi les prophètes sont-ils pleins de menaces contre les Benê-Ammon (voy. plus haut), et le Deutéronome (XXIII, 3) contient-il l'interdiction de jamais les recevoir dans la communauté. Néanmoins, après l'exil, les mariages entre les deux peuples continuèrent comme par le passé; mais les prêtres condamnaient ces pratiques (2 Chron. XXIV, 26; Esdras IX, 1), et la race ammonite resta hostile à la nouvelle société. Ces dispositions persistèrent jusque sous les Maccabées (1 Macc. V, 1 ss.). Sous les Romains, les Benê-Ammon furent englobés dans la décapole; déjà les Ptolémées avaient changé le nom de Rabbâ, leur capitale, contre celui de Philadelphe. Néanmoins, du temps de Justin Martyr (*Tryph.*, p. 272), ils étaient encore nombreux, et, d'après M. Cl. Ganneau (*l. l.*), on les retrouve encore aujourd'hui à l'est du Jourdain. Il ne nous est rien resté de la littérature des Benê-Ammon; mais leur langue, autant qu'on peut en juger d'après celle de Moab, était presque de l'hébreu. Les noms propres ont une couleur fortement hébraïque : Naʿamâ, Nakhach, Baasa (?), Paduel (*Puduilu*). Du reste, les Benê-Ammon paraissent n'avoir pas eu grande culture; ils avaient vis-à-vis de Moab une infériorité réelle qu'exprime l'histoire de leur origine. On ne trouve pas chez eux de traces de civilisation comme chez les Moabites (Esaïe XV; XVI; Jérém. XLVIII). Ils ont toujours été repoussés à la limite du désert, où ils menaient une vie de maraudeurs (1 Sam. XI, 2; Amos I, 13; Jérém. XLI, 6, 7; 2 Sam. X, 1-5); et n'ont jamais réussi à s'emparer des places fortes qui bordaient la mer Morte. Ils avaient pourtant une capitale, Rabbâ, fortifiée et entourée peut-être de travaux pour les eaux (2 Sam. XI, cf. *Inscr. de Mésa,* lin. 22-23). Voici la liste de ceux de leurs rois que l'on connaît aujourd'hui : Nakhach, contemporain de Saül; Khannoun ben Nakhach, contemporain de David; Rokhob (?); Baʿasa ben Rokhob (?), sous Salmanazar II; Sanibi, sous Tiglat-Pilezer (744-726); Puduilu, sous Sennachérib (704-681) et Assarhaddon (681-662); Baʿalich, du temps de Gedalja; enfin, 1 Macc. V, 6, nous trouvons cité un chef ammonite du nom de Timothée. Les Benê-Ammon adoraient Molok ou Milkom; il était leur dieu national, comme Kamoch celui de Moab. Une fois même on trouve Kamoch cité à la place de Molok, sans doute par erreur (Juges XI, 24). Molok, qui était primitivement un terme honorifique, avait fini par désigner un aspect spécial de la divinité; c'était le soleil consumant; on lui faisait des sacrifices humains, et les Juifs faisaient passer par le feu leurs enfants en son honneur. Il avait une tente sacrée où l'on portait son idole, ornée d'une couronne avec une pierre précieuse au milieu (2 Sam. XII, 30; comp. Amos V, 26). David se vantait de l'avoir prise et de l'avoir

mise sur sa tête, comme Mésa se vantait d'avoir pris l'Ariel. Il y a donc pour la religion, comme pour les mœurs et la langue, un parallélisme constant entre les Ammonites et les Hébreux, mais cette ressemblance était purement dans les formes, et les Ammonites n'ont jamais rien eu de ce qui a fait la grandeur d'Israël. PH. BERGER.

AMMON ou **AMOUN** (Saint), anachorète, contemporain et ami de saint Antoine. Il se maria à l'âge de vingt-deux ans avec une jeune fille de parents nobles et riches, mais non sans avoir exigé d'elle le vœu de continence, qu'ils observèrent pendant dix-huit ans. Après la mort de sa femme, Ammon se retira au fond d'une gorge sauvage de montagne dans le désert de Nitrie, réunit autour de lui quelques disciples, fonda un couvent et mourut en 356, âgé de soixante-deux ans. Son nom ne se trouve pas dans le Martyrologe romain; mais le Ménologe grec place sa fête au 4 octobre (Sozom., I, 12; Socr., IV, 23; *Vitæ Patrum*, II, 30).

AMMON (Christophe-Frédéric von) [1766-1849], originaire de la Franconie, après avoir professé la théologie à Erlangen et à Gœttingue, remplit à Dresde la charge de premier prédicateur de la cour et de membre du consistoire supérieur. Esprit cultivé, d'un savoir plus étendu que profond, caractère souple, orateur abondant, Ammon présida, pendant près d'un demi-siècle, aux destinées de l'Eglise protestante de la Saxe. Il essaya de couvrir d'un vernis d'élégance le plat rationalisme auquel il était attaché, et montra comment on pouvait concilier les vues les plus subversives de tout christianisme avec la soumission la plus respectueuse à l'autorité des livres symboliques. En 1817, le prélat saxon, dans une brochure qui causa un véritable scandale (*Bittere Arznei für die Glaubensschwæche der Zeit*), s'étant avisé de soutenir Harms, l'intrépide restaurateur du vieux luthéranisme, s'attira de la part de Schleiermacher une verte réplique qui lui ferma la bouche. Les ouvrages d'Ammon sont de peu d'importance. Sa *Biblische Theologie*, 1792 (2e éd. 1801), n'est qu'un recueil diffus des *Dicta probantia* dont se sert la dogmatique, expliqués, il est vrai, d'après les principes de l'interprétation historique, mais jugés d'après « le sain bon sens, » ce critère suprême de l'école rationaliste. Il nie les miracles et les prophéties, et définit Jésus-Christ : « le seul Messie moral; » c'est en vertu de sa haute moralité qu'il a pu fonder une religion nouvelle. Jésus, d'après Ammon, se serait du reste intentionnellement environné d'une sorte de « clair-obscur allégorique. » On retrouve les mêmes vues, mais accommodées à la terminologie officielle, dans son manuel de dogmatique (*Summa theologica*, 1803; 4e édition, 1830) et dans son traité de morale (*Sittenlehre*, 1795; 5e éd., 1823). Sa pensée apparaît débarrassée de tous ses voiles dans un ouvrage intitulé : *Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. Eine Ansicht der hœhern Dogmatik*, 4 vol., 1836-38 : c'est un plaidoyer déclamatoire et superficiel en faveur du rationalisme le plus vulgaire. Dans la chambre des députés, dont il était membre, ainsi que dans une brochure devenue célèbre (*Die gemischten Ehen*, 1839), Ammon a pris chaudement la défense des mariages mixtes. (Voyez son panégyrique par un de ses admirateurs anonymes, *Chr. F. von Ammon nach Leben, Ansichten u. Wirken*, 1850).

AMMONIUS SACCAS, philosophe alexandrin, qui paraît avoir, dans sa jeunesse, exercé la profession de portefaix et qui mourut vers l'an 241 après Jésus-Christ. Il est reconnu comme le fondateur de l'école néo-platonicienne d'Alexandrie. Mais il n'écrivit point, et le plus éminent de ses disciples, celui qui fut dans son école ce que Platon avait été dans l'école de Socrate, Plotin ne cite jamais, dans les *Ennéades*, ni les paroles ni le nom du maître. L'engagement que quatre de ses élèves, Plotin, Longin, Herennius, Origène, le païen, avaient d'abord pris de ne pas publier ses leçons, porte à croire qu'Ammonius avait une doctrine ésotérique qui ne devait être communiquée que par la tradition orale. Cependant quelques indications fournies par des écrivains postérieurs nous permettent de discerner les caractères de cet enseignement. Ammonius, inspiré par une pensée de synthèse et d'éclectisme qui s'imposait aux philosophes du second siècle, s'efforça de concilier les deux grands systèmes de la Grèce, le platonisme et le péripatétisme, apportant à cette œuvre un esprit religieux, un mysticisme, qui le fit considérer par ses disciples comme un inspiré de Dieu, un *théodidacte*. Ce caractère de piété explique l'intérêt que Clément d'Alexandrie, Origène, Héraclas (qui mourut évêque d'Alexandrie en 274) prenaient à sa philosophie, et, au quatrième siècle, Eusèbe de Césarée, dans son *Hist. eccl.*, VI, 19, le confondit avec un chrétien du même nom, auteur d'un ouvrage intitulé : *l'Harmonie de Moïse et de Jésus*. — Voyez les historiens de l'école d'Alexandrie, J. Simon, 1845; Vacherot, 1846; Matter, 2e éd., 1848.

AMOLON ou **AMULON** (*Amolo*), disciple d'Agobard et son successeur à l'archevêché de Lyon en 840, est l'un des représentants les plus éclairés de l'Eglise franque à l'époque carlovingienne. Dans sa *Lettre* à Theutbalde, évêque de Langres, à l'occasion de prétendus miracles qui se seraient accomplis sur la tombe de saint Bénigne à Dijon, il s'élève avec force contre les abus auxquels donne lieu le culte des reliques : mieux vaut suivre paisiblement les offices divins et profiter des grâces qui en découlent que de rechercher avidement des manifestations extraordinaires de la puissance divine. Amolon combat les doctrines de Gotescalc dans un opuscule sur *la Grâce et la Prédestination;* il soutient que Dieu ne prédestine personne à la condamnation. Son *Traité contre les Juifs*, publié par le P. Chifflet en 1656, sous le nom de Raban-Maur, auquel il l'attribuait à tort, dénote un esprit très-prévenu et animé des sentiments de la plus vive intolérance. Une édition complète des ouvrages d'Amolon a été publiée par Baluze, Paris, 1666, et reproduite dans la *Bibliotheca Patrum Maxima*, t. XIII et XIV.

AMON ['Amôn, 'Αμών], roi de Juda, fils et successeur de Manassé (641-639 av. J.-C.), favorisa l'idolâtrie autant ou plus que son père, et périt victime d'une conjuration ourdie dans sa maison, mais désapprouvée par le peuple (2 Rois XXI, 19 ss., et 2 Chron. XXXIII, 21 ss.).

AMORRHÉENS [en hébreu toujours ha'Emorî. Les Septante traduisent d'une façon assez inexacte par le pluriel 'Αμορραῖοι d'où nous avons fait Amorrhéens; Josèphe n'emploie jamais que la forme géographique 'Αμωρῖτις, 'Αμορία]. Suivant Io. Simonis et Ewald, ce nom vient de la

racine 'Amar « être élevé » et désigne les habitants de la montagne par opposition aux Cananéens ou habitants de la plaine. A quelle race appartenaient les Amorrhéens? Amos en fait des géants (II, 9, comp. Deut. I, 28). D'après la généalogie de la Genèse (X, 16), c'étaient des Cananéens, frères des Hétiens (Khétas) et des Jébusites à côté desquels ils sont constamment nommés dans l'Ancien Testament. Ils devaient être unis aux Hébreux par des liens fort anciens, dont Ezéchiel nous a conservé le souvenir (XVI, 3, 45); mais dans la bouche d'Ezéchiel cette parenté était un reproche à l'adresse d'Israël, et les Hébreux n'ont jamais cessé d'insister sur la différence qu'il y avait entre eux et les Amorrhéens (2 Sam. XXI, 2). Nous ne croyons donc pas qu'on soit en droit, avec Knobel (*Vœlkertaf. der Gen.*, p. 201 ss.), de considérer les Amorrhéens comme une tribu purement sémitique. On ne peut pas davantage n'y voir qu'une désignation locale (Smith, *Dict. of the B.*, s. v.) ne s'appliquant à aucune tribu en particulier. La vérité est que les Hébreux, leur étant plus directement opposés, ont pu souvent en exagérer l'importance et étendre ce nom à tous les Cananéens qu'ils avaient en face d'eux. Si haut que l'on remonte, on trouve les Amorrhéens établis au sud de la Palestine, dans ce qui fut plus tard la montagne de Juda; Hatsatson Thamar leur appartient (Gen. XIV, 7); Mamré l'Amorrhéen dresse sa tente auprès de Hébron (XIII, 18). Le rapport des premiers espions hébreux nous montre les Amorrhéens occupant la montagne avec les Jébusites (Nomb. XIII, 29); elle a continué longtemps à s'appeler de leur nom (Deut. I, 7; XIX, 20). De l'autre côté du Jourdain, les Amorrhéens refoulèrent les Ammonites, et s'emparèrent de tout le territoire compris entre le Jabboq et l'Arnon (Deut. IV, 46-49). Ils y avaient deux royaumes: au nord celui de Basan, la terre des géants, avec Edréi et Salca (Deut. III, 11), dont le roi légendaire, Og, avait un lit de fer de neuf coudées (comp. Josué XIII, 12); au sud, celui de Galaad qui avait pour capitale Hesbon. Les Amorrhéens du sud s'étendirent même, sous leur roi Sihon, aux dépens de Moab et lui prirent les villes de Dibon, Nofak et Medeba (Nomb. XXI, 26 ss.). Ces guerres nous sont racontées dans un vieux chant que nous a conservé le livre des Nombres (XXI, 27-30). Lors de l'invasion des Juifs, les Amorrhéens du sud les arrêtèrent et les défirent à Horma (Nomb. XIV, 39; Deut. I, 41 ss.). Ceux de l'est leur fermèrent aussi le passage; mais Moïse battit Sihon à Jahaç (Nomb. XXI, 13-24; Deut. II, 26 ss.; Juges XI, 13), puis Og à Edréi (Deut. III, 11 ss.; Nomb. XXI, 33), et donna leur pays aux tribus de Gad, de Ruben et à une partie de celle de Manassé. Josué à son tour battit les Amorrhéens de Palestine ligués contre lui (ch. X), mais sans réussir à leur enlèver leurs villes (Juges I, 34, 35; III, 5; 1 Sam. VII, 14). Voilà ce que nous apprennent le Pentateuque, Josué et le livre des Juges. Il faut croire que, une fois les Hébreux établis en Palestine, les Amorrhéens se confondirent avec les autres peuplades cananéennes, car on n'en rencontre plus que de rares débris (2 Sam. XXI, 2; Josué IX, 15-19) et il n'en est plus question que comme d'un souvenir du passé (1 Rois IX, 20; 2 Chron. VIII, 7). Il n'est nullement fait mention des mœurs ni de la religion des Amorrhéens; on a voulu en conclure qu'ils n'avaient pas une existence

propre, mais à tort. Nous n'en savons pas davantage sur les Hétiens, dont l'importance comme peuple nous est attestée par les documents égyptiens. Si la poésie que nous avons rapportée est bien amorrhéenne, leur langue était presque identique à l'hébreu. En dehors de là, nous ne possédons qu'un seul mot de leur langue : On lit, Deut. III, 8 : « Les Sidoniens appellent l'Hermon Sirion, et les Amorrhéens Sénir. » Comparez Deut. IV, 48. PH. BERGER.

AMORTISSEMENT, terme juridique qui désigne les mesures restrictrives prises par les gouvernements, vis-à-vis des Eglises et des communautés religieuses, en ce qui concerne l'acquisition et la possession des biens temporels. L'accumulation des propriétés dans une seule main, morte pour ainsi dire (*manus mortua*), parce qu'elle les retirait du domaine des transactions publiques, jetait un trouble profond dans l'économie sociale et justifiait dès lors l'intervention de l'autorité civile. L'Eglise catholique n'a jamais reconnu ce droit, les biens de mainmorte appartenant, d'après elle, à Dieu quant à la propriété, au clergé quant à la dispensation et à l'administration, à l'Eglise ou aux pauvres quant à l'usufruit. Elle n'a cessé de protester contre les lois toujours plus nombreuses édictées, à partir du treizième siècle, dans presque tous les pays, soit pour contenir le zèle des fidèles disposés à faire des legs et des donations à l'Eglise, en limitant la valeur des biens immeubles ou la somme du capital légués ; soit pour introduire des laïques dans l'administration des biens ecclésiastiques ou même pour détourner ces biens de leur usage primitif en les sécularisant (voyez l'article *Biens ecclésiastiques*).

AMOS [Ἀμώς, Ἀμώς], prophète hébreu du commencement du huitième siècle, du temps d'Osias, roi de Juda et de Jéroboam II, roi d'Israël, parla surtout contre le royaume des dix tribus et, à l'occasion, contre le royaume de Juda (ch. IV et V), et contre les peuples voisins, les Syriens, les Philistins, les Phéniciens, les Edomites, les Ammonites, les Moabites (ch. I et II). Il était natif de Thékoa, dans la tribu de Juda, et avait été berger. Par ses vives attaques contre l'idolâtrie et la dépravation du royaume du Nord auxquelles il rattachait de terribles menaces, il souleva contre lui les prêtres de Béthel, qui réclamèrent de Jéroboam son expulsion. Plus énergique dans son blâme et plus précis dans ses menaces que Joël auquel il se rattache, Amos prédit que le châtiment réservé au peuple de Dieu sera l'entière destruction du royaume et l'exil « au delà de Damas » (V, 25 ; VII, 7-9, 17). Ces malheurs auront pour résultat d'opérer un triage entre les bons et les méchants, et de préparer pour Israël une ère nouvelle de splendeur, de réconciliation entre les deux royaumes et de domination sur les peuples voisins (IX, 8-11). — Voyez Steeg : *Revue de théol.*, 3e série, II, p. 77 ss.

AMOUR. De tous les termes du langage religieux, celui-ci est le plus étendu et le plus caractéristique. L'amour est le contenu essentiel et le signe même de la religion chrétienne. C'est elle qui a fait entendre cette parole suprême qui domine les temps, les religions et les diverses théologies : « Dieu est amour » (1 Jean IV, 8). Dieu se donnant à l'homme, afin que l'homme, en retour de cet amour gratuit, se donne librement à Dieu, tel est, sous sa forme la plus concise, le fait chrétien :

« Nous l'aimons parce qu'il nous a aimés le premier » (1 Jean IV, 19); c'est dans ce double don que se concentre la force propre du christianisme. Qui dit amour dit un acte volontaire et conscient lequel s'exerce d'une personne sur une autre personne et qui tend à les unir, sans les confondre. En effet, l'amour suppose nécessairement deux termes : un sujet qui aime et un objet qui est aimé. Il ne peut donc y avoir amour qu'autant qu'il y a deux êtres distincts en présence; l'amour cesse au point précis où, de part et d'autre, s'efface la personnalité; il fait place alors à une fusion sans caractère et sans vie. Par conséquent, ni le panthéisme qui identifie Dieu et le monde, ni le déisme qui les sépare par un abîme, ne peuvent parvenir à une notion vraie de la relation que l'amour établit entre Dieu et l'homme. Or ce n'est qu'à la condition de posséder cette notion que l'on peut comprendre la nature et l'action de l'amour. On ne le connaît qu'en remontant à sa source, c'est-à-dire jusqu'à Dieu. L'amour ne rehausse pas seulement ses autres perfections; il en est la base et la racine. Dieu *est* amour; l'amour est son être même; connaître l'amour dans sa réalité puissante et sainte, c'est connaître Dieu. Là est l'explication première de toutes choses : Dieu est le Père du genre humain et de la création; celle-ci procède de lui, c'est-à-dire de sa volonté qui n'est autre que son amour (Ps. CXXXVI, 4-9). « Dieu étant bon, dit Platon, n'est point avare de ses dons; il a voulu que toutes choses fussent aussi excellentes que possible » (*Timée*). Les calamités qui désolent la terre, les guerres qui l'ont ensanglantée, les inégalités choquantes que nous y rencontrons à chaque pas, bien qu'elles posent devant notre intelligence les plus redoutables problèmes, n'ébranlent pas le principe fondamental que nous venons de poser, en dehors duquel il n'y a que trouble pour le cœur et incertitude pour l'esprit; il persiste sous les douleurs de l'existence, comme le soleil sous les nuages. Cette affirmation de l'amour de Dieu n'est pas non plus affaiblie par la considération des rétributions divines qui atteignent les méchants, car l'indignation de Dieu contre le mal, désignée dans l'Ecriture sainte sous le nom de « colère de Dieu, » loin d'être un signe de sa malveillance, est encore un témoignage de son ardente et sainte charité qui poursuit le pécheur au sein de son péché, pour lui en faire goûter l'amertume, l'y arracher et le rendre à sa vraie vocation, en le rendant à la sainteté; « la joie n'est semée que pour ceux dont le cœur est droit » (Ps. XCVII, 11). — L'amour de Dieu qui a précédé toutes ses œuvres et qui, seul, est la raison d'être de la création, est aussi celle de ses voies providentielles, car Dieu n'est pas moins magnifique en moyens qu'admirable en conseil (Esaïe XXVIII, 29), et l'histoire entière, à la considérer de près, est la réalisation successive et souvent mystérieuse de ses desseins d'amour. En effet, l'histoire nous présente, d'un côté, l'élection divine d'un peuple qui est mis à part, au sein de l'humanité, comme peuple de Dieu (Deut. IV, 20; Actes XV, 14), celui dont l'Eternel se déclare l'époux (Esaïe LIV, 5), et qu'il soumet à une éducation spéciale par la loi, le culte et l'enseignement des prophètes, pour qu'il soit un peuple saint (Deut. XXVI, 19); de l'autre côté, elle nous fait assister aux desti-

nées multiples des nations païennes que Dieu laisse marcher « dans leurs propres voies » (Actes XIV, 16) et tenter toutes les expériences de la vie, à la seule lumière de leur conscience et de la nature (Rom. I, 20; II, 15), afin qu'elles aussi, fatiguées de leurs efforts stériles, se tournent vers Celui « qui aime les peuples » (Deut. XXXIII, 3) et qui offre la paix à ceux qui sont loin, comme à ceux qui sont près (Esaïe LVII, 19). Enfin, quand l'homme, par son égoïsme et la révolte de sa volonté, s'est placé en dehors des conditions du bonheur, en rompant le lien filial qui l'unissait à son Dieu, alors l'amour de Dieu, loin de se lasser, persévérant à *tout espérer* de sa créature coupable et égarée (1 Cor. XIII, 7), s'est déployé sous la seule forme qui convienne à notre état actuel de condamnation, savoir sous forme de miséricorde, dans la rédemption. La rédemption se rattache si intimement à la création que, sans elle, le but de la création ne serait pas atteint, puisque c'est par la rédemption qu'est réalisée la pensée d'amour du Créateur à l'égard de sa créature; c'est elle qui renoue entre l'homme coupable et le Dieu saint le lien vivant que Dieu avait établi et que le péché avait brisé. La miséricorde de Dieu n'a pas été un simple sentiment de sympathie pour l'homme tombé; elle est apparue dans l'histoire et s'est traduite en un acte, bien plus, s'est manifestée dans une personne, savoir en Jésus-Christ : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils » (Jean III, 16; Rom. V, 8). C'est en lui que l'amour de Dieu est devenu accessible à tous; en effet, dans la nature et dans l'histoire, les traces de cet amour ne sont point partout également visibles; on dirait qu'il se montre et se cache tour à tour; mais en Jésus-Christ et dans son œuvre rédemptrice, telle que l'Evangile nous la fait connaître, l'amour de Dieu éclate sans lacune ni obscurcissement; à moins de résistance volontaire, le plus ignorant, mis en présence de Jésus-Christ, ne peut pas ne pas sentir qu'il est placé directement sous l'influence de l'amour de Dieu (1 Jean IV, 9), car Jésus-Christ c'est Dieu cherchant l'homme pécheur et le ramenant de son égarement, comme un berger cherche sa brebis perdue, ou comme un père court au-devant de son enfant rebelle et repentant (Luc XV, 4, 20). Ce témoignage de l'amour divin est tel que l'apôtre Paul y voit la garantie de tous les autres (Rom. VIII, 32). L'amour véritable ne s'exerce que sur des êtres capables de le sentir et d'y répondre; aussi n'est-il dans l'humanité pécheresse aucun cœur assez large ni assez pur pour s'ouvrir tout entier à cette action d'en haut; chez tous elle rencontre une résistance égoïste plus ou moins grande; il faut donc, pour contempler l'amour dans sa perfection, considérer les rapports de Dieu non avec des pécheurs, mais avec Jésus-Christ, le type accompli de l'humanité; ces rapports sont ceux d'une union absolue (Jean XIV, 10). L'amour éternel de Dieu pour son Fils (Jean X, 17; XVII, 24; Matth. III, 17) auquel correspond l'amour de Jésus pour son Père (Jean XIV, 31), voilà l'idéal de l'amour. En outre, Jésus-Christ qui aime son Père d'un amour infini aime également les hommes que son Père aime; il les appelle à lui (Matth, XI, 28), meurt pour eux (Jean X, 11) et leur donne la vie éternelle (Jean X, 28). Son amour pour les

hommes est l'amour de Dieu pour eux, se manifestant dans un cœur humain (Rom. VIII, 35-39). — Quiconque croit à l'amour de Dieu l'aime en retour. Ce devoir déjà prescrit aux fidèles de l'ancienne alliance (Deut. XI, 1, 13; XXX, 16; Josué XXII, 5) a reçu sous la dispensation évangélique une sanction nouvelle et s'appuie désormais sur de nouveaux motifs. L'amour de Dieu pour l'homme, tel est le centre et le principe de la doctrine chrétienne; l'amour réciproque de l'homme pour Dieu, tel est le centre et le principe de la morale chrétienne. Ce sentiment, en effet, exerce une influence décisive sur la direction de toute la vie : « Sans l'amour, nous ne sommes rien » (1 Cor. XIII, 2). En outre, c'est un fait confirmé par l'expérience générale, non-seulement des mystiques, mais de tous les hommes religieux, que nous ne pouvons connaître Dieu qu'à la condition de l'aimer. Dieu, l'être absolu, n'étant pas l'absolu, au sens abstrait et métaphysique, étant, avant tout, l'être absolument bon, l'intelligence seule ne suffit pas pour nous mettre en communion avec lui; il y faut l'élan du cœur, la sympathie, l'amour ; aimer c'est connaître, c'est du moins se préparer à connaître. Voilà pourquoi les païens n'ont pas connu Dieu ; ils le craignaient; ils ne l'ont point aimé. On a demandé si nous devions aimer Dieu uniquement pour ce qu'il est et pour les avantages spirituels qui nous en reviennent. Ainsi posée, la question est oiseuse, puisque Dieu a voulu qu'en l'aimant nous fussions heureux, et même que nous ne le fussions réellement qu'à la condition de l'aimer; l'homme d'ailleurs ne peut jamais se désintéresser de son propre bonheur. L'amour a ce caractère particulier qu'il est le foyer vivant où se rencontrent le devoir dans ce qu'il a de plus impérieux, la liberté dans ce qu'elle a de plus noble et la félicité dans ce qu'elle a de plus parfait. De l'amour pour Dieu découle nécessairement l'amour pour le prochain. Jésus a résumé la loi et les prophètes dans ce double devoir de l'amour de Dieu et du prochain (Matth. XXII, 40), et ce qu'il a enseigné sur ce point, il l'a lui-même réalisé dans sa vie, tellement que l'amour de Dieu et l'amour du prochain en ont été le fond même et la trame constante. A son exemple, ses disciples doivent s'aimer entre eux, comme étant les membres d'un même corps dont Christ est le chef (1 Cor. XII, 27). D'une part, le chrétien est soumis à la loi générale qui veut qu'aucune vie sociale ne soit possible sans l'amour; l'homme solitaire est réduit à l'impuissance : *unus nullus;* tous nous avons besoin, ici-bas, les uns des autres; d'autre part, le chrétien trouve dans l'amour de Dieu envers lui des motifs plus élevés et plus pressants que cet attrait mutuel et naturel pour aimer ses frères; aussi son amour pour eux ne souffre-t-il ni exceptions (Luc X, 29, 37), ni limites (Matth. VI, 14), à la condition qu'il soit subordonné à l'amour pour Dieu (Luc XIV, 26). La félicité à venir consistera dans une communion toujours plus intime avec Celui que nous aimons déjà, bien que nous ne le connaissions encore que par la foi (1 Pierre I, 8), et que nous le verrons un jour tel qu'il est (1 Jean III, 2). Il se trouvera alors que l'amour qui a été, dès le commencement (Gen. I, 1), la raison première de l'activité divine et la seule explication de toutes les dispensations de Dieu à travers l'histoire, sera aussi

le dernier mot de ses voies envers nous et la consommation même du salut, lequel, dans son développement suprême, sera « Dieu tout en tous » (1 Cor. XV, 28). J. Monod.

AMOURS (Gabriel d'), ministre doué à la fois d'une parole séduisante et d'un bouillant courage de soldat. Il était né à Paris dans une famille de gentilshommes de Normandie et seigneur de Mallart. Après avoir étudié la théologie à Genève (1559-62), il exerça le saint ministère à Paris, où il n'échappa que par une sorte de miracle au massacre du 24 août 1572. Il parvint à gagner la Suisse, et au mois d'avril 1573 il était déjà nommé pasteur d'une petite ville du comté de Neufchâtel où il resta jusqu'en 1584. Les pasteurs du comté l'avaient choisi pour président dès 1575 et son pays d'adoption tenait tellement à le garder qu'après l'avoir refusé, en 1579, à Théod. de Bèze qui le demandait pour la Rochelle, les Neufchâtelois refusaient également de le rendre à Paris. Il fallut cependant céder à une aussi juste requête et G. d'Amours reprit, en octobre 1584, les fonctions qui lui appartenaient dans sa ville natale. Henri IV l'attacha à sa maison et il suivit ce prince dans ses nombreuses expéditions militaires jusqu'après la bataille d'Ivry (août 1591). Il se fit surtout remarquer à Coutras, où, après avoir prononcé la prière et béni l'armée, il mit l'épée à la main et se jeta des premiers sur les rangs ennemis. En 1591, il rentra imprudemment à Paris au plus fort des fureurs de la Ligue et passa quelque temps sous les verrous de la Bastille. Redevenu libre, il fut appelé à desservir l'Eglise de Saint-Jean d'Angely et fut de nouveau l'objet des mêmes discordes qui l'avaient tourmenté et honoré dans le pays de Neufchâtel : les Eglises de Paris, de Lyon, de Barbezieux, de Châtellerault et la princesse Catherine, sœur du roi de Navarre, se le disputaient sans que Saint-Jean d'Angely voulût se résigner à le perdre. Le synode de Jargeau, 1601, mit fin à toutes les querelles en faveur de Châtellerault où le digne ministre acheva sa carrière. Gabriel d'Amours joua aussi un beau rôle auprès de Henri IV pour le retenir dans la foi protestante. Il lui écrivait énergiquement ; « Vous voulez estre instruict par les evesques de l'Eglise romaine, ce dit-on ? O que vous n'estes pas le roy qu'il faille instruire ; vous estes plus grand théologien que moi qui suis vostre ministre. Vous n'avez faulte de science, mais vous avez un peu faulte de conscience... » Et dans la même lettre (de Saint-Jean d'Angely, 20 juin 1592), il lui écrivait avec un esprit charmant : « Si vous escoutiés Gabriel Damours, vostre ministre, comme vous escoutés Gabrielle vostre amoureuse, je vous verrois toujours roy genereux et triomphant. » Ce ministre vraiment parisien mourut vers 1608.

H. Bordier.

AMPÈRE (André-Marie), naquit à Lyon en 1775. Son père, ancien négociant, s'étant bientôt après retiré dans le village de Polémieux, le jeune André, déjà doué d'une insatiable avidité de connaître, s'instruisit en lisant tous les livres de la bibliothèque paternelle, et notamment l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. En 1793, le père, qui avait conservé les fonctions de juge de paix pendant l'insurrection de Lyon, périt sur l'échafaud. Son fils, accablé de douleur, ne put être arraché

à un anéantissement stupide que par la lecture des lettres de Rousseau sur la botanique ; puis les poëtes latins l'enthousiasmèrent. Un mariage qui comblait ses vœux l'amena à professer la physique à l'Ecole centrale de Bourg. L'attention des savants fut attirée sur lui par un travail de haute analyse, *Considérations mathématiques sur la théorie du jeu.* Mais la mort de sa femme (1803), quoique acceptée avec une soumission religieuse, porta son esprit vers un nouvel ordre d'investigations, la philosophie. Appelé à Paris, en 1805, comme répétiteur d'analyse à l'Ecole polytechnique, il entra en relation avec Cabanis et Destutt de Tracy, les représentants du sensualisme de Condillac. Toutefois, se sentant plutôt attiré vers Maine de Biran qui devait bientôt guider la philosophie française dans une voie nouvelle, il se joignit à une société philosophique qui se réunissait chez lui et dont faisaient partie Stapfer, le docteur Bertrand, Loyson, Cousin. Ampère eut le mérite de devancer Maine de Biran dans l'étude de l'activité volontaire du *moi.* Il pencha même un moment pour le subjectivisme de Kant ; mais ses vastes connaissances le préservèrent du scepticisme du philosophe allemand, et il enseigna la vérité de nos conceptions objectives. Du moins l'étude de Kant lui fit mieux apprécier le rôle de la raison et de l'induction spontanée dans l'acquisition de nos connaissances des objets extérieurs, tandis que Maine de Biran négligeait de faire à l'intelligence sa part légitime. Successivement nommé professeur à l'Ecole polytechnique, inspecteur général de l'Université, membre de l'Institut, il faisait à la Sorbonne (1819-1820) un cours de philosophie sur la classification des faits intellectuels, quand une expérience d'Œrstedt, prouvant la dépendance réciproque des phénomènes magnétiques et électriques, imprima subitement une nouvelle direction à ses recherches et le conduisit à la théorie qui l'a rendu célèbre, celle des lois de l'électro-dynamisme et en particulier de l'électro-magnétisme. En même temps, il s'occupait de zoologie, et dans son cours du collége de France il se prononçait, comme Geoffroy Saint-Hilaire, pour le système de l'unité de composition des corps organisés. Une découverte de Gay-Lussac sur les proportions simples qu'on observe entre le volume d'un gaz composé et ceux des gaz composants lui suggéra une théorie nouvelle sur la structure atomique des corps inorganiques. Mais à partir de 1829, il s'était plus spécialement consacré à une œuvre qui avait déjà plusieurs fois attiré son esprit encyclopédique : c'était une classification de toutes les connaissances humaines, œuvre souvent remaniée et qui aurait subi bien des transformations encore, si la mort n'était venue interrompre ses travaux (1836). Ampère avait commencé un grand nombre d'ouvrages, mais la fougue de son génie ne lui permettait pas de les achever ; c'est dans ses cours, dans ses conversations, qu'il épanchait les richesse de sa vaste science. Ses œuvres philosophiques ont été publiées par M. Barthélemy Saint-Hilaire en un volume intitulé : *Philosophie des deux Ampère*, 1866 ; on y trouve des fragments d'un mémoire composé en 1803, des lettres à Maine de Biran et une notice de J.-J. Ampère : *Introduction à la Philosophie de mon père.* Au milieu de ses immenses travaux et de ses relations avec tous les savants de l'Europe, Ampère avait

conservé la candeur, l'exquise sensibilité de ses premières années, et si sa bonhomie provoqua quelques sourires, la noblesse de son caractère et sa piété lui concilièrent le respect de tous ceux qui le connurent plus intimement. La publication récente de sa correspondance a confirmé l'appréciation sympathique que Sainte-Beuve donnait dans la *Revue des Deux Mondes* en 1837. —Voyez sur André-Marie, dans la *Biographie universelle*, nouv. éd., l'art. *Ampère*, de M. Et. Arago, et dans le *Dictionn. des Sciences philos.*, 2e éd., l'art. de M. Th.-H. Martin. — Son fils, Jean-Jacques Ampère, successeur d'Andrieux au collége de France, mort en 1874, s'est plus spécialement consacré à des travaux de littérature et d'histoire. A. Matter.

AMPHILOQUE (Saint), originaire de la Cappadoce, ami de Basile le Grand et de Grégoire de Naziance, d'abord rhéteur et avocat, se retira dans le désert d'Oziales, où il se livra aux pratiques de l'ascétisme. En 374, il fut nommé archevêque d'Iconium, métropole de la Lycaonie, et, en cette qualité, prit part au second synode œcuménique de Constantinople (381) et présida en 383, à Side, un synode qui condamna les messaliens. Adversaire décidé des ariens, Amphiloque demanda à l'empereur Théodose de leur défendre d'exposer leurs principes dans les réunions publiques. Les actes des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine citent de lui de longs passages contre Nestorius et Eutychès. Saint Jérôme parle d'un *Traité du Saint-Esprit*, qu'Amphiloque lui aurait lu et dans lequel il aurait défendu son égalité de substance avec le Père et le Fils. D'autre part, il s'éleva contre le culte des images, flagellant la piété de ceux qui multipliaient les portraits des saints au lieu d'imiter leur conduite. Ses écrits ont été publiés par le P. Combefis, Paris, 1644, in-fo; mais leur authenticité a été fortement contestée, à l'exception d'une lettre synodale, écrite pour défendre la doctrine orthodoxe de la Trinité. — Voyez Cotelier, *Monum. eccl.*, t. II, et Dom Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés et eccl.*, t. VII, p. 307 ss.

AMPOULE (Sainte), fiole autrefois conservée à Saint-Remy de Reims, et qui contenait l'huile avec laquelle ont été sacrés, depuis 1179, tous les rois de France (Henri IV fut sacré à Chartres avec l'huile de la Sainte Ampoule de Marmoutier, relique de Saint-Martin de Tours). Hincmar raconte dans sa *Vie de saint Remy* (*AA. SS.*, 1. Oct. I; cf. *Opp.* I, 744, Sirmond) que l'ampoule fut apportée du ciel par une colombe au sacre de Clovis. Depuis le dixième siècle, la colombe fut remplacée dans la tradition par un ange. Brisée le 7 octobre 1793 par le représentant Ruhl, la Sainte Ampoule a été refaite en 1823. On ne peut écarter d'Hincmar le soupçon d'avoir inventé cette légende dans l'intérêt de Charles le Chauve, couronné roi de Lorraine en 869. — Voyez G. Marlot, *le Théâtre d'honneur*, Reims, 1643, in-4o; J.-J. Chifflet, *De Ampulla Remensi*, Anvers, 1651, in-fo; Godefroy, *le Cérémonial françois*, Paris, 1649, I, in-fo; P. Tarbé, *Trésors des Eglises de Reims*, Reims, 1843, in-4o.

AMRI [Ὀmri, Ἀμβρί], roi d'Israël (928-918 av. J.-C.), commandait l'armée du roi Ela quand celui-ci fut assassiné. Appelé au trône par l'armée, il se défit successivement de Zimri, meurtrier d'Ela, qu'il ré-

duisit dans Thirtsa, et de Thibni, prétendant appuyé par le peuple. Il transporta le siége de la royauté de Thirtsa à Samarie, qu'il bâtit, et doit avoir éprouvé des dommages dans une guerre avec Ben-Hadad, roi de Syrie (1 Rois XVI, 16-28). La fixation de la durée de son règne présente quelques difficultés.

AMSDORF (Nicolas d'), un des premiers amis et collaborateurs de Luther, s'est fait, non sans cause, la réputation d'avoir été un homme véhément et obstiné. Son caractère ne manque pas de noblesse; ce qui lui a manqué c'est la modération. Il naquit le 3 décembre 1483, d'une famille noble de la Saxe. Il fit ses études à Leipzig et à Wittemberg, où il devint chanoine du chapitre de la Toussaint et licencié en théologie. Dès que Luther eut affiché ses thèses, il s'attacha à lui de cœur et d'âme; il l'accompagna au colloque de Leipzig et à la diète de Worms. Nommé en 1524 pasteur à Magdebourg, il introduisit définitivement en cette ville la Réformation; il l'introduisit de même dans des villes voisines, avec fermeté, mais sans garder toujours dans ses actes la mesure désirable. Trop fidèle disciple de Luther, attentif aux moindres symptômes d'une déviation de la doctrine, ou plutôt de la lettre du réformateur, il se brouilla avec Mélanchthon et désapprouva la concorde de Wittemberg, de 1536, tout luthérienne qu'elle fût. Dans la même année, Gaspar Cruciger s'étant servi de la formule *bona opera non quidem esse causam efficientem salutis, sed tamen causam sine qua non*, Amsdorf écrivit à Luther pour lui signaler cette opinion comme une erreur; elle était mal exprimée, mais au fond elle revenait à ceci : Les bonnes œuvres ne produisent pas le salut, qui ne vient que par la foi, mais comme elles sont le fruit de la foi justifiante, on doit conclure de leur absence à celle de la foi; en ce sens, elles sont une condition du salut. En 1540, Amsdorf assista aux conférences de Haguenau et au colloque de Worms; en 1541 il fut à celui de Ratisbonne, où l'électeur Jean-Frédéric l'avait envoyé pour surveiller Mélanchthon dont il se méfiait; il devait aviser à ce que dans aucun article on ne s'écartât de la doctrine de Luther. L'évêque de Naumbourg étant mort en janvier 1540, le chapitre élut le prévôt Jules de Pflug, catholique instruit et modéré. L'électeur, qui considérait l'institution de l'évêque comme un droit régalien, cassa l'élection et nomma Nicolas d'Amsdorf, en chargeant un laïque de l'administration du temporel. Amsdorf fut installé par Luther lui-même, le 20 janvier 1542, comme premier évêque luthérien. Mais il rencontra des difficultés de tout genre; le chapitre lui fit de l'opposition, l'empereur le menaçait, l'électeur ne le soutenait que mollement, son autorité épiscopale était presque nulle; à la fin, toutefois, il put organiser les paroisses et les écoles de son diocèse conformément aux articles publiés en 1527 pour la visitation de la Saxe. Lors de la diète de Spire, juin 1544, l'électeur reçut communication du projet de Bucer et de Mélanchthon pour la réformation de Cologne; trouvant qu'en plusieurs points il s'écartait de la « pure doctrine, » il le remit à Amsdorf; celui-ci en écrivit une censure très-vive qu'il envoya à Wittemberg; le livre, disait-il, était obscur et ambigu, notamment dans les articles du libre arbitre et de la sainte Cène. Luther fut du même avis. Poussé par

lui et par Amsdorf, l'électeur refusa tout appui à l'archevêque Herrmann, de Cologne. Lors d'une visite qu'Amsdorf eut, en 1544, de Luther, il l'excita à publier contre les Suisses cette *Brève confession du Saint-Sacrement*, où ils sont qualifiés de meurtriers des âmes. Adversaire décidé de l'Intérim, Amsdorf se réfugia à Magdebourg où il devint, avec Flacius, un des chefs du parti qui s'opposait aux concessions qu'en Saxe et ailleurs on proposait de faire au catholicisme. Plus tard, il obtint une position de surintendant à Eisenach. En 1551 il attaqua la proposition de Georges Major : les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, par laquelle Major voulait dire que personne n'obtient le salut par des œuvres mauvaises ni sans des œuvres bonnes. En 1554 il s'éleva contre son collègue, Juste Ménius, surintendant à Gotha, qui professait la même opinion. Dans cette querelle, il alla jusqu'à publier un traité : *Dass die Propositio gute Wercke sind zur Seligkeit schædlich eine rechte wahre christliche Propositio sey*, 1559, in-4°. Il entendait par ces bonnes œuvres nuisibles celles par lesquelles on croit pouvoir *mériter* le salut. Les théologiens qu'il combattait ne voulaient pas non plus de ces œuvres ; la controverse tout entière n'était qu'une logomachie ; Flacius lui-même et les luthériens les plus orthodoxes du dix-septième siècle ont blâmé l'exagération de la formule d'Amsdorf. Celui-ci était l'adversaire intraitable des philippistes ou disciples de Mélanchthon. Il concourut à l'établissement de l'université d'Iéna, fondée par les ducs de Saxe pour faire concurrence à celle de Wittemberg ; il écrivit la préface de l'édition des œuvres de Luther qu'à Iéna on opposa à celle de Wittemberg ; il fit appeler Flacius comme professeur de théologie ; de concert avec lui, il excita les théologiens saxons à se séparer de Mélanchthon lors du colloque de Worms, de 1557 ; l'année suivante il écrivit contre le synergisme du professeur Pfeffinger, de Leipzig, et publia une récusation du recès de Francfort. Sur la fin de sa vie, en 1564, il lui arriva, à lui ardent luthérien, d'être attaqué par Tilmann Hesshus, qui se prétendait plus luthérien que lui. Hesshus, ayant été renvoyé de Magdebourg à cause de sa violence, Amsdorf approuva cette mesure ; il se vit engagé par là dans une polémique, où, de part et d'autre, on prodigua plus d'injures que d'arguments. Il mourut en 1565. CH. SCHMIDT.

AMSTERDAM, capitale du royaume des Pays-Bas, à l'embouchure de l'Amstel, qui a donné son nom au hameau de pêcheurs d'où est sortie la ville commerçante, si justement grande par l'activité qu'elle a déployée dans tous les domaines. Son origine ne remonte pas au delà de la fin du douzième siècle ; son commerce prit un rapide élan dans le seizième, après qu'elle eut accueilli les juifs, expulsés de Portugal et de l'Espagne. Lorsque après la chute d'Anvers, elle eut formé dans le commencement du dix-septième siècle de puissantes colonies en Afrique, en Asie en Amérique, Amsterdam se trouva être, pour quelque temps, la métropole du commerce du monde. Mais nous n'avons à parler ici que du rôle qu'elle a joué dans l'histoire religieuse. La piété mystique qui se manifesta en Europe après les croisades, et qui dans le quatorzième siècle se développa dans les Pays-Bas avec un caractère pratique, sous le nom

de « dévotion moderne, » par l'influence des Frères de la vie commune, fut aussi très en faveur à Amsterdam, et donna naissance à une littérature d'édification fort recherchée. Au quinzième siècle, la ville ne comptait pas moins de vingt-cinq couvents. Le magistrat craignant le pouvoir envahissant du clergé, et voyant avec déplaisir le tiers de la ville entre les mains de corporations exemptes des charges publiques, finit par s'opposer à cette multiplication. La Réforme importée à Amsterdam, dès les premières années du seizième siècle, par des négociants allemands, y trouva des adhérents toujours plus nombreux parmi les classes commerçantes et industrielles. Mais elle se vit bientôt enveloppée dans la défaveur qu'encourut le fanatisme séditieux des anabaptistes, qui causa de grands troubles, nécessita de sanglantes répressions et augmenta chez les familles puissantes leur aversion instinctive pour tout mouvement révolutionnaire. Bien plus et plus longtemps qu'ailleurs, le magistrat d'Amsterdam fut hostile à la Réforme. La tolérance à laquelle il se vit contraint vers le milieu du siècle fut remplacée par de nouvelles rigueurs, lorsque la fièvre iconoclaste, qui saisit en 1566 le bas peuple protestant des Pays-Bas, se fut manifestée aussi à Amsterdam. Grand nombre de réformés émigrèrent, d'autant plus que la ville, toujours gouvernée par l'aristocratie, refusait de se joindre aux mesures qui préparaient l'abjuration du roi d'Espagne comme souverain des Pays-Bas. Et lorsque enfin, en février 1578, Amsterdam jugea devoir s'associer à ce mouvement, elle stipula expressément l'exercice exclusif du culte catholique dans ses murs et n'accorda aux réformés qu'un lieu de sépulture, avec une liberté restreinte de tenir des assemblées religieuses hors de son enceinte. Mais les émigrés étant rentrés et les réformés, qui comptaient parmi eux un grand nombre d'hommes notables, ayant vainement tenté d'obtenir du magistrat des conditions plus favorables, ils opérèrent, trois mois plus tard, une révolution civile, qui sans faire verser une goutte de sang mit entièrement la ville en leur pouvoir. Dès ce moment Amsterdam devint et est demeurée la ville essentiellement réformée, où jusqu'à la révolution de 1795 les seuls réformés étaient admis à l'exercice des fonctions publiques, mais hospitalière du reste pour les cultes de toute dénomination. Nous allons succinctement les passer en revue. — 1. Les *réformés* ont conservé leur supériorité numérique dans des proportions égales à l'accroissement considérable de la population. Ils sont actuellement au nombre d'environ 160,000 âmes, dont à peu près 50,000 membres communiants. Desservie par 28 pasteurs (l'un prêche en allemand), la communauté célèbre son culte dans 10 temples et quelques succursales; 6 de ces temples ont été bâtis après l'établissement de la Réforme; on vient de décider la construction d'un temple de plus. Les exercices du culte, en temps ordinaire, 23 à 25 le dimanche et 4 sur semaine, bien qu'inégalement fréquentés, réunissent parfois des assemblées de 4 à 5,000 fidèles. Au nombre des institutions de bienfaisance que la communauté a fondées et entretient, on distingue un orphelinat où sont recueillis environ 450 enfants des deux sexes; un très-grand hospice pour la vieillesse, habité par près de 1,000 hommes et femmes; et 7 écoles diaconales, où environ 2,600 enfants pauvres reçoivent l'instruction. —

2. Après qu'Amsterdam se fut déclarée pour la Réforme en 1578, elle vit affluer dans ses murs un nombre très-considérable de réfugiés des provinces flamandes et wallonnes, qui venaient de retomber sous la domination de l'Espagne, et où la Réforme, après avoir pris un développement même plus grand que dans le nord, fut alors complétement étouffée. Les Flamands, qui parlaient le néerlandais, s'associèrent à la communauté établie. Mais la langue des Wallons étant le français, il fallut pour eux un établissement à part; ils y avaient d'autant plus de droits, qu'ils étaient les plus anciens réformés et que c'était au milieu d'eux qu'était née la confession de foi et la forme d'Eglise calviniste, qui l'une et l'autre venaient d'être définitivement adoptées par la nouvelle république. On les laissa ainsi se constituer comme *communauté wallonne réformée*, associée aux autres communautés wallonnes, qui s'établirent en même temps et par les mêmes causes dans les principaux endroits des Pays-Bas septentrionaux, et qui formèrent ensemble un ressort synodal, partie intégrante de l'Eglise réformée des Provinces-Unies. Le temple wallon d'Amsterdam, bien que déjà trois fois agrandi pendant le dix-septième siècle, ne s'en trouva pas moins complétement insuffisant, lorsqu'à la suite de la révocation de l'édit de Nantes, en 1685, des milliers de réfugiés vinrent s'établir à Amsterdam. Le magistrat accorda alors à la communauté wallonne un second temple, qui lui fut enlevé il est vrai, lorsqu'au commencement de ce siècle la propriété des temples, jusqu'alors domaine de la ville, fut cédée aux communautés religieuses, mais que la communauté wallonne remplaça par un temple nouveau, de sorte que le culte wallon ou français s'exerce toujours dans deux édifices. La communauté, desservie par quatre pasteurs, compte environ 3,500 âmes. Elle possède un hospice pour l'éducation ou l'entretien d'une centaine d'orphelins et de personnes âgées, de plus trois écoles pour 300 enfants pauvres, avec une institution secondaire pour les former à une profession qui les mette en état de gagner leur vie. — 3. On connaît les troubles ecclésiastiques et politiques, nés au commencement du dix-septième siècle des disputes dogmatiques. Proscrits et persécutés d'abord, les pasteurs *arminiens* ou *remontrants* essayèrent bientôt de rallier leurs adhérents. Dès 1621 le magistrat d'Amsterdam refusa de s'y opposer, bien qu'il en fût vivement sollicité; et en 1628, malgré les édits contraires et une violente opposition ecclésiastique, il autorisa les assemblées religieuses des remontrants. En 1634, ceux-ci fondèrent un séminaire. Le célèbre Episcopius en fut le premier professeur; il accueillit comme ami et eut pour successeur Etienne de Courcelles, théologien distingué, bien connu dans les Eglises de France, qui l'avaient déposé pour ses opinions arminiennes. Le séminaire qui a continué de fleurir et de compter parmi ses professeurs des hommes illustres, a été transféré il y a peu d'années à Leyde. La belle bibliothèque théologique est restée à Amsterdam. La communauté des remontrants compte aujourd'hui plus de 1,200 âmes; elle a son temple à elle et est desservie par deux pasteurs. — 4 et 5. Les Anglais et Ecossais *presbytériens* forment aussi depuis 1607 une communauté, possédant un temple et desservie par un pasteur. Elle ressortit du synode de l'Eglise

réformée des Pays-Bas. La *communauté anglaise épiscopale*, qui s'est établie et a obtenu un temple vers 1700, dépend de l'Eglise épiscopale d'Angleterre qui la pourvoit d'un pasteur. — 6 et 7. C'étaient les adhérents de Luther qui, les premiers, avaient introduit la Réforme à Amsterdam. Mais le calvinisme avait prévalu. Le principe de la liberté des cultes étant alors encore fort loin d'être admis, les *luthériens*, déjà nombreux lorsqu'en 1578 la ville se déclara réformée, n'obtinrent cette liberté qu'après quelques années, à titre de privilége, dans l'intérêt du commerce. L'accroissement rapide de la population pendant le dix-septième siècle augmenta considérablement la communauté. Bientôt leur temple, bien que bâti pour des assemblées de 5 à 6,000 fidèles, ne leur suffisant plus, il fallut en construire un second, presque également vaste. Vers la fin du dernier siècle, une partie de la communauté se sépara de l'autre, à la suite de discussions dogmatiques, et forma une Eglise à part, sous le nom d'*Eglise luthérienne rétablie* (c'est-à-dire sur la base des doctrines de Luther). Elle compte environ 9,000 âmes et est desservie par quatre pasteurs. Indépendamment d'un vaste temple que la communauté s'est bâti, elle possède un orphelinat, qui sert en même temps de second lieu de culte. L'autre ou l'*ancienne communauté luthérienne*, forte toujours de près de 30,000 âmes, a six pasteurs, dont un pour la prédication allemande. Un vaste hospice abrite 250 vieillards et environ 120 orphelins. — 8. Les *mennonites* ou baptistes ont eu à Amsterdam plusieurs établissements de nuances assez divergentes, qui ont fini cependant par se réunir dans une seule communauté, comptant pour le moins 4,000 âmes. Desservie par trois pasteurs, elle a son temple et ses institutions de charité. De même que les remontrants, les luthériens et les mennonites des Pays-Bas ont fondé à Amsterdam des séminaires où se forment leurs pasteurs respectifs. Ces deux dernières institutions n'ont point quitté la capitale et continuent d'y fleurir. La bibliothèque théologique des mennonites est très-remarquable et complète. — 9. La Réforme l'ayant emporté à Amsterdam sur le catholicisme, l'ancien persécuté ne devint pas persécuteur. Les *catholiques* furent traités avec une grande tolérance. Avant le milieu du dix-septième siècle, les catholiques jouissaient déjà du libre exercice de leur culte dans l'intérieur des églises et avaient obtenu l'autorisation d'en bâtir. Les prêtres, même ceux de l'ordre des jésuites, étaient admis, sauf l'obligation de déclarer qu'ils ne reconnaissaient pas aux papes le droit de délier les sujets du serment de fidélité à leurs souverains. Les jansénistes, persécutés en France et dans les Pays-Bas espagnols, entre autres le célèbre Quesnel, trouvèrent à Amsterdam un asile. Aussi le nombre des catholiques romains augmenta-t-il en proportion de la population. Vers la fin du dix-huitième siècle ils possédaient vingt-deux lieux de culte, qu'ils s'occupent d'embellir plutôt que d'augmenter, depuis que l'état de minorité où les maintenait le pays réformé a cessé, et que l'égalité des citoyens, sans distinction de culte, a passé dans les mœurs et dans la constitution de l'Etat. Leur nombre est d'environ 60,000, divisés en paroisses desservies par cinquante ecclésiastiques. Ils possèdent de grands et beaux établissements de bienfaisance, tant pour l'enfance et la jeunesse que

pour l'âge avancé. — 10. A côté des catholiques romains, on distingue dans les Pays-Bas, les *anciens épiscopaux*, dits aussi *jansénistes*, c'est-à-dire les catholiques, qui, ayant refusé de souscrire en 1703 et 1713 aux condamnations papales de la doctrine de Jansénius, ont maintenu l'ancien archevêché d'Utrecht, supprimé ou interdit à cette époque par le pape, et ont continué d'en nommer les archevêques en vertu du droit du chapitre, droit et nomination que la cour de Rome ne cesse de déclarer nuls et non avenus. La communauté janséniste d'Amsterdam possède deux églises. — 11. Les *juifs*, tant ceux de Pologne et d'Allemagne, que ceux du Portugal et d'Espagne, persécutés chez eux et attirés par le commerce et la tolérance, s'établirent en nombre à Amsterdam, surtout après sa révolution religieuse de 1578. Ils ne tardèrent pas à y obtenir le libre exercice de leur culte. Les juifs portugais, au nombre d'environ 3,500, possèdent une grande et belle synagogue. Spinoza était un des leurs. Les juifs allemands, bien plus nombreux, environ 30,000, ont huit synagogues, dont la principale surtout est un bel édifice. Les institutions pour les pauvres et pour l'enseignement sont nombreuses, bien entretenues et bien dirigées. — 12. Dans le dernier siècle, l'Eglise *arménienne* ou perse avait à Amsterdam un temple et l'Eglise *grecque*, ainsi que les *quakers*, des lieux de culte, qui subsistent toujours, mais où le service religieux ne se célèbre plus. — 13. Le mouvement religieux qui, sous le nom de réveil, s'est manifesté dans la première moitié de ce siècle dans la France et la Suisse protestantes, s'est fait sentir aussi en Hollande et a donné naissance à Amsterdam à plusieurs communautés dissidentes, autorisées par l'Etat. La plus ancienne et la plus considérable, qui se désigne d'une manière spéciale comme *Eglise chrétienne réformée*, a trois lieux de culte, et est desservie par trois pasteurs. Elle tient à un corps organisé d'Eglises, établies dans tout le pays, qui a son synode spécial et son école de théologie à Kampen (Over-Yssel). — Après la large tolérance religieuse pratiquée à Amsterdam depuis la Réforme, la parfaite égalité des cultes proclamée à la suite de la révolution politique de 1795 n'a pas eu de peine à entrer dans les mœurs. Protestants de toute dénomination, catholiques et juifs siégent et travaillent ensemble dans la magistrature, dans les chambres législatives, dans les cabinets ministériels, dans toutes les administrations et associations commerciales, industrielles et statistiques. La différence des rites et des croyances n'influe à divers degrés que sur les relations personnelles ou de société. Du reste, l'esprit religieux, qui, au milieu de toutes les évolutions des idées, s'est maintenu en Hollande, n'est pas le moins vivant à Amsterdam. Les tendances conservatrices et progressistes qui divisent le protestantisme, et qui existent là comme ailleurs, font sentir, et vivement quelquefois, leur présence et leur action au sein des communautés ecclésiastiques. L'une et l'autre comptent parmi leurs représentants des hommes d'une grande valeur scientifique et religieuse, qui, malgré les tiraillements inséparables de la lutte, conservent à celle-ci le caractère d'un débat utile et sérieux. La fréquentation du culte, bien qu'elle ne soit plus ce qu'elle était autrefois, est plus assidue qu'en mainte autre grande ville protestante de l'Europe. Quelquefois les vastes temples suffi-

sent à peine pour contenir les auditoires qui se pressent autour des prédicateurs, surtout des orthodoxes, mais aussi des libéraux. Amsterdam est le centre et le chef-lieu de l'activité de la Société biblique néerlandaise, cette œuvre protestante à laquelle concourent des théologiens et des laïques de tous les cultes et de toutes les tendances. Elle est connue, entre autres, par les études linguistiques qui se poursuivent sous ses auspices dans l'archipel des Indes asiatiques, et dont plusieurs travaux littéraires et traductions bibliques dans les différents dialectes des langues malaie, javanaise, et celle des Bataks, sont déjà le fruit. L'esprit religieux et philanthropique se voit encore, en dehors des institutions ecclésiastiques, dans l'œuvre d'un grand nombre d'associations particulières, soit qu'elles exercent leur action dans les établissements publics, soit qu'elles poursuivent leur but par le moyen de fondations expresses. Dans la vaste prison cellulaire, bel édifice bien aéré, le relèvement moral des prisonniers est l'objet de soins constants et bien organisés, qu'une société spéciale continue au prisonnier après son relâchement. La grande maison de travail, lieu de détention pour les vagabonds, asile et occasion d'un travail rémunéré pour le pauvre, ainsi que l'orphelinat civique, destiné aux orphelins de ceux qui ont droit de bourgeoisie (actuellement environ 175 enfants), reçoivent également des soins religieux appropriés aux besoins de leurs habitants. Il en est de même des deux maisons d'aveugles, destinées l'une à l'éducation des enfants, l'autre à faire apprendre un métier aux adultes, de celle des sourds-muets, de plusieurs maisons de santé, dont une spécialement affectée aux enfants, une autre aux ophthalmiques, établissements qui servent aussi à former des sœurs de charité (gardes-malades) tant protestantes que catholiques, de l'asile pour les pénitentes, d'un autre pour mettre les jeunes filles à l'abri de la séduction : autant de fondations, qui, de même que les crèches et les diverses sociétés de patronage, sont des institutions de la charité privée. Bref, la bienfaisance des Amsterdammois est universellement connue. Il est peu de pays de l'Europe dont il ne lui vienne des appels réitérés et rarement infructueux pour des besoins religieux et sociaux. — Si l'esprit de sagesse pratique qu'entretient le commerce se montre à Amsterdam dans son histoire religieuse, il se voit aussi dans ses institutions pour la diffusion d'utiles lumières. La « dévotion moderne des Frères de la vie commune, » qui dans le quatorzième et le quinzième siècle exerçait au sein des Pays-Bas son action bienfaisante, faisait prendre aussi à cœur l'enseignement, tant primaire que supérieur. Amsterdam vit ainsi se multiplier ses écoles paroissiales et particulières, où l'enfance et la jeunesse, tout en apprenant avant tout ce qu'il fallait pour prendre part au culte et aux rites ecclésiastiques, recevaient aussi, et dans une mesure croissante, les connaissances nécessaires pour la vie sociale en rapport avec la diversité des rangs et des professions. Elle est la première ville des Pays-Bas septentrionaux où se forma, en 1450, un collége pour les hautes études, par les soins de la riche et respectable famille des Eggerts, dont l'un des chefs avait consacré, vers 1400, une partie de sa vaste fortune à bâtir l'église neuve, qui est devenue et demeurée le temple prin-

cipal de la ville. Ce collége, d'après les lettres de fondation, devait être organisé « à la manière de la faculté de théologie de Paris, » et être pourvu de chaires de philosophie, d'histoire ecclésiastique, de dogmatique et de morale. Il fut enrichi bientôt d'une bibliothèque, qui s'est confondue depuis avec la bibliothèque publique. Le collége s'éteignit au milieu des troubles du siècle suivant. Mais avec lui ne s'éteignit pas à Amsterdam le besoin de favoriser les hautes études. Après que la ville eut accompli et consolidé sa révolution ecclésiastique et politique, elle fonda en 1632 son *athénée* ou école illustre et y créa successivement des chaires pour un enseignement universitaire, histoire, littérature, géométrie et navigation, médecine, jurisprudence, théologie. L'école eût eu pour premiers professeurs l'illustre Galilée et Hugo Grotius, si le grand âge du premier lui avait permis de se rendre dans la ville qui eût été heureuse de lui faire oublier les persécutions de son ingrate patrie, et si de puissantes inimitiés n'avaient pas empêché Grotius d'occuper la chaire qu'Amsterdam s'empressait de lui offrir. Vossius et Barlæus, expulsés de leurs chaires de Leyde, pour cause d'arminianisme, furent parmi les premiers professeurs de l'athénée. Ils y eurent pour collaborateur et pour successeur David Blondel, appelé de France, où il avait été également en butte à des animosités dogmatiques. Les chaires n'ont cessé d'être occupées par des savants du premier ordre. Parmi ceux qui y ont enseigné pendant la dernière centaine d'années, les noms de Cras et de Kemper, de Schultens, Willmet et van Heugel, de Camper, Kemwardt, van Swinden, Vrolik, de Wyttenbach et van Lennep, honorés dans le monde savant, continueront d'aller à la postérité. L'athénée, tout en offrant aux divers séminaires indiqués ci-dessus un précieux moyen de compléter leur enseignement, est du reste une école préparatoire ou succursale universitaire pour la nombreuse jeunesse d'Amsterdam et pour les étudiants du dehors, qui désirent profiter des ressources scientifiques de la capitale. Toutefois, l'école n'ayant pas le droit de conférer les grades, les étudiants sont obligés d'aller les demander ailleurs : inconvénient qui s'est fait toujours plus vivement sentir et en vue duquel une loi récente vient d'ouvrir à l'athénée la voie où il pourra obtenir le rang d'université avec le *jus promovendi*. La constitution néerlandaise exigeant qu'il soit donné « partout de la part de l'Etat un enseignement primaire qui satisfasse aux besoins, » cet enseignement est aussi à Amsterdam l'objet de soins très-étendus. Indépendamment du gymnase ou école latine, qui date du seizième siècle, la ville a fondé un grand nombre d'écoles publiques. Dans 28 des 56 écoles actuelles l'enseignement se donne gratis à 10,000 enfants pauvres. Les 28 autres, où l'enseignement est approprié aux besoins des classes aisées, sont visitées par environ 6,000 enfants. Le corps enseignant compte environ 600 instituteurs et institutrices, supérieurs et aides, choisis avec soin parmi des candidats diplômés. L'enseignement public étant destiné aux enfants de tous les cultes doit servir d'après la loi « à former les enfants aux vertus chrétiennes et sociales, mais s'abstenir du reste de tout ce qui pourrait heurter les convictions religieuses divergentes. » C'est là ce qui met les écoles publiques en défaveur chez plusieurs qui désirent pour leurs

enfants un enseignement en rapport avec les doctrines de leurs Eglises respectives. C'est l'un des motifs qui font qu'à côté des écoles publiques, les écoles particulières (fondées en partie par des associations religieuses, protestantes et catholiques) continuent d'être nombreuses et bien fréquentées. Elles sont au nombre de 135, où près de 850 instituteurs et institutrices donnent l'enseignement gratis à environ 8,000 enfants, et l'enseignement payant à au delà de 9,000. Il y a 120 salles d'asile. — Voyez *Amsterdam, beschreeven door Jan Wagenaur*, 1760, 10 vol.; *Per Gouw, Amstelodameana*, 1871, 2 vol. etc. J. J. Mounier.

AMULETTE, mot venant du latin, *amoliri*, écarter, *amolimentum*, et qui désigne un objet préservant des sortiléges, du mauvais œil, des maux que les puissances invisibles peuvent faire subir aux hommes. L'amulette était efficace aussi pour guérir les maladies, même pour les prévenir; c'est pourquoi dans les temps anciens et au moyen âge encore, les remèdes étaient partagés en deux classes : les rationnels, c'est-à-dire ceux où l'on pouvait se rendre compte de l'effet médical, et les physiques, ceux qui renfermaient des causes occultes. Parmi les substances jouissant d'une telle vertu, on comptait diverses pierres précieuses (notamment le jaspe), l'ambre jaune (usité sous forme de collier pour les enfants), certaines parties du corps des animaux, des coquillages, des plantes, des figurines de pierre ou de métal. La vertu de ces substances était rehaussée par des inscriptions, des symboles astrologiques ou religieux, qui établissaient une relation plus manifeste entre l'amulette et la puissance protectrice; parfois on se contentait de graver sur la gemme le nom d'un dieu; souvent on y ajoutait une courte invocation et le nom de la personne qui devait être protégée. A l'époque de l'empire romain, on ne s'adressa plus que rarement aux dieux de la Grèce et de l'Italie; on préférait recourir aux divinités orientales, et il importait de les invoquer dans la langue de leur pays; traduite en quelque autre idiome, la formule eût été sans valeur; du reste, pourvu que les syllabes de l'incantation fussent exactement reproduites, il n'était pas nécessaire que le sens en fût compris. Ces formules inspiraient même d'autant plus de respect, qu'elles étaient plus mystérieuses. Ephèse surtout était renommée pour la rédaction de ces *lettres sacrées;* comme exemple nous citerons les cinq mots qu'Hésychius nous a conservés : *Aski*, *Kataski*, *Lix*, *Tetrax*, *Damnameneus;* on ne sait si les quatre premiers mots appartiennent à quelque langue inconnue ou s'ils étaient, dès l'origine, privés de toute signification; quant au cinquième, il désigne un des trois Dactyles, inventeurs de la métallurgie et fondateurs des initiations de Samothrace. L'orthographe des mots dut être fréquemment altérée par des graveurs qui en ignoraient le sens. Parmi ces termes magiques, le plus répandu fut *Abracadabra*, qu'on disposait de diverses manières; ce terme semble dérivé de deux mots sémitiques : *barac*, bénir, et *dabar*, parole : peut-être faut-il y joindre le mot *ab*, père; plusieurs archéologues le mettent en relation avec le mot *abraxas* (voyez ce mot). — Le prophète Esaïe, III, 20, déclare aux femmes israélites que l'Eternel leur ôtera leurs amulettes, Lekhachîm. Le mot, qui en chaldéen désignait la boucle d'oreille, Kadîchah, montre que cet ornement

avait un caractère sacré. Les phylactères (Matth. XXIII, 5), ces bandes de parchemin sur lesquelles étaient écrits des passages des saintes Ecritures et qu'on attachait au bras gauche, au front, étaient souvent considérés comme des préservatifs. Du moins cet usage s'autorisait de Moïse (Deut. VI, 8; XI, 18); mais les Juifs avaient d'autres amulettes encore, et le Talmud défend de les porter au jour du sabbat (Sabb., VI, 2). En général, les amulettes, de même que la superstition, se rencontrent chez tous les peuples de la terre, et quoique le christianisme en ait bien diminué le prestige, ce serait une illusion de croire qu'ils aient disparu de nos contrées. — Voyez Becker et Marquardt, *Handbuch der rœm. Alterthümer*, 4e partie, 1856; Grotefend, art. *Amulet*, dans *Encycl.* d'Ersch et Gruber. Ce qui distingue l'amulette du talisman, c'est que le premier écarte le mal, tandis que le second procure le succès. A. Matter.

AMYOT (Jacques), né à Melun en 1513, mort à Auxerre en 1593. Ce n'est ni comme précepteur du roi Charles IX, ni comme évêque, ni comme grand aumônier de France, ni comme délégué au concile de Trente, ni comme érudit, ni comme écrivain original que nous plaçons ici Amyot. Il a traduit Plutarque, disons mieux, il a donné Plutarque à son siècle : voilà le titre qui le recommande à notre attention. Cette traduction qui, vers le dix-septième siècle, était sévèrement jugée (par Bachet de Méziriac, un des Quarante), et qui renferme en effet bien des erreurs et des inexactitudes, eut cet immense mérite qu'elle mit d'emblée à la portée d'un grand nombre de lecteurs un des grands écrivains les plus intéressants, les plus accessibles de l'antiquité, celui de tous qui était le plus propre à agir sur les esprits. Bien peu de gens alors savaient le grec. Montaigne, si habile latiniste, l'ignorait ; voici en quels termes il témoigne à Amyot sa reconnaissance : « Je donne avec raison, ce me semble, la palme à Jacques Amyot sur tous nos écrivains français, non-seulement pour la naïveté et pureté du langage... ; mais surtout, je lui sais bon gré d'avoir su tirer et choisir un livre si digne et si à propos, pour en faire présent à son pays. Nous autres ignorants étions perdus, si ce livre ne nous eût relevés du bourbier : sa merci (grâce à lui), nous osons à cette heure et parler et écrire ; les dames en régentent les maîtres d'école : c'est notre bréviaire. » C'est la traduction d'Amyot que la noble Jeanne d'Albret mit aux mains de son fils adolescent, et trente ans plus tard, voici en quels termes Henri IV parlait de ce précepteur muet, mais efficace : « Plutarque me sourit toujours d'une fraîche nouveauté. L'aimer, c'est m'aimer, car il a été l'instituteur de mon bas âge. Ma bonne mère, à qui je dois tout, et qui avait une affection si grande de veiller à mes bons déportements, et ne voulait pas, se disait-elle, voir en son fils un illustre ignorant, me mit ce livre entre les mains, encore que je ne fusse à peine plus un enfant de mamelle. Il m'a été comme ma conscience et m'a dicté à l'oreille beaucoup de bonnes honnêtetés et maximes excellentes pour ma conduite et pour le gouvernement des affaires. » On sait ce que c'était que la cour des Valois : le chroniqueur des dames du temps, Brantôme, nous apprend qu'au milieu des intrigues et des divertissements de tout genre « les

princesses de la maison de France, entourées de leurs gouvernantes et filles d'honneur, s'édifiaient grandement aux beaux dits des Grecs et des Romains, remémoriés par le doux Plutarchus. » Le *doux Plutarchus*, ne l'est que dans Amyot, car, comme le dit fort bien Montaigne, qui avait pu lire des traductions latines plus fidèles, c'est un « auteur épineux et ferré. » On pourrait multiplier les témoignages, mais à quoi bon? Sans Amyot, Plutarque fût resté peut-être aussi inconnu du public que Diodore de Sicile ou Athénée. La première édition de la traduction d'Amyot parut chez Vascosan, en 1559; la seconde, fort améliorée, en 1565; la troisième, en 1567. A dater de cette époque, il en parut une édition nouvelle presque tous les ans, jusqu'en 1620, sans parler des contrefaçons faites à l'étranger, notamment en Hollande, ou des traductions faites sur cette traduction. Il n'y a peut-être pas d'ouvrage au seizième siècle, qui ait eu vogue pareille. — Il serait puéril de reprocher à Amyot les anachronismes, les fausses couleurs dont sa traduction est pleine. Cette constante appropriation de l'antiquité aux mœurs et aux habitudes des contemporains ne choquait point alors; on peut même assurer qu'elle était indispensable. Elle ménageait, pour ainsi dire, la transition; elle comblait à moitié l'abîme qui sépare le monde antique du monde moderne, les sociétés païennes des sociétés chrétiennes. On sait avec quelle ardeur on se portait alors vers les trésors de l'art et de la sagesse antiques, si récemment mis au jour. Dans leur impatience de les communiquer aux lecteurs, les érudits publiaient souvent la traduction avant le texte même. Quand le Plutarque d'Amyot parut, les lacunes, si nombreuses encore, furent comme comblées; on put croire que l'on possédait enfin la substance même et l'âme du monde gréco-romain, antérieur au christianisme. Plutarque n'est ni un penseur, ni un écrivain de génie, ni même un artiste remarquable. C'est un érudit d'une mémoire merveilleuse, mais un érudit qui rapporte tout à l'enseignement moral. Son érudition, allongée encore, pour ainsi dire, par la traduction complaisante et traînante d'Amyot, fournit à toutes les classes de lecteurs des matériaux d'une incroyable variété. Politiques, capitaines, courtisans, princes, savants, historiens, philosophes, hommes et femmes, chacun y trouva pâture à son goût. Mais c'est surtout l'influence du moraliste qui fut décisive. Il n'y avait alors ni théâtre, ni littérature courante et populaire qui pût donner quelque aliment aux esprits. L'enseignement moral qui résultait de la prédication était présenté sous une forme barbare, et que de questions il laissait de côté! La traduction d'Amyot mit comme en circulation une morale simple, familière, pratique, accessible à tous. Ce fut une nouveauté d'une bien efficace séduction. En même temps que les réformés, en répandant l'Evangile, renouvelaient et agrandissaient l'horizon de la conscience humaine, Plutarque, présenté par Amyot, révélait les enseignements d'une sagesse que les derniers et les meilleurs esprits du monde ancien avaient pour ainsi dire mûrie et comme rendue digne d'un voisinage avec l'Evangile. L'imagination de Plutarque, naturellement religieuse et empreinte d'un certain platonisme, ouvrit des perspectives brillantes ou consolantes aux âmes qui, sans se

détacher du christianisme, ne craignaient pas d'aller puiser à d'autres sources. Tel traité rappelait les enseignements de la religion, les arguments de la théologie, aboutissait à la démonstration de vérités analogues à celles du dogme, et cependant restait l'œuvre d'un écrivain qui n'avait pas connu l'Evangile : je veux parler du livre *sur les retardements de la vengeance divine,* sur lequel s'abattit avec son instinct de justicier implacable, le comte Joseph de Maistre. Mais ce qui frappa et charma particulièrement les lecteurs du seizième siècle, ce fut cette douceur unie, cette humanité sereine, cette sympathie, au véritable sens grec, de l'auteur pour les faibles, pour la femme, l'enfant, l'esclave, les animaux. Les traités sur le mariage, sur l'éducation des enfants, furent traduits et publiés à part, je ne sais combien de fois. Dès que Amyot eut donné le goût de son auteur, chacun y puisa ce qui était le plus à sa convenance. Le petit livre qui indiquait les moyens de distinguer le véritable ami du flatteur fut un des plus répandus. Il est d'une vérité éternelle, et chacun peut en faire son profit. Ainsi se forma et s'épancha comme un courant de morale humaine, familière, pratique, très-voisine de la nature, et qui tempérait heureusement l'âpreté parfois féroce de cette grande époque. — Plus vive encore, sans doute, fut l'influence exercée par les *Vies parallèles.* La traduction d'Amyot fit revivre tout à coup les plus purs exemplaires de la vertu antique, qui était avant tout énergie et force. Ce fut comme l'aliment que réclamaient, qu'attendaient ces hommes indomptables qui imprimèrent à la seconde moitié du seizième siècle une si violente allure. L'héroïsme païen prend la place de l'héroïsme chrétien; l'idéal moral semble retourné. Humilité, douceur, oubli des injures, ces vertus inconnues aux personnages de Plutarque, on aurait grand'peine à les découvrir chez les catholiques, chez les protestants du seizième siècle. De part et d'autre il y a des fanatiques; de part et d'autre on semble se modeler sur les héros de Rome et d'Athènes. On se pénètre des leçons, des exhortations dont Plutarque se plaît à relever telle parole, tel acte magnanime ou terrible. On sait par cœur, on répète à tout propos les apophthegmes qu'il a recueillis pieusement; on se prépare à son école à souffrir pour le parti que l'on sert, à sceller de son sang les opinions qui sont plus chères que la vie. C'est encore grâce au Plutarque d'Amyot que certaines idées un peu vagues de liberté politique, accompagnées d'une violente haine contre le despotisme, commencèrent à se faire jour dans une société si profondément monarchique. Plutarque a pour les tyrans, pour ceux qui ont usurpé le pouvoir dans une cité libre, une aversion mêlée de dégoût, qui à tout moment fait explosion. En toute occasion il prêche la *tyrannoctonie*, ou meurtre du tyran. Un de ses griefs contre la philosophie d'Epicure, c'est qu'elle n'a jamais armé le bras d'un Brutus. Nous retrouvons la théorie complète de l'insurrection contre le despotisme telle que la glorifiait Plutarque, dans l'éloquent pamphlet de la Boëtie, le *Contr'un ou de la Servitude volontaire.* Il ne serait pas malaisé de découvrir dans les déclamations furibondes des prédicateurs de la Ligue, des traces sensibles de cette doctrine qui se confondit bientôt avec le régicide. Le pauvre Amyot qui avait mis ces

armes aux mains des furieux, bien innocemment, il est vrai, fut par eux outragé, menacé, ruiné, excommunié même et sommé d'anathématiser son bienfaiteur d'abord, Henri III, puis le futur roi de France, Henri IV. En ces circonstances difficiles, il ne se conduisit pas en héros de Plutarque, il faut bien l'avouer : le cœur chez lui était médiocre; mais ce n'est pas toujours celui qui a sonné la charge qui la mène le plus vaillamment. A défaut de son traducteur, Plutarque trouva d'autres disciples. Ce n'est pas rabaisser les La Noue, les Coligny, les d'Aubigné, les Duplessis-Mornay, les l'Hospital et bien d'autres nobles caractères que de les rattacher à Plutarque. Ce n'est pas lui qui les a faits tout entiers, car ils étaient chrétiens, mais ils lui doivent quelque chose.

PAUL ALBERT.

AMYRAUT (Moïse). Pour bien comprendre l'œuvre et le système de cet illustre théologien, il est nécessaire de se rendre compte du mouvement intérieur du protestantisme français au dix-septième siècle. La prédestination calviniste fut le dogme central de la théologie réformée à ses origines, en même temps que l'inspiration et la véhémente énergie de l'Eglise dans sa période du martyre. Ce dogme, il ne faut pas s'y méprendre, avait jailli des profondeurs de la conscience chrétienne, et le milieu terrible et exceptionnel, où il se développa, ne fit que lui donner un relief plus tragique et plus saisissant. La piété ardente et intense du calvinisme s'exprima, dans la pensée et dans la vie, sous cette forme de la prédestination. L'âme tourmentée du péché, mais heureuse du pardon de Dieu, dans la joie de la communion avec Jésus-Christ, sentait profondément et en même temps réclamait avec énergie l'assurance de son propre salut. Cette assurance intime, profonde, qui se confondait avec l'assurance de sa propre existence, aucun homme ne saurait la donner, aucun témoignage du dehors ne pourrait la produire, ni le prêtre, ni le sacrement, ni la hiérarchie, ni rien au monde d'extérieur. Dieu seul fonde cette assurance, Dieu seul rend ce témoignage, c'est sa volonté miséricordieuse qui agit souverainement. Or cette volonté, qui se manifeste dans le salut du racheté, a de tout temps été immuable et parfaite. De toute éternité un décret de Dieu a donc fondé mon salut. Ce n'est plus moi qui parle, qui agis, qui vis, c'est Dieu en moi. De là la force surhumaine du calvinisme. Ces hommes étaient des élus, ils se sentaient faisant l'œuvre de Dieu; ils étaient scellés de son sceau, prédestinés à l'œuvre sainte. De là cette prodigieuse vie avec une doctrine qui, superficiellement considérée, était fataliste et aboutissait à l'anéantissement de la liberté. C'est qu'en effet la prédestination, dans sa première vigueur, loin d'être une négation de l'individualité, en était au contraire l'affirmation excessive. C'était la conscience saisie et de part en part pénétrée de Dieu, si bien qu'elle ne peut être disjointe de lui. C'est le subjectivisme le plus mystique et le plus audacieux. Dieu m'a élu, m'a prédestiné, je le sais; cet acte de Dieu se passe en moi, c'est le témoignage de Dieu en moi qui emporte ma vie dans le sens du salut et de la sainteté; mais c'est par le sens intime, c'est par ma propre perception spirituelle, c'est par le *testimonium spiritus sancti*, c'est à la lumière de ma raison et de mon cœur que je lis

le décret éternel de Dieu et que je sens son action souveraine. Au fond, la prédestination, c'est la pénétration, l'envahissement, l'immanence agissante de Dieu dans l'homme. Tant que la vie mystique et héroïque de la première période inspira le dogme de la prédestination, il était sans danger. Mais dès que la vie se retira du dogme, la formule seule resta, elle demeura vide, et logiquement elle aboutissait au fatalisme et à la destruction de la liberté. Le décret éternel et souverain de Dieu, prédestinant absolument les uns au salut, les autres à la damnation, portait un coup mortel, par voie de conséquence théologique, à la doctrine de la liberté. C'est alors, au commencement du dix-septième siècle, que nous voyons apparaître un mouvement contre la doctrine de la prédestination et en faveur de la liberté morale. Le mouvement est plus particulièrement accusé en Hollande (voy. l'article *Arminianisme*), mais partout, et surtout en France, nous voyons se produire une tendance analogue. Elle eut pour siége l'école de théologie de Saumur. Tandis que les écoles de Montauban et de Sedan restaient plus attachées à la doctrine du passé, l'école de Saumur devint le foyer d'une tendance plus libérale. Fondée par Duplessis-Mornay, l'école de Saumur semble s'être toujours inspirée de l'esprit élevé, large et indépendant de ce grand chrétien. L'Ecossais Caméron, qui professa pendant quelques années à cette académie, exerça une influence sérieuse dans le sein de la doctrine arminienne. Les professeurs illustres, qui portèrent très-haut le renom de Saumur et dont nous aurons à parler plus tard, enseignèrent dans ce même sens. Mais l'homme qui exposa et défendit avec le plus d'éclat à cette époque les principes libéraux fut sans contredit le professeur Moïse Amyraut. — Il était admirablement préparé pour cette œuvre. Sa famille était une famille très-ancienne et fort distinguée d'Orléans. Il naquit en septembre 1596, dans une petite ville de Touraine, à Bourgueil, la même année et dans la même contrée que Descartes. Il fut par sa famille destiné au barreau : son père espérait le voir un jour remplacer son oncle dans la charge de sénéchal. Le jeune homme, avec de belles facultés et un amour ardent du travail, alla donc à Poitiers étudier le droit et il prit rapidement sa licence (1616). Plusieurs de nos grands théologiens réformés ont commencé leur carrière par l'étude du droit, et cette science n'a pas été sans influence sur leur développement. Les idées de justice, de devoir, de responsabilité, idées fortement creusées en elles-mêmes et suivies dans leur évolution historique, ont certainement préparé Amyraut à la lutte qu'il devait soutenir contre le fatalisme et la roideur du système orthodoxe et lui ont donné ce goût et ce souci de la liberté morale qui inspirent tous ses écrits. Mais une vocation irrésistible, pour laquelle il eut à lutter auprès de sa famille, l'entraînait vers le ministère évangélique. La lecture de l'*Institution chrétienne* de Calvin avait fait sur son esprit une impression profonde, et malgré bien des obstacles et sur les pieux conseils de son compatriote, le pasteur Bouchereau, il alla étudier la théologie à Saumur. Dans ce milieu de piété, de savoir et d'indépendance, il développa fortement et grandement ses dons naturels : c'est là qu'il trouva son maître et son ami, le pro-

fesseur Caméron, à la personne et à la doctrine duquel il se donna de tout cœur et dont il fut le disciple aimé. Il débuta dans le ministère à Saint-Aignan, dans le Maine, où il ne resta que dix-huit mois. Il fut appelé à Saumur même pour remplacer Daillé, nommé à Charenton. En même temps, le conseil académique lui demandait d'être professeur en théologie, dans cette école où il était naguère élève. Il accepta, et, bien que les Eglises de Rouen et de Tours eussent prié le synode de leur accorder Amyraut comme pasteur, le synode ne put les satisfaire, parce que d'après la jurisprudence établie le synode devait avoir plus de souci des intérêts des académies que des Eglises. Amyraut entra officiellement dans le professorat en 1633. En même temps que lui arrivaient à l'école de Saumur deux maîtres illustres, Louis Cappel et Josué de La Place. Ces trois professeurs, éminents par la science, animés du même esprit, liés d'une amitié étroite et vraiment touchante, jetèrent sur l'académie de Saumur un lustre extraordinaire, si bien que de tous les pays étrangers les réformés venaient étudier à cette école florissante. « Outre leur grand savoir, dit Bayle, et non sans malice, il y avait entre ces trois professeurs une sympathie merveilleuse qui a produit une concorde pleine d'édification et de bonheur, et d'autant plus digne de louange qu'elle est une rareté fort difficile à trouver en pays académique. » Amyraut fut, jeune encore, entouré d'un respect universel. En 1631 il fut député au synode national de Charenton et chargé par le synode de haranguer le roi en lui présentant le cahier des plaintes. Il parla au roi debout, tandis que les députés du dernier synode lui avaient parlé à genoux. L'affaire n'était pas simple, le synode avait prié Amyraut de la mener à bien, et il y mit tant de fermeté et de prudence que l'audience fut accordée suivant les désirs du synode et d'Amyraut, et que Richelieu fut vivement frappé des qualités hors ligne du professeur de Saumur. — Ce fut à cette époque qu'éclata la grande querelle théologique, qui mit en émoi tout le protestantisme du dix-septième siècle et dont Amyraut fut le promoteur et le héros. Le système théologique d'Amyraut a un nom dans l'histoire. Il s'appelle l'universalisme hypothétique. Il s'agit de bien déterminer le sens et la portée du système, d'en marquer la place entre le calvinisme et l'arminianisme, et d'en saisir les conséquences au sein de l'Eglise réformée de France. L'universalisme hypothétique est une réaction pleine de mesure contre l'étroitesse du dogme calviniste, solennellement confirmé à Dordrecht et approuvé d'une façon générale par les synodes d'Alais et de Charenton. C'est une revendication honnête, plusieurs diront timide, des droits de la liberté morale. Amyraut n'est pas un réformateur aux allures tragiques, c'est un homme de conciliation tempérée. Il ne fera pas éclater le moule du vieux dogme, son ambition se borne à l'élargir dans la mesure du possible. Le vieux dogme était le particularisme. Il disait : « Dieu ne veut pas sauver tous les hommes, de toute éternité il a prédestiné ceux-ci à la damnation, ceux-là au salut, et irrévocablement ceux-ci sont les élus, ceux-là les réprouvés, tel est le décret de Dieu. » Cette forme roide, blessante, avait été plus accentuée encore à Dordrecht, sous prétexte de relever

les droits de Dieu, et les cœurs et les esprits, qui ne se sentaient pas du nombre des élus, se laissaient aller au découragement et au désespoir et accusaient, non sans raison, la doctrine orthodoxe de faire de Dieu un maître tyrannique, prenant plaisir au malheur de ses créatures. La tentative et l'effort d'Amyraut sont en ceci que d'emblée, au premier plan, il place l'universalisme : Dieu veut sauver tous les hommes. Le système rassure aussitôt la conscience et la pensée. Il est vrai que bientôt après Amyraut retire ce qu'il semblait avoir donné. Oui, il y a en Dieu une volonté générale que tous les hommes soient sauvés : mais de fait cette volonté générale demeure inefficace; car les hommes, plongés dans le péché, de par la corruption persistante de la race, n'entrent pas dans ce plan de Dieu et immanquablement sont exclus du salut. Tous seraient donc perdus de fait, mais il y a en Dieu, à cause de sa miséricorde, une volonté particulière, par laquelle il a résolu d'en sauver au moins quelques-uns. Ce qui donc est vraiment réel, efficace, c'est la volonté particulière, le particularisme, le décret spécial de Dieu. Au contraire ce qui n'aboutit pas, ce qui semble être purement pour le décor du système, c'est la volonté générale que tous soient sauvés, c'est l'universalisme, c'est une volonté non pas *decreti*, mais *præcepti*, c'est une invitation vague, et à laquelle la pauvre créature ne peut efficacement répondre à cause du péché originel. Voilà donc l'universalisme hypothétique : c'est l'universalisme en ce sens qu'Amyraut pose ce grand fait tout d'abord que tous sont appelés au salut; mais cet universalisme est hypothétique, *sub conditione fidei;* et malheureusement cette foi, condition du salut, ne peut naître dans l'âme à cause du péché, et pour qu'elle soit produite, c'est-à-dire pour qu'elle aboutisse efficacement au salut, il faut la volonté particulière, le décret spécial et prédestinateur de Dieu. Parti de l'universalisme, le système retombe dans le particularisme. D'autres fois Amyraut, et c'est toujours la même pensée maîtresse revenant sous des formes différentes, distingue la grâce objective et la grâce subjective : la grâce objective, c'est l'annonce du salut pour tous, d'une manière générale, vague, l'appel de Dieu offrant le pardon et la vie à tous les âges et à tous les siècles : mais cette grâce objective est absolument inefficace, car tous les hommes sont corrompus et immanquablement refusent le salut. L'autre grâce, au contraire, la grâce subjective, est la grâce efficace, décisive, qui donne le salut, et c'est cette grâce que Dieu, dans sa miséricordieuse volonté particulière, accorde aux élus. En réalité donc, l'universalisme, tel que le présente Amyraut, est purement platonique, idéal, il ne sauve et ne peut sauver personne. Le particularisme, la prédestination spéciale, voilà qui est réel, décisif, et qui entraîne le salut ou la perdition. C'est là le point intéressant, essentiel du système d'Amyraut, l'union du particularisme réel et de l'universalisme idéal. On trouvera peut-être que le système n'est pas riche de conséquences pratiques et qu'en somme, puisqu'il faut toujours revenir au particularisme, il n'y a pas grand gain pour la liberté. Ce serait une erreur : bien que, nous l'avouons sans détour, l'universalisme d'Amyraut demeure *in abstracto*, sans effet, il y a cependant deux choses qui

recommandent cet essai de conciliation : la première, c'est le fait que l'universalisme est posé avec fermeté, avec persévérance : c'est beaucoup qu'en ces temps soupçonneux ces mots *gratia universalis*, *redemptio et vocatio universalis*, mots décriés par les puissants du jour, retentissent comme un appel à la liberté de tous ; la seconde c'est la place qu'Amyraut donne à l'universalisme : il est au frontispice, il frappe d'abord les regards, involontairement on le considère comme le point essentiel, en tout cas c'est un honneur pour un système théologique de proclamer, dût-on bientôt se rétracter ou se contredire, l'appel miséricordieux du Père céleste à tous ses enfants. — D'après ce que nous venons d'exposer, la place du système est indiquée entre le calvinisme de Dordrecht et l'arminianisme. C'est un essai de médiation entre les deux : Amyraut déclare ne point accepter l'arminianisme et veut être fidèle à la doctrine du passé. L'arminianisme posait l'universalisme et résolûment combattait et écartait la grâce particulière du dogme orthodoxe. Amyraut pose aussi l'universalisme, mais pourquoi? non pas pour écarter absolument la grâce particulière, mais bien pour la faire accepter, pour la rendre plus tolérable, pour pouvoir la défendre avec quelque succès devant des adversaires qui n'avaient pas de peine à en montrer les conséquences détestables au point de vue de la liberté morale. Les manuscrits de famille dont Bayle s'est servi pour écrire la vie d'Amyraut racontent une anecdote qui éclaire ce dessein du professeur de Saumur et ses préoccupations à cet égard. A Bourgueil, dans un dîner chez l'évêque de Chartres, un catholique romain de qualité engagea avec Amyraut une discussion sur la prédestination et, bien que porté vers le protestantisme, il exprima vivement, de concert avec l'évêque, tous ses scrupules sur le dogme terrible de l'élection. Ces objections firent beaucoup réfléchir Amyraut qui essaya de dissiper les doutes et de présenter le dogme calviniste sous un jour adouci. Ce récit reflète bien la situation générale et explique les desseins et les efforts d'Amyraut. Il a voulu élargir et tempérer le vieux dogme par une revendication prudente et ferme de l'appel universel de Dieu et des droits de la responsabilité personnelle. Les conséquences du système d'Amyraut furent, à notre sens, considérables. La théologie protestante française en a profondément ressenti la salutaire influence. Somme toute, ces « nouveautés, » comme on appelait alors ces doctrines plus larges, sauvèrent bien des cœurs du désespoir et des esprits du doute et de l'incrédulité. La France réformée marcha plus particulièrement dans ces voies plus évangéliques et plus libérales. C'est dans notre pays que ces principes modérés pénétrèrent profondément les esprits, les Eglises et les écoles, et il me paraît facile de prouver cette assertion par les quatre considérations suivantes : 1. Sans doute Amyraut eut en France des ennemis, qui attaquèrent vivement sa doctrine, puisqu'à diverses reprises il dut comparaître comme accusé devant les synodes. Citons les plus importants, les Rivet, le pasteur Vincent, de la Rochelle, et surtout le vieux et vénérable Du Moulin : mais d'un côté il nous est doux de savoir qu'à la grande édification de l'Eglise Amyraut eut la joie de se réconcilier

personnellement avec les adversaires les plus acharnés de son système ; et de l'autre la doctrine et la personne d'Amyraut eurent des admirateurs passionnés, non pas les moins importants, dans l'Eglise, Daillé, Blondel, Du Bosc, Mestrezat, Claude, Le Faucheux, etc. — 2. Le mouvement de Saumur est très-spécialement français et n'est pas une importation étrangère. A partir de 1623, par ordre de Louis XIII, il fut interdit aux étrangers d'exercer en France la charge pastorale : le corps des pasteurs se recruta donc exclusivement dans les universités françaises, tandis qu'auparavant beaucoup avaient étudié au dehors, et c'est dans le sein même de l'Eglise réformée française que prit naissance le mouvement antiprédestinatien et qu'il se développa sous l'influence de Saumur et d'Amyraut. — 3. Les adversaires persévérants, obstinés du système d'Amyraut sont à l'étranger, en Hollande et en Suisse. Il n'y a qu'à lire les lettres adressées au synode d'Alençon contre Amyraut ; celles de Hollande sont supportables, ce sont des approbations données au traité de Rivet contre Amyraut ; mais la lettre compendieuse de Genève, signée de Turretin, Tronchin, Prévot et Pauleint, fait une pénible impression, c'est une dénonciation en règle. « Nous donnons aussi les louanges qui sont dues à ces dignes personnes qui ont sonné l'alarme les premiers et qui ont combattu ces dogmes, de même qu'à ceux qui ont apporté les eaux de la modération pour éteindre le feu de ces controverses, lesquels en mettant l'appareil à la plaie se sont servis des lénitifs propres pour en éloigner les symptômes les plus dangereux, réservant à une main plus puissante, c'est-à-dire à votre suprême assemblée, l'extinction totale de ce brandon et l'entière guérison de cette maladie ; c'est pourquoi nous vous supplions de vous servir de toute votre autorité, et d'employer tous vos soins pour sauver ce qui peut être sauvé, et de recouvrer ce qui semble perdu, sans vous écarter de la charité et de la vérité, ni user d'une malheureuse connivence qui pourrait être fatale » (Aymon, t. II, p. 609). La Suisse fut tellement intraitable, malgré les explications et les supplications des théologiens français, qu'elle lança, en 1675, onze ans après la mort d'Amyraut, et uniquement contre les nouveautés de Saumur, la fameuse *Formula consensus ecclesiarum helveticarum*, que rédigea Heidegger. — 4. Enfin il est vrai que des principes plus larges avaient pénétré au sein de l'Eglise, que les synodes nationaux ne condamnèrent pas la doctrine d'Amyraut. Ces discussions sont fort au long rapportées dans le livre d'Aymon (Voir aussi dans le *Bull. de la Soc. de l'Hist. du prot. fr.*, XIII, p. 39, un manuscrit sur la grande affaire de MM. Testard et Amyraut, et les notes instructives de M. le pasteur Corbière : ce journal sommaire de ce qui s'est passé à Alençon ne s'écarte d'ailleurs pas du récit donné par Aymon). Au synode d'Alençon (27 mai au 9 juillet 1637), Amyraut et son ami Testard, pasteur de Blois, éminent disciple de Caméron, furent cités à comparaître et les accusations et les dénonciations de près et de loin ne firent pas défaut. Il est extrêmement intéressant de lire ces discussions fort vives. Les motifs de l'arrêt, comme nous dirions aujourd'hui, sont longuement développés ; ils méritent d'être étudiés, ils donnent la physionomie et

les allures de la discussion. Je cite le passage significatif : « Ensuite de quoi, expliquant leurs sentiments, touchant le but universel de la mort de Jésus-Christ, ils déclarèrent que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes suffisamment ; mais qu'il était mort efficacement pour les élus seulement ; et que par conséquent son intention était de mourir pour tous les hommes, quant à la suffisance de sa satisfaction, mais pour les élus seulement, quant à la vertu et efficace vivifiante et sanctifiante ; c'est-à-dire que la volonté de Jésus-Christ était que le sacrifice de sa croix fût d'un prix et d'une valeur infinie, et très-abondamment suffisant pour expier les péchés de tout le monde ; que cependant l'efficace de sa mort appartient seulement aux élus ; tellement que tous ceux qui sont appelés par la prédication de l'Evangile à participer par la foi aux effets et fruits de cette mort, étant invités sérieusement, et Dieu daignant leur accorder tous les moyens extérieurs nécessaires pour venir à lui, et leur montrant tout de bon et avec toute la sincérité de sa parole ce qui lui est agréable ; s'ils ne croient pas en notre Seigneur Jésus-Christ, mais périssent dans leur obstination et incrédulité, cela ne vient point du défaut de la vertu ou de la suffisance du sacrifice de Jésus-Christ, cela ne vient pas non plus de ce qu'ils n'ont pas été appelés et invités sérieusement à la foi ou à la repentance, mais la faute en est en eux. » Quant au dispositif du jugement, il est des plus significatifs. Testard et Amyraut exposèrent amplement leur système, donnèrent toutes les explications demandées ; au cours de la discussion ils furent invités à la modération, à la prudence, on les pria de ne pas faire abus de certains mots malsonnants, et finalement, c'est la conclusion de toute l'affaire, « le modérateur leur donna la main d'association de la part de cette assemblée et on les renvoya honorablement. » L'affaire fut reprise au synode de Charenton (26 décembre 1644 au 26 janvier 1645) ; de nouvelles plaintes avaient été portées contre Amyraut, mais les esprits, paraît-il, avaient fait du chemin depuis Alençon. Voici le jugement de ce synode : « Cette assemblée étant très-satisfaite de l'explication et du sens qu'ils donnèrent à la doctrine de ces livres, laquelle s'accordait fort bien avec celle du synode d'Alençon ; et jugeant qu'il valait beaucoup mieux ensevelir dans un perpétuel oubli toutes les plaintes qui avaient été portées par l'une et l'autre partie ; cette assemblée renvoya avec honneur ledit sieur Amyraut en l'exhortant de s'acquitter courageusement et joyeusement de son office de pasteur et de professeur en théologie » (Aymon, II, p. 663). Enfin le dernier synode national tenu à Loudun (10 novembre 1659 au 10 janvier 1660) donna une preuve de son estime et de sa confiance à Amyraut en le chargeant de publier une nouvelle et définitive édition de la *Discipline des Eglises*, travail dans lequel il pourrait être aidé par quelques collègues. Il n'est plus question ni de nouveautés, ni d'hérésies, ni d'accusations. La conclusion à tirer des faits que nous venons d'exposer, c'est que le mouvement libéral de Saumur était essentiellement français et que le système d'Amyraut, essai de médiation entre le vieux dogme calviniste et l'arminianisme, répondait aux besoins des esprits à cette époque dans notre Eglise. Les principaux ouvrages d'Amyraut, qui exposent ou

qui défendent son système dogmatique sont les suivants : *Thèses salmuriennes. Syntagma thesium theol. in acad. Salm. var. tempor. disput. :* dans ce recueil il y a soixante-deux thèses d'Amyraut; *Traité de la prédestination,* 1634 : c'est le traité qui provoqua la grande discussion; *Echantillon de la doctrine de Calvin sur la prédestination,* 1634 ; *De la justification*, 1638 ; *De Providentia Dei in malo*, 1638 ; *Defensio doctrinæ Calvini de absoluto reprobationis decreto*, 1641 ; *Dissertat. theolog. quatuor*, 1645; *Exercitatio de gratia universali*, 1646; *Declaratio fidei contra errores arminian.*, 1646; *Disput. de libero arbitrio*, 1647 ; *Specimen animadv. in exercit: de gratia univers*, 1648 ; *De mysterio trinitatis*, 1661 ; *In orat. domin. exercitatio*, 1662 ; *In symbol. apost. exercitatio*, 1663. — Le bruit et l'éclat de la lutte provoquée au dix-septième siècle par l'universalisme hypothétique d'Amyraut ne doivent pas nous faire oublier les éminents travaux du professeur de Saumur dans les autres branches de la théologie. Un des premiers ouvrages d'Amyraut est son apologétique, *Traité des religions contre ceux qui les estiment indifférentes*, 1631. Le livre se divise en trois parties, « dont la première servira de degré à la seconde et la seconde à la troisième. » Il y a trois classes de personnes qui professent que les religions sont indifférentes : les épicuriens qui admettent un Dieu mais nient la providence, les philosophes qui admettent la providence mais nient la révélation, enfin, les troisièmes admettent la révélation mais « n'estiment pas que cela oblige à suivre une forme de religion certaine et déterminée : secte de gens inconnue des anciens et née de nos temps. » La première partie du *Traité des religions* établit la providence contre les épicuriens; la seconde établit contre les philosophes la nécessité d'une révélation, nécessité basée sur notre infirmité naturelle et sur l'universel désir d'un secours extraordinaire de Dieu. Enfin la troisième partie démontre l'excellence de la révélation chrétienne. La preuve capitale, c'est l'expérience personnelle : une religion est de Dieu quand elle donne la paix et la sanctification. Autour de cette preuve se groupent des « marques » secondaires et préparatoires qui sont : *a*) l'accord de la révélation avec les données de la conscience; *b*) l'antiquité; *c*) l'harmonie dans la Bible; *d*) la préoccupation de la gloire de Dieu; *e*) le moyen assuré de réconciliation, « le pont pour renouer la communication entre Dieu et nous; » *f*) les faits extraordinaires, miraculeux, l'établissement providentiel, etc. Or il y a quatre religions qui se donnent comme révélées, « la païenne, la mahométane, la juive, la chrétienne. » Amyraut montre qu'il n'y a « qu'une religion au monde à laquelle toutes ces marques conviennent et qu'elles ne peuvent se trouver qu'en elle seule. » Il conclut à l'excellence de la révélation chrétienne. Cette rapide analyse de l'apologétique d'Amyraut suffit pour en montrer l'esprit. Décidément c'est l'élément intime et moral qui pénètre cette œuvre. Une place très-secondaire est accordée aux faits purement extérieurs, même surnaturels. En revanche la méthode est toute interne : « Or prendrai-je la meilleure partie de mes raisons des mouvements de notre nature et de la conscience sans m'étendre dans ces longues disputes... » et la preuve est toute morale :

« semblablement (comparaison avec un remède dont on a éprouvé les bons effets), la meilleure connaissance qu'on saurait avoir de la révélation de la vérité céleste, en ce point, serait par l'épreuve de la consolation qu'elle apporte aux âmes des hommes et par son efficace à les repurger de cette corruption de péché de laquelle, si nous ne nous en plaignons, nous sommes plus que ladres et insensibles. » — Amyraut acquit aussi une grande célébrité comme moraliste. Son grand ouvrage, *La Morale chrétienne*, fut beaucoup lu et apprécié et plaça très-haut le nom de son auteur. Le livre est dédié à M. de Villarnoul, digne héritier, par la piété et par la science, de son aïeul Duplessis-Mornay. C'est ce gentilhomme qui avait inspiré à Amyraut l'idée de ce livre, qui l'avait détourné des controverses vaines et qui avait fortement insisté pour la prompte exécution de ce travail. « D'autant, lui dit Amyraut dans sa préface, que M. Diserote (le pasteur attaché à la famille) vous avait dit que je m'étais proposé de faire une morale chrestienne, dans laquelle j'édifierais sur les fondements de la nature les enseignements qui nous ont été donnés par la révélation, peu s'en faut que vous ne me conjurassiez de laisser ou de différer au moins toute autre méditation, pour m'appliquer à celle-là... Vous ne me laissâtes point que vous n'eussiez tiré de moi la promesse de m'adonner à cet ouvrage au plus tôt. » Amyraut avait même espéré pouvoir composer son ouvrage au château même de M. de Villarnoul, où il aurait trouvé, en même temps que le calme, l'exemple vivant des vertus chrétiennes et domestiques, ce qui lui eût été « une aide merveilleuse; » mais les devoirs de sa charge l'empêchèrent de jouir de l'hospitalité qui lui avait été si fraternellement et si instamment offerte. Le livre se divise en quatre parties. Dans la première, l'auteur « a dessein d'expliquer quelles instructions la nature donnait au commencement aux hommes pour les former à suivre la piété et la vertu. » C'est une étude de psychologie morale, la constatation des principes et des instincts innés, la recherche de ce que la nature nous dit au commencement sur le souverain bien, sur Dieu, sur nos devoirs. Dans la seconde partie, c'est l'étude de l'homme moral après le péché : « la nature n'est pas demeurée en sa première constitution et le péché l'a précipitée de la simplicité de son intégrité dans la misère de la condition en laquelle nous voyons toutes choses » : de là nouvelles relations et nouveaux devoirs. En troisième, il y a eu en Israël une révélation spéciale, « il est comme absolument nécessaire que j'examine quelle est la mesure de la révélation dont les Juifs ont surpassé les gentils. » Et enfin la dernière partie est consacrée à la morale chrétienne proprement dite et l'auteur explique admirablement comment la morale chrétienne se lie aux principes antérieurs en les complétant et en les transfigurant : « dans cette dernière partie je traiterai de ce que la révélation chrétienne a ajouté à toutes les dispensations précédentes pour l'accomplissement des vertus, de sorte qu'en ayant tiré la première idée des pures institutions de la nature, et y ayant mis de plus les nouveaux traits que le changement qui y est arrivé nous a fournis, et puis ayant imbu et coloré ce tableau des belles choses dont les livres de l'ancienne alliance fournissent les enseigne-

ments, j'en rehausserai l'éclat par les instructions et les exemples du Nouveau Testament, et donnerai par ce moyen autant que je pourrai à l'éthique des chrétiens toute la perfection dont la nature humaine est capable en cette vie. Or, encore que toutes les autres parties de mon ouvrage seront considérables en elles-mêmes, parce qu'elles contiendront les commencements et les progrès de cette souveraine perfection à laquelle l'homme doit monter, si est-ce que la dernière est le but auquel elles tendent, je ne craindrai donc pas de leur donner à toutes ce nom de morale chrestienne, d'autant qu'on y en verra les principes et les fondements, sans quoi l'éthique du christianisme n'aurait pas un corps assez complet ni d'une assez ferme consistance. Et néanmoins ce sera proprement à la dernière que cette appellation conviendra, parce qu'on y trouvera parachevé ce que les autres n'auront qu'ébauché, autant que la mesure de la révélation l'aura pu permettre en chacune. » Les citations que nous venons de donner sont fort remarquables. C'est pour la première fois qu'un vrai système de morale est établi. On en voit aussi l'esprit large, humain, scientifique en même temps que pieux et évangélique. Le même principe intime, libéral, indépendant est à la base de ce grand travail. Dans les développements il y a sans doute bien des répétitions, des longueurs, des inutilités, des détails peu intéressants : mais en somme c'est une belle et bonne œuvre et qui encore aujourd'hui instruit et édifie. — Les travaux exégétiques d'Amyraut sont considérables. Il ne faut pas chercher naturellement dans ces explications des livres saints les vues profondes, vraiment historiques, que la critique moderne a mises à notre portée. Mais d'un côté les paraphrases d'Amyraut sont pénétrées de l'esprit nouveau qui soufflait à Saumur. On sait comment, par les remarquables travaux de Louis Cappel sur la Bible et surtout sur l'Ancien Testament, l'idée de l'inspiration littérale, la bibliolatrie, perdait du terrain dans les esprits pour faire place à la vraie et salutaire conception de l'inspiration morale et religieuse, qui laissait aux écrivains sacrés leur liberté et leur individualité. D'un autre côté les paraphrases d'Amyraut sont des explications particulièrement édifiantes et l'élément de la sanctification n'est jamais pour lui séparé de l'élément de la connaissance. Ses principaux ouvrages exégétiques sont : *Paraphrases sur l'Epître aux Romains*, 1644; *Sur l'Epître aux Galates*, 1645; *Observations sur les Epîtres aux Coloss. et aux Thessal.*, 1645; *Paraphrases sur l'Epître aux Hébreux et aux Philippiens*, 1646; *Epîtres catholiques*, 1646; *Corinthiens*, 1647; *Sur l'Evangile de Jean*, 1651; *Sur les Actes*, 1654; *Paraphrasis in Psalmos Davidis*, 1662; *Considerationes in cap. VII ad Rom.*, 1648; *Exposition des chapitres VI et VIII de l'Epître aux Rom. et du chapitre XV de la* 1re *aux Corinthiens*, 1659. — Amyraut fut aussi un orateur chrétien d'une rare puissance. Ses prédications produisaient un grand effet et elles avaient un long retentissement même chez les catholiques et dans les plus hautes régions, surtout à la cour. Les plus grands seigneurs de l'époque ne manquaient jamais l'occasion de l'entendre. Il y a dans ses discours de la vie, de l'éloquence, de la sagesse, un fin jugement. « Il avait autant de facilité pour la plume que pour la langue, nous dit Bayle, et c'est

beaucoup dire ; car il avait un flux de bouche merveilleux tant en latin qu'en français, tant pour les leçons de théologie que pour les sermons. » Voici les sermons qui restent de lui imprimés : *Six sermons de la nature, étendue, nécessité, dispensation et efficace de l'Evangile*, 1636 ; *Deux sermons sur la justification et la sanctification*, 1648 ; *Sermons du voyle de Moïse*, 2 *Cor. III*, 13 *à* 16 ; *Le mystère de piété, expliqué en quatre sermons*, 1651 ; *Un sermon sur Hébr. VI*, 14 ; *Sermon sur* 2 *Tim. III*, 12, *prononcé à Charenton*, 1645 ; *Cinq sermons prononcés à Charenton*, 1658 ; *Le tabernacle ou sermons sur Hébr. IX*, 1 ss. — L'activité littéraire d'Amyraut était infatigable. En histoire il a publié la *Vie de François La Noue depuis le commencement des troubles religieux en* 1560 *jusqu'à sa mort*, Leyde, 1661, ouvrage pour lequel la critique s'est montrée sévère. Il a composé aussi un poëme, *Apologie de saint Etienne à ses juges*, poëme qui lui valut une méchante affaire ; il fut accusé d'avoir parlé avec irrévérence du Saint-Sacrement ; il s'en expliqua dans un écrit spécial et trouva un défenseur dans Daillé. Dans le domaine ecclésiastique ses ouvrages sont nombreux. Il était l'homme de la sagesse et de la conciliation ; il redoutait tout ce qui pouvait compromettre le progrès pacifique de la théologie et de l'Eglise. Les excentricités dogmatiques lui causaient de l'irritation. Il attaqua vivement un ardent chiliaste, de Launay, avocat au parlement de Paris, dans un livre intitulé : *Du règne de mille ans ou de la prospérité de l'Eglise*, 1654. Une controverse s'engagea sur ce sujet, il y eut réponse et réplique jusqu'en 1656. Il ne supportait pas non plus patiemment les opinions extrêmes en fait de gouvernement de l'Eglise et il combattit les idées de ceux qui, dans le protestantisme français, se montraient partisans des doctrines des indépendants d'Angleterre (*Du gouvernement de l'Eglise contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des synodes*). Quant à la situation des protestants vis-à-vis du pouvoir établi, Amyraut professe le plus profond respect pour l'autorité royale, il conseille la lutte « par la patience, les larmes et la prière ; » il justifie du mieux qu'il peut les guerres religieuses du passé et en somme il se déclare pour l'obéissance (*Apologie pour ceux de la religion*, 1647, et *Discours de la souveraineté des rois*, 1650). Cependant, dès que la conscience est engagée, Amyraut conseille la résistance absolue. Un arrêt du conseil d'Etat ordonna de tendre les maisons le jour de la Fête-Dieu. Amyraut dit au sénéchal qu'il avait bien toujours conseillé la soumission aux puissances, « mais qu'il n'avait jamais entendu cela à propos de semblables choses qui intéressent la conscience. » Un grand désir de paix et de conciliation était dans l'esprit d'Amyraut. Devant les ouvertures très-directes qui lui furent faites de la part de Richelieu sur son grand dessein de réunir les deux Eglises, romaine et réformée, il n'y eut pas d'hésitation de la part d'Amyraut et il comprit aussitôt que la scission était irrémédiable. Mais en présence de l'Eglise romaine qui reprochait souvent aux Eglises protestantes leurs divisions, Amyraut eut la grande et pieuse ambition d'unir dans la même Eglise les luthériens et les réformés. Il fit dans ce sens de louables efforts et il donne dans ses livres des conseils qui sont toujours de saison, ceux-ci, par

exemple, que l'union ne doit pas se faire à coups de majorité, à coups de protocoles, mais bien par le respect mutuel, par la pénétration bienveillante des sentiments et des idées, par la fréquentation des mêmes cultes dans un même désir d'édification (*De secessione ab Ecclesia romana, deque ratione pacis inter evangelicos in religionis negotio constituendæ, disputatio*, 1647; Εἰρηνικὸν, *sive de ratione pacis in religionis negotio inter evangelicos constitutuendæ consilium*, 1662). — Les vertus privées et domestiques du chrétien, du pasteur et du père inspirèrent un respect universel. On lit, écrites de la main d'Amyraut sur la garde d'un exemplaire de son *Traité des religions*, ces lignes touchantes à propos de ses deux enfants, dont il mentionne et consigne les noms : « Je recommande ces deux petits enfants à la grâce et à la bénédiction de Dieu et à la tendre bonté de leur mère, à laquelle je laisse ce gage de mon entière affection, étant comme je pense au lit de la mort. » Son fils fut un avocat distingué au parlement de Paris. Sa fille, qui épousa Bernard d'Haumont, mourut dix-huit mois après son mariage. Très-grande douleur dans la famille. Comme consolation à tous, et surtout en regard de sa femme, Amyraut publia un intéressant et touchant traité, *Discours sur l'état des fidèles après la mort*, 1646. La charité d'Amyraut était inépuisable ; pendant les dix premières années de sa vie il donna aux pauvres les revenus de sa charge, il s'intéressait aux catholiques comme aux protestants : on cite de lui des traits d'une générosité vraiment rare. La piété d'Amyraut put se manifester avec simplicité et avec grandeur à son lit de mort, où il conserva toute sa liberté d'esprit et où il put adresser les discours les plus édifiants et donner de beaux témoignages de sa foi. Il mourut le 8 janvier 1664. — L'influence exercée par Amyraut sur son Eglise et même sur son temps fut très-sérieuse. On peut voir en détail dans Bayle les marques étonnantes de considération qui lui furent données par les personnages les plus considérables, Richelieu, le maréchal de Brezé, le maréchal de la Meilleraie, le président Le Goux de la Berchère, les intendants de la province d'Anjou, plusieurs prélats, et surtout par Mazarin. Il savait le monde, et sa parfaite urbanité, qui donnait un charme à sa science et à ses hautes vertus, continua à faire estimer et respecter le nom protestant dans les sphères élevées de la société de l'époque. Quant aux réformés, ils avaient pour Amyraut une confiance, un respect et une admiration sans bornes. Les protestants étaient fiers de lui, ils aimaient, en même temps que ses talents éclatants, sa sagesse, sa fermeté et son indépendance, et ils sentaient qu'il y avait en lui la double vertu, qui doit être le désir et l'effort de toute Eglise chrétienne, l'attachement à la tradition et la passion du progrès. La gloire dont il jouissait était telle qu'en certaines occasions, comme au synode de Loudun, elle lui fut plutôt contraire « comme s'il eût été un grand arbre, qui faisait ombre aux petits et qu'il fallait abaisser. » — Voir sur Amyraut : Bayle, *Dictionnaire historique;* Schweizer, *Real-Encycl.* de Herzog; Haag, *France protestante.* Les ouvrages d'Amyraut sont très-rares, heureusement surtout ceux de moindre étendue ; je n'ai pas indiqué dans les citations le nom du lieu d'impression, parce que, sauf exception c'est

toujours Saumur, ville qu'Amyraut habita toute sa vie. Voyez aussi *Bull. de la Soc. de l'Hist. du prot. fr.*, mentions et renseignements presque dans tous les volumes; Saigey, *M. Amyraut*, thèse soutenue à Strasbourg, 1849; Viguié, *Hist. de l'apolog. dans l'Egl. réf. fr.* 1858; Walch, *Histor. und theol. Einl. in die Religionsstreitigkeiten ausserh. der luth. Kirche,* Iéna, 1733; Schweizer, *Theol. Jahrb.*, 1852.

A. Viguié.

ANABAPTISTES, ceux qui rebaptisent les adultes passant dans leur société religieuse, parce qu'ils regardent comme illégitime ou nul le baptême administré dans l'Eglise chrétienne aux petits enfants. C'est le nom qui fut donné aux ardents sectaires du seizième siècle, dont la puissance, un instant redoutable, sombra dans la tragique catastrophe de Münster, et qu'il faut soigneusement distinguer des *Baptistes* des temps qui suivirent, aussi pacifiques et respectables que les anabaptistes furent intraitables et souvent scandaleux. Le baptisme n'est pas simplement *sorti* de l'anabaptisme, on doit dire plutôt qu'il s'en est dégagé et purifié. Les anabaptistes sont, avec les sociniens, bien qu'à un titre tout différent, les radicaux de la Réforme. Ce grand mouvement religieux doit sa puissance et sa réalisation à la convergence de trois éléments qui y cherchèrent simultanément satisfaction et l'y trouvèrent dans une certaine mesure : 1° Les protestations de la raison, déjà plus éclairée qu'au moyen âge, contre les superstitions ecclésiastiques; 2° le besoin de posséder une religion intérieure, rattachant personnellement et directement l'âme fidèle à Dieu; 3° la nécessité sentie de changer les institutions religieuses existantes, pour mettre en harmonie l'Eglise et la vie chrétienne collective avec cette tendance à la fois rationnelle et mystique. Les sociniens abondèrent dans le sens rationnel, aux dépens de la piété intérieure et mystique; les anabaptistes poussèrent jusqu'à l'extravagance le principe de l'individualisme mystique et, sous prétexte d'assurer la réforme religieuse, aspirèrent à renverser avec l'ordre ecclésiastique la société politique et civile elle-même. — C'est avec la *Guerre des paysans* qu'on voit surgir l'anabaptisme en Allemagne. On s'est trompé quand on a dit qu'elle avait été engendrée par la réforme religieuse. Avant même qu'il fut question de Réforme, depuis le milieu du quinzième siècle, il y avait eu de fréquents soulèvements de paysans dans les campagnes allemandes contre les abus du régime impérial et féodal. Les années 1513, 1514, 1517, avaient été particulièrement marquées par des mouvements de ce genre dans le Wurtemberg, dans l'évêché d'Augsbourg, en Carinthie, etc. Les sympathies populaires pour la Réforme, contrariées par la noblesse et le clergé, donnèrent un aliment nouveau à ce feu mal éteint, et cette coïncidence amena en divers lieux une sorte de mélange où des tendances sociales révolutionnaires se joignirent à des prétentions de réforme religieuse radicale. Parmi les partisans les plus emportés de la Réforme commencée par Luther on avait vu se prononcer surtout les « prophètes de Zwickau, » qui, en 1521, faillirent par leur hâte intempestive compromettre la grande œuvre à ses débuts. Parmi eux on distinguait Thomas Münzer, pasteur destitué de Zwickau, qui répandait en Thuringe des doctrines d'un mys-

ticisme exalté. Il rabaissait l'autorité de l'Ecriture bien au-dessous de l'inspiration individuelle. Il prêchait une sorte de divinisation de l'homme chez qui Dieu incarnait son Fils par le fait même qu'il lui communiquait intérieurement son Verbe éternel. Il blâmait le baptême des enfants comme contraire à l'institution divine, assimilait le mariage des époux non convertis à un véritable concubinage, prétendait fonder le royaume de Dieu sur l'égalité de tous et la communauté des biens; enfin, il sommait les princes d'adhérer à la nouvelle constitution sociale, s'ils ne voulaient pas qu'on la leur imposât par la force. En même temps, il poursuivait Luther d'attaques violentes et grossières. Il dut bientôt quitter la Thuringe (1524), et se rendit sur la frontière suisse, à Waldshut, où il continua d'agiter les populations. Autour de Zwingle, qui lui-même avait hésité quelque temps sur la question du baptême des petits enfants, il y avait aussi des impatients et des emportés (iconoclastes), qui fournirent à Thomas de nombreux adhérents. Bientôt l'anabaptisme, qui n'avait été d'abord qu'un élément accessoire dans ses doctrines, devint la devise et le signe de ralliement du parti soulevé par ses prédications. Cette agitation religieuse, déjà menaçante pour l'ordre social établi, ne tarda pas à s'allier à l'agitation révolutionnaire de l'Allemagne du sud. En 1525, une insurrection bientôt formidable s'étendit rapidement de Kempten (Bavière) en Souabe, en Franconie, en Alsace. Les paysans révoltés réclamaient une réforme complète de l'Eglise et de l'Etat, le droit d'élire et de déposer les pasteurs, la réforme des impôts, de la justice, l'abolition des priviléges de chasse et de pêche, etc. Luther, tout en reconnaissant la légitimité de plusieurs griefs, blâma leur prise d'armes et, terrifié par leurs excès, finit par approuver qu'on procédât par la force contre cette insurrection. Malheureusement, la répression fut sanglante et souvent atroce. En Suisse, c'est-à-dire à Zurich, à Bâle, à Schaffouse, à Saint-Gall, des mouvements analogues furent réprimés, d'abord avec une certaine douceur, mais bientôt par les moyens les plus rigoureux. La peine de mort fut comminée contre les anabaptistes qui eurent, eux aussi, leurs confesseurs et leurs martyrs. Pendant cette lutte acharnée l'anabaptisme avait toujours plus étendu son programme dogmatique et mystique. Toute la société terrestre, dans l'Etat comme dans l'Eglise, étant désespérément corrompue, il fallait tout reconstituer *ab ovo* sous la direction des prophètes inspirés de Dieu. Un vrai chrétien devait se refuser à toute fonction civile ou militaire. Le serment lui était d'ailleurs interdit. L'esprit divin émancipait les régénérés de toute obligation d'obéissance aux autorités constituées. La grâce de Dieu, en délivrant le régénéré du péché et de ses suites, le rendait impeccable, lors même qu'en apparence il s'abandonnait encore à la transgression. C'était, en un mot, la théocratie sous forme de gouvernement des inspirés que l'anabaptisme prétendait établir. Il compromit par des extravagances les progrès de la Réforme, servit d'épouvantail aux partisans de la réaction religieuse et de l'immobilisme politique et même nuisit longtemps, par l'impopularité qui s'attacha à tout ce qu'il avait enseigné ou prétendu, aux doctrines, discutables sans doute, mais très-honnêtes et très-pacifiques qui furent par la suite

réunies sous le nom de *Baptisme* (v. ce mot). Thomas Münzer continuait à Mulhouse, en 1525, son œuvre dissolvante, lorsque la bataille de Frankenhausen (15 mai), noya l'insurrection des paysans dans un fleuve de sang. Münzer et son compagnon Pfeifer furent faits prisonniers, et tandis que ce dernier affronta courageusement le supplice, Münzer faiblit, reçut la communion sous la forme catholique et fut porté presque sans connaissance sur l'échafaud.—Mais l'anabaptisme écrasé en Suisse et dans l'Allemagne du sud, releva la tête aux Pays-Bas où il fut répandu par un disciple de Münzer, Melchior Hoffmann, qui se fixa à Emden et fit des prosélytes à Amsterdam, à Harlem et à Leyde. L'un d'eux, le boulanger Jean Matthiesen, de Harlem, qui se prétendait Enoch revenu sur la terre, se lia d'amitié avec un jeune tailleur de Leyde, Jean Beukelszoon, qui joignait à une grande beauté physique une éloquence naturelle fort remarquable. Tous deux, fuyant les édits rendus contre les novateurs, se rendirent à Münster, en Westphalie (1533). Dans cette ville, où, malgré les efforts de l'évêque Franz de Waldeck, la Réforme s'était établie victorieusement sous la direction du prédicateur Bernard Rottmann (1529-1533), se réfugièrent une foule d'anabaptistes néerlandais et allemands. Bientôt les ardentes prédications des deux prophètes trouvèrent faveur auprès des habitants; Rottmann lui-même finit par se joindre à eux, ainsi qu'un certain Knipperdolling, bourgeois notable, qui avait adopté à l'étranger les idées anabaptistes et qui souleva la classe inférieure contre la noblesse, le clergé et les riches. Un signe caractéristique de cette révolution anabaptiste, c'est le profond mépris des « inspirés » pour les livres et la science humaine. La plupart des bourgeois aisés furent bannis et les anabaptistes, sous la direction de leurs prophètes, se virent à même de constituer une théocratie selon leur idéal. Sur l'autorité de prétendues révélations, la communauté des biens et la polygamie furent décrétées, tous ceux des habitants qui refusèrent d'adhérer à la foi nouvelle furent pillés et expulsés en plein hiver, sept diacres nommés pour répartir entre les fidèles les biens des bannis; puis, sur l'ordre de Jean de Leyde, tous les meubles et objets de luxe, les sculptures, les tableaux, tous les livres, à l'exception de la Bible, furent brûlés sur la place publique. Cependant l'évêque Franz de Waldeck avait réuni une petite armée pour tâcher de reprendre la ville (avril 1534). Une sortie heureuse des assiégés commandés par le prophète Matthiesen inspira à celui-ci une telle confiance qu'il se fit fort de disperser l'armée épiscopale avec une troupe de trente hommes choisis. Il périt avec ses compagnons dans la rencontre qui suivit, et Jean de Leyde se vit sans rival possible à la tête de la ville anabaptiste, d'autant plus que Rottmann continuait de l'appuyer sans réserve. Bientôt, assisté de douze *anciens* élus qui ne juraient que par lui et rendaient la justice au nom d'un code emprunté littéralement à l'Ancien Testament, il concentra dans sa main tous les pouvoirs. C'était selon lui l'inauguration du royaume millénaire du Christ, annoncé par l'Apocalypse, et il voulut être le roi de la nouvelle Sion. Des révélations prophétiques vinrent encore à point nommé confirmer ce vœu ambitieux, et Jean se fit couronner en grande pompe, avec le titre du « Roi

juste du nouveau Temple, » Rottmann ayant désigné, toujours en suite de révélations directes, les noms des principaux officiers de la couronne. Lui-même fut « le porte-parole, » Knipperdolling le lieutenant, Krechting, un autre inspiré, le chancelier, etc. Jean portait au cou une chaîne d'or, à laquelle était suspendu un globe. Trois fois la semaine il paraissait sur la place publique, tandis que Knipperdolling se tenait un peu plus bas, l'épée nue à la main. Quand il parcourait la ville, deux enfants le précédaient, portant, l'un l'Ancien Testament, l'autre une épée, et tous les passants devaient s'agenouiller. Sa prétention hautement avouée était de faire la conquête du monde entier, et pour préparer ce grand événement, il fit partir de Münster vingt-huit apôtres qui devaient annoncer son règne dans toutes les directions. A l'exception d'un seul, tous ces malheureux furent arrêtés et exécutés en divers lieux comme rebelles. Le roi-prophète donnait d'ailleurs l'exemple de la polygamie. Se fondant sur l'exemple de David et de Salomon, il s'était entouré d'un harem de quinze femmes, qu'il gouvernait à l'orientale. Lui-même trancha la tête publiquement à l'une d'elles qui avait osé blâmer sa conduite. Il est facile de comprendre qu'un pareil régime et de pareils exemples engendrèrent un état sans nom de violences, d'excès, de débauches de tout genre. Mais l'autorité de Jean restait toute-puissante, soit par la terreur qu'il inspirait, soit surtout par le fanatisme qu'il avait su faire partager à la ville entière où personne ne doutait que bientôt des triomphes incomparables succéderaient à la situation précaire où le blocus de plus en plus rigoureux les condamnait. En effet, quand il fut devenu plus évident que l'évêque était hors d'état de réduire la ville défendue par une population de forcenés, les princes de l'empire se décidèrent à des mesures énergiques. Ce fut surtout Philippe, le landgrave de Hesse, qui se chargea de l'entreprise. Depuis le mois d'avril 1535 son armée bloqua étroitement Münster, où la famine sévissait déjà. Deux transfuges fournirent à ses soldats le moyen de pénétrer, le 24 juin, à l'intérieur des murs et, malgré la résistance désespérée des assiégés, la ville fut prise. A peine un tiers des habitants échappa à la rage des vainqueurs. Jean et ses principaux officiers furent pris et jetés dans les fers. Lui, Knipperdolling et Krechting repoussèrent avec hauteur les propositions du landgrave qui voulait les amener au repentir. On crut d'une bonne politique de les promener enchaînés de lieu en lieu, à travers des populations qui les insultaient et les maudissaient. Enfin, le 23 janvier 1536, ils furent livrés à l'épouvantable supplice de la mort par « les tenailles brûlantes. » Leurs restes informes furent jetés dans une corbeille de fer que l'on hissa tout au haut de la tour de Saint-Lambert de Münster pour servir d'avertissement à quiconque serait tenté de les imiter. Tel fut le lugubre dénoûment de la tragédie de l'anabaptisme. Il ne se releva jamais, sous cette forme délirante et scandaleuse, de sa sanglante catastrophe. Les débris de l'anabaptisme primitif, dispersés en Allemagne, furent pourchassés, livrés aux bourreaux, excepté dans les Etats du landgrave qui se contenta de les bannir. — Sources : Mélanchthon, *Die Historie von Th. Müntzer*, 1525 ; Strobel, *Leben, Schriften und Lehren Thomæ Müntzer's*,

1795; Ranke, *Deutsche Gesch. im Zeitalt. der Reform.*, vol. II et III; Spanheim, *De origine Anabapt.*, Lugd, 1643; Ant. Corvinus, *De miserabili... Anabapt. obsidione* (ce Corvinus fut l'un des théologiens que le landgrave de Hesse envoya à Jean de Leyde prisonnier, pour l'amener à résipiscence) *apud Schardium*, t. II; *Original-Actenstücke der Münst. Wiedertæufer-Gesch.*, Francf., 1808; H. Jochmus, *Münstersche Gesch. Legenden und Sagen*, 1826; Schlosser, *Weltgesch. für das deustche Volk*, vol. XII; Bullinger, *Der Wiedertæufer Ursprung*, 1560; C. A. Cornélius, *Die Niederlændischen Wiedertæufer wæhrend der Belagerung Münsters*, publications de l'Académie royale de Bavière, 1869; Gieseler, *Kirchengesch.*, III, 1, p. 196 ss.; F. Ch. Baur, *Kirchengesch. der neueren Zeit*, p. 70 ss., et en général les histoires de la Réforme.

A. Réville.

ANACHORÈTES (ἀναχωρητής, de ἀναχωρέω, je me retire), ceux qui se retirent du monde pour vivre dans la solitude. Dès le troisième siècle il est fait mention de chrétiens qui fuient la société. Les causes n'ont pas été chez tous les mêmes : les uns n'ont cherché qu'un asile pour se dérober aux persécuteurs; d'autres, dégoûtés de la corruption du monde païen, ont cru devoir éviter un état de choses qui les blessait et qu'ils se sentaient incapables de corriger; d'autres encore se sont retirés, soit pour expier ainsi leurs péchés, soit pour se vouer en paix à la contemplation, soit pour obéir à des conseils évangéliques pris dans le sens le plus littéral. Les premiers anachorètes connus se rencontrent en Egypte et en Palestine. Leur genre de vie ne tarda pas à être considéré comme procurant un mérite supérieur. Ceux qui habitaient le désert reçurent le nom d'ermites (ἔρημος, désert). Il y en eut dans tous les pays chrétiens. Le concile de Constantinople de 692 décréta que, pour devenir anachorète, il fallait d'abord passer un temps d'épreuve dans un monastère; Charlemagne, au contraire, voulait que tous les ermites de ses Etats entrassent dans des couvents. Néanmoins on en trouve pendant tout le moyen âge; çà et là il y en a encore aujourd'hui.

ANACLET I (Saint), pape ou plutôt presbytre romain de la fin du premier siècle. Les listes grecques, Irénée (*Hær.*, III, 3, 3), la *Chronique d'Eusèbe* et l'*Histoire ecclésiastique* du même auteur (III, 13, 15) placent Ἀνέγκλητος entre Lin et Clément; la *Chronique* le fait régner de 79 à 86, l'*Hist. eccl.* de 79 à 91. Augustin (*Ep.* 53), Optat (*de Schism. Donat.*, II, 3) et tous les catalogues latins jusqu'au sixième siècle, nomment au contraire *Anacletus* entre Clément et Evariste. Le Catalogue Libérien de 354 est le premier à intercaler *Cletus* (77-83) entre Clément et *Anaclitus* (84-95); le livre des papes (530), qui place Clément entre Clet et Anaclet, suit néanmoins le même calcul. On peut affirmer que le nom de saint Clet était inconnu avant le milieu du troisième siècle (Lipsius, *Chronol. der rœm. Bisch.*, Kiel, 1869). On trouve dans Pseudo-Isidore et dans Gratien de fausses décrétales au nom d'Anaclet. Voyez Colombier, *Rev. des Quest. Hist.*, 1876, avril.

ANACLET II, antipape (1130-1138). Voyez *Innocent II*.

ANANIAS (Ἀνανίας, nom propre hébreu, Khananeiah, Jérém.

XXVIII, 1; Daniel I, 6, 7). Dans les Actes des apôtres se rencontrent trois personnages de ce nom : 1° Un Juif chrétien de la première Eglise de Jérusalem dont la femme était Saphira. Tous deux furent punis d'avoir menti au Saint-Esprit en dissimulant le prix véritable des biens qu'ils avaient vendus pour venir l'apporter aux pieds des apôtres (Actes V, 1 ss.). 2° Un Juif chrétien de Damas, homme fort considéré qui rendit la vue à Paul en lui imposant les mains et sans doute lui donna les premiers enseignements évangéliques (Actes IX, 10 et XXII, 10); 3° enfin un grand prêtre juif (Actes XXXIII, 2) devant lequel comparaît Paul, prisonnier, et qui, en ordonnant de le souffleter, provoqua de sa part cette rude apostrophe : « Dieu te frappera, muraille blanchie ! » On trouve des renseignements sur ce dernier dans Josèphe (*Ant.*, XX, 6, 8, 9). Il était fils de Zébédée et obtint le grand pontificat sous le procurateur Cumanus : il fut envoyé à Rome pour se défendre devant l'empereur Claude au sujet d'actes de violence dont il était accusé. Il redevint vraisemblablement grand prêtre, ou du moins en remplit les fonctions un peu avant le départ du gouverneur Félix, mais pour peu de temps. Il fut tué au commencement de la guerre juive (Josèphe, *de bell. Jud.*, II, 17, 19).

ANASTASE I (Saint), pape (398-402), était Romain. Il condamna, en 399, Rufin et les origéniens. Saint Jérôme, qui dans plusieurs de ses lettres parle de lui avec éloge, cite, dans son Apologie contre Rufin, une lettre d'Anastase à Jean, évêque de Jérusalem (401), où ce pape s'oppose à Rufin. Le concile de Carthage, en 401, rendit témoignage à son zèle à combattre le donatisme. Il bâtit la basilique de Saint-Crescentienne (voy. Henschen, dans *AA. SS.*, 27 *Apr.*, III; Muratori, *Scr.*, III, 1, 115, Baronius et Pagi; ses lettres se lisent dans la collection de Coustant, Paris, 1721, in-f°).

ANASTASE II, pape (496-498), était Romain. Le clergé se souleva contre lui ; on l'accusait d'avoir sans le conseil des évêques et du clergé reçu dans sa communion Photin, diacre de Thessalonique, et de méditer en secret la réhabilitation d'Acacius. « Il mourut misérablement » (Amaury Auger, dans Muratori, III, 2, 43). Voyez, sur son orthodoxie, Baronius, à l'année 497. La lettre de félicitation écrite par le pape à Clovis, lors de sa conversion, se trouve dans d'Achéry et dans Mansi, VIII, 193.

ANASTASE III, pape (911-913), était Romain ; il régna sous la pornocratie.

ANASTASE IV, pape (Conrad, évêque de Sabine), était Romain et régna de 1153 à 1154. Il eut des égards pour Frédéric Barberousse. Il releva le Panthéon (Sainte-Marie la Ronde). Voyez sa vie, par le card. Boso, dans Watterich, II, 321 ; ses lettres, dans Bouquet, XV, 655 ss.

ANASTASE, antipape en 855. Voyez *Benoît III*.

ANASTASE LE SINAÏTE, moine du mont Sina et prêtre, vivait vers l'an 680. Il sortit souvent de sa solitude pour combattre les acéphales, les séveriens et les théodociens d'Egypte et de Syrie. Il nous reste de lui : 1) L'Ὁδηγός ou *dux viæ adv. Acephalos* (gr. et lat. éd. J. Gretser, Ingolstadt, 1606, in-4°); 2) Les ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις, questions et

réponses, où il répond à cent cinquante-quatre questions différentes d'exégèse, de dogmatique, de morale et d'ascétisme. Cet ouvrage est nourri de la doctrine des Pères (gr. et lat., éd. J. Gretser, Ingolstadt, 1617, in-4°). 3) Les *Anagogicæ contemplationes in Hexaëmeron*, *lib.* XII. Les onze premiers de ces livres ne sont conservés qu'en latin dans la *Magna Bibl. Patr.*, Colon., 1618, t. VI et dans la *Max. Bibl. Patr.*, t. IX. Le douzième livre est publié en grec et en latin par Allix, Lond., 1682, in-4°. 4) Trois sermons *De hominis creatione a Deo ad imag. et simil. suam* (A. Maji, *Coll. nova veter. script.*, t. VII). Il ne faut pas confondre Anastase le Sinaïte avec un autre écrivain ecclésiastique, aussi nommé Anastase, créé patriarche d'Antioche en l'année 561, qui, ayant résisté aux édits de Justinien contre les aphthardocètes, fut exilé en 570 et qui, rappelé sous Maurice, occupa paisiblement son siége jusqu'à sa mort, arrivée le 21 avril 599.

ANASTASE LE BIBLIOTHÉCAIRE, abbé d'un couvent romain et probablement bibliothécaire du Vatican, est l'un des écrivains les plus savants du neuvième siècle. Il fut envoyé au huitième concile œcuménique de Constantinople qui condamna Photius; il en traduisit en latin les actes, ainsi que ceux du septième concile. On a de lui une *Historia ecclesiastica chronographia tripartita*, P., 1649, in-f°, et on lui a longtemps attribué le *Liber pontificalis*, source importante pour l'histoire des papes et qui contient leur biographie jusqu'à Nicolas Ier (voy. cet article). Anastase mourut en 886.

ANASTASIE (Sainte), veuve et martyre. Elevée dans la foi chrétienne par saint Chrysogone, elle fut mariée à un païen, *torum mentita infirmitate declinans*. Devenue veuve après avoir demandé à Dieu la mort de son mari, elle suivit son maître à Aquilée, où il fut martyr, et assista les confesseurs. Elle fut décapitée à Grado (304), et son corps fut porté de Zara à Sirmich, puis à Constantinople. Ses actes, conservés par Métaphraste et antérieurs à Bède (Surius, 25 déc.), sont étranges. Voy. Tillemont, V, et Baillet, *Vies des Saints*, III.

ANATHÈME (ἀνάθεμα ou selon la forme attique ἀνάθημα, ce qui répond dans les Septante au mot hébreu Chèrèm) se disait des objets consacrés à Dieu et *suspendus* à la voûte ou aux murs d'un temple pour être exposés à la vue des fidèles (Luc XXI, 5); mais, comme l'on exposait aussi les objets odieux, comme la tête d'un coupable ou d'un ennemi, ses armes, ses dépouilles, le mot chèrèm ou anathème a été appliqué aux personnes ou aux choses que l'on entendait *retrancher* de la société, vouer à la colère divine, à l'entière destruction, à l'éternelle damnation. C'est ainsi que Moïse voue à l'anathème les villes des Cananéens qui ne se rendront pas aux Israélites, ainsi que ceux qui adoreront de faux dieux (Exode XXII, 19; Deut. IX, 26); Saül prononça l'anathème contre quiconque mangerait quelque chose avant le coucher du soleil, dans la poursuite des Philistins (1 Rois XIV, 24); Judith offre à Jéhova les armes d'Holopherne pour anathème (Judith XVI, 23). D'après une prescription du Lévitique (XXVII, 28, 29), tout ce qu'un possesseur a voué à l'anathème, soit homme, soit animal, soit pièce de terre, *ne pourra plus être racheté*, mais devra être consacré à

la destruction. Dans le Nouveau Testament, saint Paul affirme que personne ne peut dire de Jésus qu'il est anathème, s'il parle par l'Esprit de Dieu (1 Cor. XII, 3); il déclare anathème tous ceux qui n'aiment point le Seigneur Jésus-Christ (1 Cor. XVI, 22); il prononce la même sentence contre ceux qui annoncent un autre Evangile que le sien (Gal. I, 8); par contre, il exprime le vœu de pouvoir être anathème lui-même pour sauver ses compatriotes, les Israélites, de la perdition où les expose leur aveuglement (Rom. IX, 3). — Dans l'Eglise catholique, l'anathème est la forme de l'excommunication majeure, lancée par le pape, par un concile général ou par un évêque; il ajoute à l'excommunication ordinaire la séparation formelle du corps de la société et du commerce des fidèles. C'est la peine réservée ordinairement aux hérétiques. Tous les conciles et la plupart des symboles œcuméniques ont adopté la formule : *Anathema sit*. Dans l'acte d'abjuration, l'hérétique est également tenu de dire anathème à l'erreur qu'il abjure.

ANATHOT [ʿAnâthôth], ville lévitique (1 Rois II, 26), située dans la tribu de Benjamin (Jos. XXI, 18; 1 Chron. VI, 60; Néhém. XI, 32), sur la grande route qui se dirige du Nord vers Jérusalem, dont elle était éloignée de trois milles romains d'après Eusèbe et Jérôme (*Ad Jerem.*, I, 1), de 20 stades (c'est-à-dire un peu moins), d'après Josèphe (*Ant.*, X, 7). Anathot était la patrie du prophète Jérémie (Jérém. I, 1; XI, 21; XXIX, 27; XXXII, 7).

ANATOLE (Saint) [Ἀνατόλιος], évêque de Laodicée, succéda à saint Eusèbe, Alexandrin comme lui. Il était « parvenu au faîte » de toutes les sciences, et l'on dit qu'il avait été mis à la tête de l'école aristotélicienne dans sa ville natale; il paraît, d'après la vie d'Iamblique par Eunape, avoir été le maître de ce philosophe. Lorsque Alexandrie fut assiégée par les Romains, en 269, il prêcha la reddition, et ne pouvant l'obtenir, il fit sortir de la place les bouches inutiles, et sauva ainsi la vie à presque tous les assiégés, « et d'abord à ceux de l'Eglise. » Eusèbe, qui rapporte ces faits (*Hist. eccl.*, VII, 32; voy. les notes d'Heinichen), cite plusieurs ouvrages de lui, et reproduit ses canons sur la Pâque (*AA. SS.*, 3 *Jul.*, I).

ANATOLE (Saint), patriarche de Constantinople († 458). Il était Alexandrin. Son attitude au concile de Macédoine le fit suspecter d'eutychianisme, et le pape saint Léon, dans plusieurs de ses lettres, exprime des doutes à cet égard. L'éminent critique de Baronius, Pagi, et Tillemont (vol. XV), défendent son orthodoxie contre Baronius (*ad a.* 451); les Bollandistes (3 *Jul.*, I) reconnaissent qu'Anatole fut un saint de seconde grandeur.

ANCIENS chez les Hébreux. Il est déjà question d'anciens, faisant fonctions de représentants du peuple israélite, en Egypte (Exode III, 16; IV, 29; XII, 21; cf. XVII, 5; XVIII, 12). Moïse en choisit soixante et dix (ou soixante-douze), pour former un collége qui devait l'assister dans la direction des affaires (Nomb. XI, 16; cf. Exode XXIV, I, 9). A partir de ce moment nous trouvons sans cesse des anciens qui représentent tantôt le peuple en son entier, tantôt une tribu, tantôt une ville, et à l'occasion prennent part aux sacrifices ou président aux fêtes

(1 Rois VIII, 1; 1 Chron. XV, 25; 2 Chron. V, 2-4). Chaque ville possédait un collége d'anciens qui y remplissait les fonctions judiciaires et de police, et siégeait aux portes (Deut. XIX, 22; XXI, 2, 19; XXII, 15 ss.; XXV, 8; Josué XX, 4; Ruth IV, 11). Les anciens subsistèrent à côté des rois comme représentants de la nation (1 Sam. III, 17; V, 3; VIII, 4 ss.; XV, 30; XVII, 4; 2 Sam. XIX, 11; 1 Rois XX, 7; 2 Rois X, 15; XXIII, 1; 1 Chron. XXI, 16). Cette organisation résista à l'exil (Jérém. XXIX, 1; Esdras X, 8, 14), et s'accrut en importance sous la domination des princes étrangers (1 Macch. I, 26; VII, 33; XII, 6, 35; XIII, 36; XIV, 9, 20; 2 Macch. I, 10; IV, 44); elle reçut sa dernière sanction, en ce qui touche les *anciens de la nation*, dans l'institution du sanhédrin (voy. cet article).

ANCIENS chez les chrétiens. Voyez *Presbytérien* (Système).

ANCILLON, famille de Metz, déjà influente au quatorzième siècle, convertie au protestantisme dès les premiers jours de la Réforme, établie en Prusse depuis la révocation de l'édit de Nantes. Le premier de ses membres dont parlent les annales du protestantisme, président à mortier dans une des cours les plus importantes du royaume, fit volontairement le sacrifice de sa charge pour embrasser les croyances huguenotes. Son fils, *Georgin Ancillon*, fut un des fondateurs de l'Eglise de Metz; son petit-fils, *Abraham*, un jurisconsulte éminent. De cet Abraham Ancillon et d'Esther Marsal naquit à Metz, en 1617, le célèbre prédicateur *David Ancillon*. Après avoir étudié la théologie à Genève sous Diodati, Tronchin, Spanheim (1633-1641), il fut consacré ministre par le synode de Charenton (1641) et placé aussitôt après à la tête de l'Eglise de Meaux. Son talent pour la prédication, la douceur de son caractère, sa piété solide et éclairée lui gagnèrent tous les cœurs; les catholiques eux-mêmes ne purent lui refuser leur estime. Pendant un voyage qu'il fit à Metz (1652), les membres du consistoire furent si charmés de son éloquence qu'ils le nommèrent au premier poste vacant. Ancillon demeura dans sa ville natale jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes (1685). Toutes les démarches auprès de Louis XIV en faveur des réfugiés messins ayant échoué, Ancillon et ses trois collègues profitèrent de la faculté qui leur était laissée de s'expatrier dans l'espace de quinze jours. Après avoir exercé pendant quelques mois les fonctions pastorales à Hanau et à Francfort, il fut appelé à Berlin, comme prédicateur de l'Eglise française et de la cour, par le grand-électeur qui professait une admiration toute particulière pour son caractère et son talent. Les réfugiés de la colonie de Berlin trouvèrent en lui un père qui s'occupa d'eux jusqu'à sa mort (1692), avec la plus tendre sollicitude, le plus infatigable dévouement. David Ancillon jouit auprès de ses contemporains, comme orateur de la chaire, d'une grande réputation; il est à regretter que, par excès de modestie, il n'ait laissé publier qu'un seul de ses sermons, prêché à Metz un jour de jeûne : *les Larmes de saint Paul* (Paris, 1676). Son ouvrage le plus connu est un *Traité polémique contre la tradition romaine*, résumé d'une dispute qu'il avait eue en 1657, à Metz, avec le Dr Bédaciez évêque d'Aoste et suffragant de l'évêque de Metz. — *Charles Ancillon*,

fils aîné de David, né à Metz en 1659, jurisconsulte et historien, étudia le droit à Marbourg, à Genève, à Paris (1674-1679), et s'établit comme avocat dans sa ville natale. Au moment de la révocation de l'édit de Nantes, ses concitoyens le choisirent pour leur délégué à Versailles, mais il ne put obtenir de Louvois que les réformés messins passassent l'hiver dans leur patrie. Lui-même accompagna son père dans l'exil et fut accueilli avec distinction par l'électeur Frédéric-Guillaume, qui le nomma « juge et directeur de la colonie de Berlin, » puis, après la retraite de son oncle, Joseph Ancillon, « juge de tous les Français réfugiés dans le Brandebourg. » La droiture, l'impartialité, le tact dont il fit preuve dans ces difficiles fonctions, lui acquirent l'entière confiance de Frédéric Ier qui le chargea de plusieurs missions importantes en Suisse (1695), et auprès du margrave de Bade-Durlach (1697). Aux capacités diplomatiques Charles Ancillon joignit celles de l'historien, du pédagogue. En 1687, le roi lui donna la surintendance de « l'Académie des nobles » à Berlin, une institution modèle sur laquelle devaient se régler les établissements du même genre dans les provinces; en 1699, il remplaça Puffendorf comme historiographe royal. Les relations intimes qu'il entretenait avec quelques-uns des penseurs les plus distingués de son temps, entre autres avec Leibnitz, lui permirent de jouer un rôle important lors de la fondation et des premiers débuts de l'Académie de Berlin. Charles Ancillon fut un fécond écrivain; quelques-uns de ses écrits possèdent encore aujourd'hui une réelle valeur. Le plus intéressant est l'*Histoire des Français réfugiés dans les Etats de S. A. E. de Brandebourg* (Berlin, 1690), qui contient de précieux détails sur l'organisation, les droits, les mœurs de la colonie naissante. Les *Réflexions politiques par lesquelles on fait voir que la persécution des réformés est contre les véritables intérêts de la France* (Cologne, 1685), attribué à tort par Bayle à Sandras de Courtilz, et l'*Irrévocabilité de l'édit de Nantes* (Amsterdam, 1688) se recommandent par la hauteur des vues, la modération du langage. — *Frédéric-Auguste-Luc* (1698-1758), et *Louis-Frédéric Ancillon* (1740-1814), fils et petit-fils de Charles Ancillon, furent tous deux pasteurs de l'Eglise française de Berlin. Le second d'entre eux a laissé des discours patriotiques (1793), des oraisons funèbres, un éloge de Saumaise, un *Discours sur les caractères qui, outre l'inspiration, assurent aux livres saints la supériorité sur les livres profanes* (1782). — *Jean-Pierre-Frédéric Ancillon,* fils de Louis-Frédéric, né à Berlin, le 30 avril 1767, se destina d'abord à la carrière ecclésiastique. A son retour de Genève où, à côté de la théologie, il s'était livré à des études historiques, il fut nommé pasteur de l'Eglise française du Werder, à Berlin, et professeur d'histoire à l'Académie militaire. Un discours qu'il prononça, en 1791, à Rheinsberg, devant le prince Henri, le mit en relations suivies avec la cour. Ancillon se démit en 1801 de ses fonctions pastorales et professorales, pour se consacrer à l'éducation du prince royal. Des juges compétents, Varnhagen von Ense (*Journal*, t. I, *Feuilles pour servir à l'Histoire de Prusse*) et M. de Treitschke (*Annales prussiennes*, avril 1872), lui ont reproché envers son élève une complaisance qui dégénéra souvent en faiblesse. Ancillon,

par son manque de décision et l'incohérence de ses vues historiques, ne pouvait qu'exercer une fâcheuse influence sur un esprit aussi nuageux, aussi agité, aussi fantasque que celui de Frédéric-Guillaume IV. La carrière de l'administration, une fois qu'elle se fut ouverte devant lui, l'amena rapidement au faîte des honneurs. Nommé, en 1814, conseiller de légation par le prince Hardenberg, il devint successivement, en 1817, conseiller d'Etat, en 1818, directeur de la section politique au ministère des affaires étrangères, en 1831 enfin, président du même ministère. La conduite politique d'Ancillon ne justifia point les espérances qu'avait suscitées son avénement. A l'extérieur, il se contenta d'exécuter docilement les ordres du prince de Metternich; à l'intérieur, il s'efforça uniquement de complaire au parti féodal et fut l'opiniâtre adversaire des plus modestes réformes. Le grand œuvre de la Prusse pendant cette période, la fondation du Zollverein, se fit entièrement en dehors de sa participation. Ancillon mourut à Berlin, le 19 avril 1837; quoique marié trois fois il ne laissa pas d'enfants. La valeur littéraire d'Ancillon, estimée très-haut de son vivant, paraît aujourd'hui singulièrement surfaite. Ses écrits philosophiques, *La foi et la science dans la philosophie* (Berlin, 1824); *Pensées sur l'homme, ses rapports et ses intérêts* (Berlin, 1829), ne s'élèvent pas au-dessus d'un spiritualisme vulgaire et trahissent un manque complet d'originalité et de vigueur dans la pensée. — *David Ancillon II* le jeune, deuxième fils de David Ancillon, né à Metz en 1670, prédicateur distingué, succéda à son père dans les fonctions qu'il remplissait à l'Eglise française et à la cour. Son habileté, sa discrétion lui permirent de remplir avec succès plusieurs missions importantes. En 1700-1701, il entreprit pour Frédéric Ier un voyage diplomatique en Angleterre, en Hollande, en Suisse, et régla selon les vœux de son maître la question de Neuchâtel; en 1709, il fut chargé d'une nouvelle mission en Pologne et en Hongrie. David Ancillon mourut à Berlin en 1723. — Voir pour les anciens Ancillon : Erman et Reclam, *Mémoires pour servir à l'histoire des réfugiés français dans les Etats du roi*, 1782-1799; pour Charles Ancillon : Bartholmess, *Hist. philos. de l'Acad. de Prusse*, Paris, 1850; pour J.-P.-Frédéric Ancillon : Mignet, *Notices et portraits*, II; *Varnhagen von Ense; H. de Treitschke;* Robert de Mohl, *Hist. et littérat. des sciences polit.*, I; pour tous les membres de la famille Ancillon : *France protest.*, 2e éd., P., 1876, p. 210 ss.; Brockhaus, *Conversations-Lexicon*, I; *Biographie allemande générale*, publiée par la commission historique de l'Académie des sciences de Munich, t. I, 3e livr., Leipz., 1875.

E. Strœhlin.

ANCYRE [Ἄγκυρα, actuellement Angora], capitale de la Galatie. Un synode réuni dans cette ville aussitôt après la défaite de Licinius, et probablement en 314, formula vingt-cinq canons de discipline relatifs aux *lapsi*, etc. (Mansi, II; Routh, *Reliquiæ sacræ*, III; voy. Hefele, édit. I, vol. I, p. 188, trad. fr., p. 194). Un synode semi-arien fut tenu à Ancyre, en 358, et présidé par Basile, évêque de cette ville (Epiphane, *Hær.*, LXXIII, 2 ss.; Mansi, III; voy. Hefele, *l. l.*, p. 654 ss., trad. fr., II, p. 58 ss.). Les ariens, dans un synode convoqué à Ancyre, en 375,

destituèrent plusieurs évêques orthodoxes, et parmi eux Grégoire de Nysse (Hefele, *l. l.*, p. 717, trad. fr., II, p. 124).

ANDELOT (François de Coligny, sieur d'), quatrième fils du maréchal de Châtillon et de Louise de Montmorency. Il fit, en 1542, avec Gaspard de Coligny, son frère, ses premières armes dans le Luxembourg, en qualité de porte-guidon de son oncle maternel, de La Rochepot. Prenant part à la campagne de Flandres, en 1543, il concourut brillamment, ainsi que Gaspard, à la défense de Landrecies, et, comme lui, se distingua, en 1544, à Cérisoles et à Carignan. Il figura à la camisade de Boulogne, et, plus tard, joua un rôle actif dans l'expédition d'Ecosse. Il venait alors d'épouser Claude de Rieux, qui appartenait à l'une des grandes familles de la Bretagne. En 1549 et 1550, au cours des négociations relatives à la restitution de Boulogne à la France, il servit d'intermédiaire entre le roi et les plénipotentiaires français dont les deux principaux étaient de La Rochepot et Gaspard de Coligny. Envoyé en Italie en 1551, il y fut fait prisonnier et enfermé au château de Milan, d'où il entretint pendant plusieurs années une intéressante correspondance avec sa famille et le maréchal de Brissac. « Je vous suplye de penser, écrivait-il à son oncle, le connétable, combien je porte de desplaisir, non pour les rigueurs et fassons deshonnestes dont me usent ceulx de ce chasteau, tant comme pour le regret de me veoir si mal fortuné que tant d'occasions et de temps se passent en m'ôtant le moïen d'accompagner tant de gens de bien, lesquelz journellement s'employent à faire service au roy » (B. N., f. fr., 3122, 55). L'étude de l'Ecriture sainte et de divers livres de piété, à laquelle d'Andelot se livra pendant sa captivité, fit de lui un disciple de la Réforme. Rendu à la liberté par la trêve de Vaucelles, en 1556, il devint colonel-général de l'infanterie française ; et s'associa, en 1557, aux héroïques efforts de son frère, dans la défense de Saint-Quentin, y fut pris sur une brèche qu'il disputa à l'ennemi jusqu'à la dernière extrémité, s'échappa bientôt à travers mille dangers et contribua puissamment à la prise de Calais. Stimulé par les basses insinuations des Guises, le roi lui reprocha sa franche adhésion à la religion réformée, s'emporta contre lui, et le fit incarcérer à Melun. Babou de Labourdaisière, ambassadeur de France à Rome, écrivit, à ce sujet, au connétable : « Dernièrement, le pape me déclara qu'il s'ébayssoit grandement comme Sa Majesté ne faisoit aucun compte de punir les hérétiques de son royaume, et que l'impunité de M. d'Andelot donnait une très-mauvaise réputation à Sa Majesté, devant laquelle ledit sieur d'Andelot avoit confessé d'estre sacramentayre, et que si on l'eust mené tout droict au feu, comme il méritoit, oultre ce que l'on eûst faict chose très-agréable à Nostre Seigneur, le royaulme de France fûst demeuré longtemps nect d'hérésie » (B. N., f. fr., 3132, 44). D'Andelot, à la suite d'un acte de regrettable condescendance, se releva de toute la hauteur de ses convictions chrétiennes, les proclama de nouveau, et n'en fut pas moins réintégré dans ses fonctions, lors de la paix de Cateau-Cambrésis. Si, sous François II, dans les assemblées de Vendôme et de Laferté, il opina pour l'adoption de mesures énergiques en faveur des protestants, du moins ne prit-il aucune part à la conju-

ration d'Amboise, qu'il désavoua (B. N., f. fr., 20, 507, 88 ; 20, 508, 150). Sa correspondance avec le duc d'Etampes, en 1561 notamment, atteste sa vive sollicitude pour les protestants de Bretagne. Lorsque éclata la première guerre de religion, il facilita l'entrée des chefs réformés dans Orléans ; amena d'Allemagne, où les princes protestants l'avaient bien accueilli (voy. sa lettre du 28 août 1562, Arch. de Berne, *Frankreich*, 1551 *bis* 1569), un corps de troupes qu'il y avait levé ; assista à la bataille de Dreux, défendit avec énergie Orléans, dont la garde lui avait été confiée par Coligny ; et, lors de la paix d'Amboise, en 1563, se retira successivement à Châtillon-sur-Loing, à Taulay et ailleurs. En 1564, après un veuvage de trois ans, il épousa, en secondes noces, Anne de Salm. A la suite de la seconde guerre de religion, à laquelle il avait pris une part active, il demeura dans ses terres. Lors de la troisième guerre, il se signala à Pamprou, à Jazerneuil, à Jarnac, suivit Coligny à Saint-Jean d'Angély, à Saintes, et succomba dans cette dernière ville, le 7 mai 1569. Le 10 juin suivant, son frère, Odet de Châtillon, écrivait à l'électeur palatin (voy. Kluckhohn, *Briefe Friedrich des Frommen*, II, 1, p. 334) : « M. d'Andelot, par la machination des papistes, voire des plus grands, a esté empoisonné, comme il est apparent, tant par l'anatomye qui a esté faicte de son corps après sa mort, que aussi par le propos d'un Italien qui s'est vanté, devant ladite mort, à plusieurs, tant à Paris qu'à la court, d'avoir donné ledict poison et demandé récompense d'un si généreux acte, aussitost qu'il a veu que la nouvelle en fut sçeue et publiée ; comme pareillement, en plusieurs endroicts de la France et mesme au camp de Monsieur, frère du roy, il estoit connu, devant que ledit seigneur d'Andelot fût aucunement malade, qu'il debvoit mourir vers le commencement du mois de mai. » L'éloge de d'Andelot se résume dans ces simples lignes, que Coligny adressait, de Saintes, le 18 mai 1569 (*Mém.*, 1665, in-32), à ses enfants et à ceux de son frère : « Vous estes heureux d'estre fils ou nepveux d'un si grand personnage, que j'ose assurer avoir esté très-fidèle serviteur de Dieu et très-excellent et renommé capitaine... et puis dire avec vérité que personne en France ne l'a surpassé en la profession des armes... Certes je n'ay point connu d'homme, ny plus équitable, ny plus amateur de piété envers Dieu... Je me propose ses grandes vertus pour exemple ; suppliant très-humblement Dieu et Nostre Seigneur que je puisse partir de ceste vie aussy pieusement et heureusement que je l'ay veu mourir. »

J. Delaborde.

ANDELOT (Charles d'), fils de l'amiral Gaspard Coligny et de Charlotte de Laval. Voyez *Coligny*.

ANDORRE (République d'). Ce petit Etat, situé dans une vallée des Pyrénées, entre la France et l'Espagne, est peuplé d'environ 12,000 habitants. Depuis la suppression de l'Etat de l'Eglise, c'est le seul point de l'Europe où la souveraineté civile appartienne encore, en partie du moins, à une autorité religieuse. En effet, la république a pour suzerains la France et l'évêque d'Urgel qui nomment chacun un viguier, l'une des principales autorités du pays. Un tribut est payé

aux deux suzerains, un an 960 francs à la France, et l'année suivante 891 francs à l'évêque d'Urgel. Les habitants sont tous catholiques. Les vacances de cures qui se produisent sont, pendant quatre mois de l'année, à la nomination directe de l'évêque d'Urgel et, pendant les huit autres mois, à la nomination du pape, sur la proposition de l'évêque.

ANDRÉ (Ἀνδρέας, viril, nom d'origine grecque, mais qui se retrouve chez les Juifs à partir de l'époque des Séleucides. Dio. Cass., LXVIII, 32). Frère de Pierre, un peu plus jeune sans doute, originaire de Bethsaïda, mais habitant Capernaüm et exerçant comme lui le métier de pêcheur, l'apôtre André aurait été d'abord disciple de Jean-Baptiste, et se serait, sur l'indication de celui-ci, attaché à Jésus à qui il aurait amené son frère (Jean I, 41-43). Au contraire, d'après Matthieu IV, 18-19, Pierre et André auraient été tous deux à la fois arrachés à leurs barques et à leurs filets par un appel de Jésus. On concilie ces deux indications en disant qu'il s'agit d'abord de leur première rencontre avec Jésus et ensuite de leur vocation apostolique, que celle-ci suppose même celle-là. André paraît avoir été, bien qu'un peu en seconde ligne, du cercle intime de Jésus (Marc XIII, 3; Jean XII, 22). On ne peut rien dire de son caractère, à moins qu'on ne veuille le déduire de la signification de son nom. Ni les *Actes des apôtres*, ni les *Epîtres* de Paul ne parlent de lui. Diverses légendes ecclésiastiques se sont attachées à son nom. D'après la plus ancienne (Eus., *H. E.*, III, 1), il aurait évangélisé le pays des Scythes. C'est pour cela que les Russes en ont fait leur patron. Il serait ensuite revenu en Grèce, en Asie Mineure et en Thrace. D'après les actes apocryphes qui portent son nom (voir art. *Apocryphes*), le proconsul de l'Achaïe Œges l'aurait fait crucifier à Patras. Il serait resté trois jours attaché à une croix en forme d'un X, et aurait expiré avant le premier jour des calendes de décembre. L'Eglise célèbre sa fête le 30 novembre.

ANDRÉÆ (Jacques) est surtout connu par la part qu'il prit à l'établissement de la *Formule de concorde* de l'Eglise luthérienne. Il a été un théologien savant, actif, doué d'un remarquable talent d'organisation et d'une grande autorité morale. Il naquit en 1528 à Waiblingen, dans le Wurtemberg, où son père était maréchal ferrant. Il fit ses études à Tubingue et devint d'abord pasteur à Stuttgard. Après avoir rempli, depuis 1553, les fonctions de surintendant à Gœppingen, introduit ou consolidé la Réformation dans quelques contrées voisines, accompagné le duc Christophe à diverses diètes et assisté au colloque de Worms, il fut envoyé à celui de Poissy, mais arriva trop tard pour participer aux discussions. Nommé professeur à Tubingue et chancelier de cette université, il fut invité à plusieurs reprises à servir de médiateur et d'arbitre dans des querelles théologiques. En 1570, il fit une tournée d'inspection dans le comté de Montbéliard, qui dépendait alors du Wurtemberg. Le duc Christophe, affligé de la division qui régnait dans l'Eglise d'Allemagne, où l'on se disputait sur plusieurs doctrines avec une animosité de jour en jour croissante, chargea Andréæ de faire une tentative de conciliation. Andréæ fit à cet effet de

nombreux voyages, visita les cours et les universités, mais ne rencontra d'abord que de la méfiance chez les uns et de l'opposition chez d'autres. Il ne se laissa pas rebuter. Il publia six sermons « sur les principales erreurs du temps, » concernant la justification, les bonnes œuvres, le péché originel, les *adiaphora,* la différence entre la loi et l'Evangile, la personne de Jésus-Christ. Les deux plus renommés théologiens de l'Allemagne du Nord, Martin Chemnitz, pasteur à Brunswick, et David Chytræus, professeur à Rostock, auxquels il envoya cet opuscule, en leur proposant de le prendre pour formule de concorde, trouvèrent que la forme de sermons était peu propre à ce but. Il en fit un extrait qui, en 1574, fut approuvé par les théologiens du Wurtemberg (*Concordia suevica*), et bientôt après, avec quelques modifications, par ceux de Brunswick (*Concordia suevica-saxonica*). Ce fut un premier acheminement vers une concorde plus générale. En mai 1576, sur l'invitation de l'électeur Auguste de Saxe, plusieurs savants, du nombre desquels fut Andréæ, se réunirent au château de Torgau ; ils élaborèrent un projet, qui, en 1577, reçut sa forme définitive (voy. *Formule de concorde*). En 1586, Andréæ eut à Montbéliard un colloque avec Théodore de Bèze, sur la sainte cène, la personne de Jésus-Christ, la prédestination et quelques autres points. Les actes en furent publiés en latin et en français. Après plusieurs voyages en Allemagne et en Suisse, dans l'intérêt des affaires protestantes, Andréæ mourut le 7 janvier 1590.

Ch. Schmidt.

ANDRÉÆ (Jean-Valentin), petit-fils de Jacques Andréæ, dont il vient d'être parlé. Né en 1586 à Herrenberg, dans le Wurtemberg, il devint en 1614 diacre à Vaihingen. En 1620, il fut appelé comme pasteur à Calw, où il resta jusqu'en 1639 ; il y montra, pendant les misères de la guerre de Trente ans, un courage et un dévouement dignes des plus grands éloges. Depuis 1639 prédicateur de la cour, en 1650 prélat à Bebenhausen, et en 1654 à Adelberg, il mourut en cette dernière année à Stuttgard. Il s'est distingué autant par son activité pastorale que par quelques ouvrages, destinés à dévoiler et à combattre les rêveries des alchimistes, si nombreux en Allemagne à la fin du seizième et au commencement du dix-septième siècle. Le scolasticisme qui s'était introduit dans la théologie protestante avait provoqué une réaction mystique, qui s'était manifestée sous des formes diverses ; chez Valentin Weigel et chez Jacques Bœhme le mysticisme était devenu une théosophie, dont beaucoup de personnes se servaient pour chercher la pierre philosophale et les moyens de faire de l'or ; d'autres étaient revenus à Théophraste Paracelse. Andréæ, qui à des connaissances très-variées joignait infiniment d'esprit, se proposa de se railler de ces superstitions. Dans sa jeunesse, il écrivit un livre intitulé : *Die chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz, anno* 1459 (les noces chimiques de chrétien Rose-Croix en 1459), sorte de roman, racontant les aventures d'un personnage fictif nommé Rose-Croix, qui est invité aux noces d'un roi inconnu et qui là est initié aux mystères d'une société de magiciens et d'alchimistes ; c'est dans ce livre que paraît pour la première fois le nom de Rose-Croix, emprunté sans doute à deux des principaux sym-

boles des adeptes de la philosophie hermétique. Cet ouvrage ne circula d'abord qu'en manuscrit. Vers 1610 il s'en répandit un autre : *Allgemeine und General Reformation der ganzen weiten Welt beneben der Fama fraternitatis des lœblichen Orden des Rosenkreutz*. Ce fut encore une mystification; le livre fut imprimé en 1614; la seconde édition, 1615, est augmentée d'une *Confession oder Bekanntnusz der Societæt Rosenkreutz, an die Gelehrten Europa's*. La *Hochzeit* ne parut qu'en 1616 à Strasbourg. Dans la *Réformation générale*, les sept sages de la Grèce et quelques philosophes romains délibèrent sur les moyens d'améliorer le monde; la *Confession* expose les principes de la soi-disant société. Ces livres, dont le but était de persifler les amateurs de la magie et de la théosophie, produisirent un effet immense. Tout le monde les prit au sérieux; les mystiques et les alchimistes se mirent à la recherche de l'ordre des Rose-Croix, qui n'existait nulle part; des théologiens luthériens soupçonnèrent une manœuvre calviniste contre l'orthodoxie. La nouvelle se répandit aussi en France; en 1623 on afficha à Paris un placard, annonçant l'arrivée des Rose-Croix, sauveurs du monde; Gabriel Naudé, qui à cette occasion se montra sceptique au bon endroit, se railla de la *chimère* importée d'Allemagne, dans une brochure pleine de sens : *Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des frères de la Rose-Croix*. Andréæ lui-même, voyant qu'au lieu de faire disparaître la superstition, il l'avait alimentée, publia divers écrits où, tout en conservant parfois la forme allégorique et satirique, il exhortait ses contemporains à renoncer « à cette curiosité dangereuse » qui veut sonder tous les mystères, à sortir de « ce chaos, » à renverser « cette tour de Babel élevée contrairement à la volonté de Dieu. » Comme quelques enthousiastes fondèrent en effet un ordre de Rose-Croix, il lui opposa une *Société évangélique*, ayant pour objet « de remettre Jésus-Christ en son lieu et de détruire les idoles. » En général, il fit des efforts pour relever dans son pays la vie religieuse; adversaire aussi décidé du formalisme de l'orthodoxie du temps que des extravagances des théosophes, il chercha à rétablir un christianisme plus vivant et plus simple. On lui a reproché différentes hérésies, mais sa mémoire n'a pas souffert de ces reproches. V. Burk, *Verzeichniss aller... Schriften... J. V. Andreæ*. Tubing. 1793 (catalogue de cent numéros, mais incomplet); Hossbach, *Andreæ umd sein Zeitalter*. Berlin, 1819.

Ch. Schmidt.

ANDREWS (Lancelot) [1565-1626], évêque de Westminster, est l'un des représentants les plus distingués de l'anglicanisme sous les règnes d'Elisabeth et de Jacques Ier. Il soutint, d'une part, les droits de la royauté en matière de réforme ecclésiastique contre Bellarmin (voy. le traité : *Sur le droit des princes*, et la réplique : *Tortura Torti, sive ad Matthæi Torti librum responsio*. Lond., 1609, in-4°, à la brochure dans laquelle le savant cardinal, sous le pseudonyme de Matthieu Tortus, avait cherché à réfuter l'ouvrage de Jacques Ier sur la *Prérogative royale*); d'autre part, il combattit les vues des presbytériens en matière d'organisation, de discipline et de doctrine, en particulier sur l'Eucharistie. Il prit une part importante à la révision de la traduction de

la Bible ordonnée par Jacques Ier en 1604, et publia un certain nombre de manuels de piété et de sermons (voy. surtout son *Recueil d'œuvres posthumes*. Lond., 1657, in-fo).

ANDRONIQUE, gouverneur d'Antioche sous Antiochus Epiphane, pendant que ce dernier faisait une campagne en Asie Mineure, fit périr, sur les incitations de Ménélas, l'ancien grand prêtre Onias, alors exilé (2 Macchab. IV, 31 ss.). L'historicité de ce récit semble avoir été contestée sans fondement sérieux.

ANDROUET DU CERCEAU, nom d'une dynastie d'artistes qui commence vers le milieu du seizième siècle avec Jacques Androuet, fils d'un cabaretier de Paris qui avait pour enseigne un *cerceau* d'or. Il naquit vers 1515. On ne sait d'ailleurs rien sur sa vie, si ce n'est qu'il travailla au château et à l'église de Montargis et qu'il était cité par ses contemporains comme un architecte de premier ordre en même temps qu'il était un huguenot fidèle. Il mourut hors de France, à Annecy, vers 1585, laissant pour souvenir de lui une quinzaine de beaux ouvrages de gravure, dont le premier fut une carte du Maine, publiée en 1539, et le plus célèbre un recueil gravé en deux volumes in-fo, *Des plus excellents bastiments de France* (1576 et 1579). — Baptiste, fils de Jacques et son élève, entra au service de Henri III en 1575, en qualité de l'un des quarante-cinq gentilshommes de sa chambre, et fut le seul huguenot admis à cet office, « pour ce que ce petit homme pourtrait (dessinoit) fort bien et mieux qu'homme de France » (*Mém. de Nevers*), talent auquel Henri III était on ne peut plus sensible. Les mémoires que nous venons de citer ajoutent : « Ledit du Cerceau a bien fait pénitence en sa charge, ayant plus fait de dessins de monastères, églises, chapelles, oratoires et autels pour dire la messe, que jamais architecte en France en ait fait en cinquante ans. » Il eut le double honneur de commencer la construction du Pont-Neuf à Paris (1578) et de succéder à Pierre Lescot dans la direction des travaux du Louvre. Les réclamations des catholiques obligèrent à la fin le roi de le congédier, car il aima mieux abandonner son art que sa religion, et se retira, sur la fin de 1585, dans une habitation qu'il venait de se bâtir sur les terrains du Pré aux Clercs (aujourd'hui occupés par les maisons de la rue Bonaparte entre les rues Jacob et Visconti). Il y mourut en 1602. — Jacques, frère de Baptiste, « architecte des bastiments du Roy, » continua la grande galerie du Louvre (1595-1609) et mourut en 1614. — Jean, fils de Baptiste, devint architecte du roi en 1617, reconstruisit, avec deux autres architectes, en 1639, le pont au Change et fut le créateur, vers le même temps, de plusieurs somptueux édifices de Paris : les hôtels de Sully, de Bellegarde et de Bretonvilliers. — On trouve encore dans la même famille un autre Jacques, architecte, mort en 1644 ; un Moïse, commissaire de l'artillerie ; un Paul, graveur distingué, vers 1660 ; un Jacques du Cerceau, sieur des Bardillières, orfévre, marié à Charenton en 1661 ; un autre Paul, dessinateur, marié en 1691 ; un Guillaume-Gabriel, dessinateur du roi, en 1710. Mais la famille, qu'on voit ainsi déchoir peu à peu de son premier éclat, avait abandonné le protestantisme en 1685, à la Révocation. H. Bordier.

ANDUZE. Cette Eglise, qui faisait partie de la province ecclésiastique des Cévennes et était le chef-lieu du colloque de ce nom, entendit pour la première fois la Réforme de la bouche du cordelier Nicolas Ramondy, chargé de prêcher dans cette ville le carême de 1547. La population accueillit sa parole avec joie ; le prieur, au contraire, en conçut une grande irritation et se laissa aller à souffleter en pleine sacristie le cordelier en présence des consuls ; après quoi il le dénonça à l'inquisiteur de Toulouse. Dix ans s'écoulèrent après cet événement ; vinrent ensuite des ministres de Genève qui réunirent des assemblées si considérables que le roi Henri II crut ne pouvoir mieux en arrêter le cours qu'en faisant escorter d'une armée les commissaires du parlement de Toulouse, chargés de poursuivre les évangéliques (3 juillet 1557). Beaucoup de ces derniers furent jetés en prison et plusieurs autres brûlés, au nombre desquels l'infortuné cordelier Claude Rozier, qui avait « prêché le carême passé dans la présente ville d'Anduze et découvert les abus de la papauté. » Ses cendres étaient à peine refroidies quand le bouillant Guy de Morange, natif de Clermont, accourut de Genève pour continuer son œuvre et par son éloquence persuasive gagna à la Réforme une grande partie de la population. Il eut pour successeur Pasquier Boust, sous le ministère duquel l'Eglise fut définitivement organisée (1560). Sauf trois familles, la ville entière embrassa la Réforme. L'expédition sanglante du comte de Villars, lieutenant-général du roi dans la province, suspendit bien pour un moment l'exercice de la religion nouvelle dans la cité, mais elle fut impuissante à ramener celle-ci au catholicisme, qu'elle abandonna pour toujours. Les huit guerres de religion qui troublèrent ensuite la France épargnèrent Anduze, qui n'en prit pas moins part à la lutte, soit en envoyant de forts contingents de troupes aux armées huguenotes, soit en se mettant elle-même en état de défense. Sitôt après la promulgation de l'édit de Nantes, l'Eglise d'Anduze, qui avait déjà agrandi son temple en 1590, en construisit un nouveau en 1600. L'édifice avait 520 mètres carrés et pouvait contenir 2,000 auditeurs. Un second pasteur fut appelé et un collége fondé. Les trois nouvelles guerres religieuses du dix-septième siècle troublèrent momentanément cette prospérité. Pendant la première (1621-1622), Anduze reçut la visite du duc de Rohan, qui ordonna l'établissement de grands travaux de défense. Durant la seconde guerre (1625-1626), ce fut en quelque sorte malgré elle que Rohan l'engagea dans la lutte. Il n'en fut pas de même pour la troisième (1627-1629), qu'elle épousa avec une extrême ardeur. Quand la paix fut faite, elle eut à subir des vexations de toutes sortes jusqu'à sa suppression, en 1685. Des légions de moines s'abattirent sur elle, une garnison lui fut imposée, son consulat devint, par ordre, mi-parti et plus tard exclusivement composé de catholiques (bien que ceux-ci ne fussent que 100 sur 3,500 réformés), la maison consulaire et le cimetière durent être cédés à ces derniers, le collége fut fermé, de nombreuses condamnations furent prononcées en 1683 contre ceux qu'on soupçonna d'avoir consenti au projet de Claude Brousson, bien que le consistoire l'eût formellement désapprouvé ; les dragons enfin couronnèrent

l'œuvre en affamant, ruinant et maltraitant la ville de toute façon. Les assemblées du désert, présidées dans les environs d'Anduze par le proposant martyr Fulcrand Rey, suivirent de près la révocation de l'édit de Nantes. Après lui surgirent les prédicants et les petits prophètes, puis la terrible guerre des camisards, qu'Anduze n'osa pas ostensiblement favoriser, et qui la ruina, car elle fut obligée de payer les dégâts que les camisards commirent sur les catholiques dans ses environs, et de supporter une grosse part des dépenses de l'armée royale. Le pasteur du Vivarais, Durand, tint des assemblées près d'Anduze en 1716. En 1724, elle eut pour pasteur Rivière, et le célèbre Antoine Court présida une nombreuse assemblée dans son ressort en 1728. Les persécutions ne lui furent pas épargnées. Un grand nombre de jeunes filles furent jetées dans des couvents, des amendes considérables infligées aux personnes qui assistaient aux assemblées du désert et aux parents qui n'envoyaient pas leurs enfants à la messe ou au catéchisme, ces assemblées elles-mêmes dispersées à coups de fusil, et les pasteurs, grâce aux dénonciations du traître Soulier, poursuivis avec acharnement, mais heureusement sans succès. Les persécutions diminuèrent ensuite et cessèrent complétement en 1764. Les protestants purent alors célébrer leur culte à l'entrée de la ville, et un cimetière leur fut octroyé, même avant l'édit réparateur de 1787. A l'époque de la réorganisation des cultes, Anduze devint le chef-lieu du consistoire de ce nom et comprit huit communes dans son ressort, dont plusieurs ont été converties depuis en Eglises particulières, savoir, Générargues, Tornac, Ribaute et Bagard. La population protestante totale du consistoire était en 1870 de 8,260 âmes (voy. Hugues, *Hist. de l'Egl. réformée d'Anduze*, 2e éd., 1864). E. Arnaud.

ANE (Fête de l'). Au moyen âge, la fête de l'âne était célébrée dans plusieurs villes de France ; c'étaient des représentations plus ou moins dramatiques, qui avaient leurs rituels particuliers. A Rouen, la fête avait lieu pendant l'Avent ; le peuple se rendait en procession à la cathédrale ; là paraissaient d'abord Moïse et les prophètes, Virgile et les Sibylles, tous annonçant la venue d'un Sauveur; le personnage principal était l'âne de Balaam; un prêtre, caché entre ses jambes, faisait également des prédictions. A Beauvais, le but de la fête, fixée au 14 janvier, était de rappeler la fuite en Egypte. Une jeune fille, tenant un enfant et montée sur un âne richement décoré, était conduite depuis la cathédrale jusqu'à l'église de Saint-Etienne, où elle assistait à la messe; le répons de l'Introït était *Hinham;* entre les diverses parties de l'office on chantait une prose moitié latine, moitié française, dont voici les derniers vers :

Amen dicas asine
Jam satur de gramine,
Amen amen itera,
Aspernare vetera.

Hez va! hez va! hez va hez!
Bialx sire asnes, car allez,
Belle bouche, car chantez.

La messe terminée, « *Sacerdos hinhannabit* » au lieu de dire *missa est;* et le peuple, au lieu de dire *Deo gratias*, « *ter respondebit hinham.* » A Sens, la cérémonie était à peu près la même ; à la porte de la cathé-

drale on chantait des vers qui prouvent assez qu'il s'agissait avant tout d'un divertissement : « *Læta volunt — quicunque colunt — asinaria festa.* » Plusieurs évêques essayèrent en vain de faire disparaître ces cérémonies profanes; il fallut un ordre du Parlement pour les supprimer (voy. Ducange, *Gloss.*, éd. Henschel, t. III, p. 255; Du Tillot, *Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des Fous.* Lausanne, 1741, in-4°, p. 14).

ANEANTISSEMENT DES AMES, locution théologique qui serait plus claire si l'on disait : anéantissement de certaines âmes; aussi, préfère-t-on souvent l'expression : immortalité conditionnelle. En d'autres termes, les âmes ne sont pas toutes, et par leur nature même, immortelles; toutes, il est vrai, sont appelées à recevoir l'immortalité; mais tandis que les unes l'acquièrent en s'attachant à Dieu, source de la vie impérissable, les autres, en se tenant éloignées de Dieu, se condamnent elles-mêmes à l'anéantissement. Cette doctrine paraît avoir été déjà connue des Egyptiens, qui auraient estimé que les châtiments n'étaient pas éternels, qu'ils devaient être terminés par une seconde et définitive mort, tandis que les âmes pures continueraient de cultiver avec bonheur les champs d'Osiris. Le stoïcisme enseigna de même que le sage seul survivrait à la destruction universelle. Plusieurs écoles gnostiques, entre autres celle de Valentin, distinguèrent entre les pneumatiques, qui participent de la nature immuable du plérôme, et les hyliques, les âmes charnelles, qui, selon la déclaration d'Esaïe, XL, 6, périront avec la matière. En Afrique, Arnobe, vers 303, formula explicitement la doctrine de l'anéantissement des méchants, *C. Gent.* II, 14 : « Les âmes sont de qualité intermédiaire, pouvant, ou périr, si elles ignorent Dieu, ou être délivrées de la destruction, si elles s'appliquent à ses menaces et à ses indulgences; c'est la vraie mort, ne laissant pas de résidu, lorsque les âmes qui ne connaissent pas Dieu sont consumées par un feu cruel. » Cet enseignement fut aussi adopté par quelques sociniens qui niaient à la fois l'éternité des peines et l'apocatastase ou rétablissement final de tous les réprouvés. De nos jours, l'immortalité conditionnelle a été professée avec de nouveaux développements, et elle a rencontré des partisans en Angleterre et en Amérique (voy. E. Petavel Olliff, *La fin du mal et l'anéantissement graduel des impénitents*, 1872; Edward White, *Life in Christ : a study of the Scripture doctrine on the nature of man and the conditions of human Immortality*, 1875). Cette doctrine s'appuie sur trois ordres d'arguments : d'une part, elle est d'accord avec la science biologique pour reconnaître que l'âme, à cause de son intime union avec l'organisme, n'est point capable, une fois séparée du corps, de subsister seule; la vie future suppose une intervention de Dieu. Puis, l'immortalité obligatoire impliquerait l'éternité des peines; or, le cœur humain éprouve une invincible répugnance à admettre des peines qui ne finissent jamais et ne conçoit pas la possibilité de les concilier avec la miséricorde et la sagesse de Dieu. Enfin, la disparition du mal et des méchants est enseignée par la Bible, 1 Cor. XV, 28 : « Dieu sera tout en tous; » le salaire du péché, c'est la mort, la mort avec l'acception reçue dans tant de passages où l'Apôtre nous invite à faire mourir le péché; la

mort elle-même n'aura plus d'empire, elle rejoindra Satan dans l'abîme d'anéantissement que l'Ecriture appelle le lac de feu et de soufre (Apoc. XX, 14). A ces arguments, on a objecté que les sciences naturelles n'ont pas qualité pour nous donner une notion suffisante de l'âme; que les passages invoqués demandent à être complétés par d'autres, tels que, Apoc. XIV, 11; XX, 10 : « Ils seront tourmentés aux siècles des siècles; » Matth. XV, 46 : « Ceux-ci s'en iront aux peines éternelles, mais les justes à la vie éternelle; » et l'on a demandé si cette doctrine n'autorisait pas les âmes égarées à concevoir un nouveau genre de suicide, par la pensée que, plus elles s'enfonceraient dans le mal, plus rapide et moins douloureuse serait la mort définitive. — Une telle question ne peut être tranchée seule et sans tenir compte d'autres éléments encore de la vérité chrétienne (possibilité d'une conversion au delà du tombeau, connexité de la grâce et de la liberté, etc.); c'est dans l'article *Eschatologie* que ces divers éléments seront unis en une doctrine générale et complète. A. Matter.

ANGELICO (*Il Beato Fra Giovanni*) [1387-1455], le peintre des anges, dit aussi *da Fiesole*, du lieu de sa naissance. Avec le quinzième siècle se manifeste, en Italie, une puissante réaction contre les procédés de la peinture du moyen âge. On ne craint plus de copier la nature, d'étudier et de reproduire les formes corporelles, d'imiter la réalité en donnant au coloris plus de vigueur, à la perspective plus de relief. Presque isolé parmi ses contemporains, Fra Angelico continue à suivre les traditions du moyen âge, qu'il incarne dans ses œuvres avec un rare bonheur. Nous n'avons point de détails sur sa vie, qui paraît s'être écoulée, presque tout entière, entre les murs d'un couvent de dominicains, où il entra fort jeune et où il resta, refusant tous les honneurs qu'on lui offrait. Il a laissé une grande réputation de sainteté. On disait de lui « qu'il travaillait en priant et qu'il priait en travaillant. » Son âme, d'une pureté et d'une douceur exquises, se reflète dans l'expression incomparable de suavité qu'il a su donner à ses figures. On peut dire qu'un souffle céleste les anime. Sans doute, le talent de Fiesole manque de variété, et son horizon, somme toute, est assez étroit : il n'a point peint la vie active et la lutte tragique des passions; il paraît ignorer le mal et les ravages qu'il exerce. Son Christ a la majesté, il n'a pas l'énergie qui convient au « Fils de l'homme; » ses madones se distinguent par la grâce, l'humilité, la sérénité pleine d'abandon de leur visage et de leur maintien, mais elles ne semblent pas vivre de notre vie. Où Angelico excelle, c'est dans la peinture des anges, précisément parce qu'ils ne doivent avoir rien de terrestre. L'impression, à coup sûr dominante, que produisent ces tableaux, c'est celle d'une paix de l'âme, « qui surpasse toute intelligence. » Nous apprenons par eux de quelle manière le royaume des cieux se reflétait dans les âmes pieuses vers la fin du moyen âge. Ajoutez qu'Angelico se distingue, au point de vue artistique, par la finesse de l'exécution, la richesse et la fraîcheur du coloris, la noblesse des groupes et des attitudes, l'expression « personnelle » donnée aux têtes. L'Académie de Florence possède un certain nombre de ses tableaux, parmi lesquels on remarque surtout un *Cou-*

ronnement de la Vierge. Le même sujet est reproduit sur un tableau dans l'église de Santa Maria Novella, à Florence, et sur un autre qui se trouve au Musée du Louvre. On cite aussi les peintures murales du couvent de Saint-Marc, à Florence, en particulier une *Crucifixion* du plus grand style, plainte douloureuse de toute l'Eglise réunie au Calvaire dans la personne des apôtres, des grands saints, docteurs et fondateurs d'ordres religieux, ainsi qu'une *Apparition de Jésus ressuscité à Marie-Magdeleine*. Nous signalerons également le *Christ en croix*, avec Marie et Jean à ses pieds, dans la salle du chapitre du couvent San Domenico à Fiesole, de même qu'une représentation du *Jugement dernier*, dans la chapelle de la Madone du dôme d'Orvieto, et des épisodes de la *Vie de saint Etienne et de saint Laurent*, dans la chapelle du pape Nicolas V, au Vatican. Pourtant Angelico réussit mieux dans les miniatures que dans les grands tableaux, où il révèle une certaine timidité. Nous citerons tout particulièrement la *Vie de Jésus-Christ* en trente-cinq tableaux à l'Académie de Florence. Les restes de Fra Angelico furent ensevelis à S. Maria sopra Minerva, à Rome. Lui-même fut béatifié quelques années après sa mort. F. Lichtenberger.

ANGÉLIQUE (la Mère), dont le vrai nom était Jacqueline-Marie Arnauld, naquit à Paris, en 1591. Elle appartenait à la famille des Arnauld, originaire d'Auvergne, comme la famille des Pascal. Elle était fille d'Antoine Arnauld, avocat à Paris, qui avait eu vingt enfants, dont dix moururent en bas âge. Jacqueline et sa sœur Jeanne, encore enfants, obtinrent, par le crédit de leur grand-père Marion, avocat général, la possession de deux abbayes, celle de Port-Royal (voy. cet article) et celle de Saint-Cyr. Jacqueline prit le voile à huit ans, et s'installa, à onze ans, comme abbesse à Port-Royal, sous le nom de *la mère Angélique*. Après une période d'indifférence religieuse, elle se sentit troublée dans sa conscience, et eut un moment la pensée de renoncer à une vocation qui lui avait été imposée sans son consentement. Ces agitations intérieures ne s'apaisèrent que dans une conversion décisive, dont deux prédicateurs furent tour à tour les instruments. La mère Angélique, pleinement consacrée à Dieu, fut frappée du relâchement de la discipline à Port-Royal et en médita la réforme. Elle l'entreprit malgré les plus grands obstacles et rétablit, dans toute leur rigueur, les règles monastiques, en particulier celle de la clôture, qu'elle opposa avec un courage inflexible à son propre père, M. Arnauld, dans la fameuse journée du *Guichet*, 25 septembre 1603. De Port-Royal, la réforme se propagea dans un grand nombre de monastères du même ordre. Angélique l'établit, avec beaucoup de peine, à Maubuisson, où le retour inattendu de l'abbesse expulsée, madame d'Estrées, amena les scènes les plus violentes. Une fois sa tâche accomplie dans ce monastère, elle revint à Port-Royal, ramenant avec elle, de Maubuisson, un grand nombre de religieuses sans fortune dont elle acceptait généreusement la charge. Port-Royal devenant trop étroit pour recevoir toutes les sœurs qu'y attirait une discipline sérieuse, la mère Angélique se transporta, avec toute sa communauté, dans une maison du faubourg Saint-Jacques, aujourd'hui l'hospice de la Maternité, qu'on appela Port-Royal de

Paris. C'est alors qu'elle se plaça sous la direction religieuse de Saint-Cyran, qui fut le père spirituel de Port-Royal, comme elle en avait été la mère. Elle avait enfin trouvé, selon ses propres expressions, l'homme « duquel la force d'esprit dans la vérité allait accabler le sien. » En même temps que Saint-Cyran avait la direction des religieuses de Port-Royal, il attirait, par l'ascendant de sa piété et de son génie, les Lancelot, les le Maistre, les de Sacy, qui furent les premiers solitaires et allèrent s'établir à Port-Royal-des Champs. La mère Angélique, après vingt-deux ans de séjour à Paris, ramena ses religieuses dans cette première retraite : les femmes occupèrent le monastère et les hommes montèrent sur la colline, à la maison des Granges. Ce fut la plus belle période de Port-Royal : la mère Angélique exerça une influence bénie sur un grand nombre de femmes distinguées, qui étaient attirées par ce foyer de vie spirituelle, madame de Guéméné, Marie de Gonzague, reine de Pologne, madame de Sablé, Jacqueline Pascal, etc. La guerre de la Fronde fut pour elle une occasion d'exercer envers les blessés, les pauvres, les paysans, une admirable charité. Lorsque vint pour Port-Royal la période de la lutte théologique et de la persécution, la mère Angélique montra la plus noble fermeté. Laissant la théologie aux docteurs, elle soutint les âmes qui lui étaient confiées, par le calme imposant que lui inspirait sa grande maxime : « Mourir à tout, s'attendre à tout. » Tandis qu'elle répondait sans frayeur au lieutenant civil Daubray, elle écrivait à son frère Arnauld, condamné en Sorbonne : « Si on efface votre nom d'entre ceux des docteurs, il n'en sera que mieux écrit dans le Livre de Dieu. » Elle assista, déjà minée par la maladie, à la dispersion des solitaires, à la fermeture des écoles de Port-Royal, au renvoi des novices et des postulantes, présage de persécutions plus violentes. Mais elle eut le bonheur de ne pas voir la destruction et la profanation de Port-Royal. Elle mourut dans une humilité profonde, le 6 août 1661, à l'âge de 70 ans. La mère Angélique a laissé plusieurs écrits : Les *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, dont une grande partie lui est due, plusieurs *recueils de lettres*, des *Entretiens et Conférences*, etc. Elle fut une belle âme, un grand caractère, un esprit d'élite, et, avant tout, une des femmes les plus sérieusement chrétiennes de son siècle.

Ernest Dhombres.

ANGÉLITES ou adorateurs des anges. Epiphane (*contra octoginta hæreses Opus*. P., 1712, p. 420) a entendu parler de cette secte, mais n'en sait rien de positif. Ce nom leur aurait été donné, soit parce qu'ils enseignaient que le monde a été créé par les anges, soit parce qu'ils prétendaient mener une vie semblable à celle des anges, soit parce qu'ils habitaient une localité appelée *Angelina*, à l'est de la Mésopotamie. Saint Augustin (*de Hæres.*, c. XXXIX) se rallie à la seconde opinion, bien que, dit-il, ces hérétiques puissent aussi avoir été appelés ainsi, parce qu'ils affirmaient avoir reçu leur connaissance des choses divines par l'intermédiaire des anges. Nicéphore (*Brev. hist.*, l. XVIII, c. IL) rapporte que c'étaient des sabelliens qui se réunissaient à Alexandrie, dans un lieu nommé *Agelius* ou *Angelius*. Il est plus probable d'admettre, avec la plupart des historiens modernes, que cette désignation

était un surnom satirique donné aux gnostiques, à cause de leur doctrine des Eons.

ANGELUS, prière instituée par le pape Jean XXII, en 1316, en l'honneur de la sainte Vierge et pour remercier Dieu du mystère de l'Incarnation. Elle se compose de trois versets bibliques, de trois *Ave Maria* et d'une oraison, par laquelle on demande à Dieu sa grâce et son salut éternel par les mérites de Jésus-Christ. Le premier verset commence par ces mots : *Angelus Domini*, d'où son nom. Elle s'appelle aussi le *Pardon*, parce que plusieurs papes y ont attaché des indulgences spéciales. Pour avertir les fidèles de réciter cette prière, Louis XI, désireux de plaire à celle que dans son familier langage il appelait sa *bonne dame*, sa *petite maîtresse*, sa *bonne amie*, ordonna de sonner la cloche trois fois par jour, le matin, à midi et le soir. Cet usage s'est conservé dans beaucoup de localités jusqu'à ce jour.

ANGELUS SILESIUS. Le vrai nom de ce poëte et polémiste catholique était Jean Scheffler. Il naquit en 1624 à Breslau de parents protestants ; il étudia la médecine à Strasbourg, à Leyde et à Padoue. Pendant son séjour en Hollande, il lut les ouvrages de Jacques Bœhme, qui firent une impression profonde sur son esprit naturellement porté au mysticisme. En 1649, un prince allemand se l'attacha comme médecin. Il se dégoûta du protestantisme, qu'il ne connaissait que sous la forme d'une orthodoxie aride et querelleuse ; en 1653, à Breslau, il se convertit à l'Eglise catholique ; c'est à cette occasion qu'il prit le nom d'Angelus. Quelques mois auparavant, il avait été nommé médecin de la cour impériale. Un peu plus tard, il fut consacré prêtre et entra dans l'ordre des franciscains. Non content d'avoir changé de religion, il devint un des adversaires les plus passionnés du protestantisme ; il s'engagea dans des controverses avec des luthériens et des réformés. Il fit lui-même un recueil de ceux de ses traités polémiques qui lui semblaient les plus décisifs ; ce recueil parut dans l'année même de sa mort, 1677, sous le titre de *Ecclesiologia*, un vol. in-f°. Si Angelus n'avait laissé que ces écrits, il serait probablement oublié, mais il a fait mieux, il a été poëte ; on a de lui quelques volumes de poésies religieuses, dont plusieurs ont été adoptées comme cantiques par les protestants. Le sentiment qui anime ces vers est si pur, ils respirent une piété si intime, si étrangère à toute rancune confessionnelle, ils forment un tel contraste avec la violence des traités de controverse, qu'on a douté parfois de l'identité du théologien Scheffler et du poëte Angelus. Mais chez un caractère impressionnable, inquiet, ballotté entre les besoins de son cœur chrétien et les nécessités de sa position de converti, les contradictions ne doivent pas nous étonner ; le polémiste et le poëte n'ont pas pu se mettre d'accord ; c'est le poëte qui révèle le mieux la personnalité sympathique de cet étrange écrivain (voyez surtout Kahlert, *Angelus Silesius*, Breslau, 1843). Ch. Schmidt.

ANGENNES (D') de Montlouët, Rambouillet et autres lieux. Ces noms rappellent le plus élégant des souvenirs littéraires du dix-septième siècle, l'hôtel de Rambouillet, avec la société charmante qui s'y réunit pendant près d'un demi-siècle, donnant le ton à l'esprit français et aux

lettres françaises, sous les auspices de trois générations de dames d'Angennes. Une partie de cette famille célèbre fut protestante. François d'Angennes, marquis de Montlouët, était allé et avait probablement étudié à Genève dans sa jeunesse ; il y fut inscrit sur le registre des nouveaux habitants, le 3 avril 1559. Catherine de Médicis l'attacha comme chambellan à la personne de son quatrième fils, le duc d'Alençon. Ce n'est qu'en 1587 qu'on commence à le trouver mentionné parmi les capitaines huguenots, mais il fut dès lors de toutes les expéditions importantes de Henri IV, devint un de ses maréchaux de camp, conduisit diverses opérations en personne et se distingua à la bataille d'Ivry, où il fut blessé (1590). La conversion de son maître n'altéra point son dévouement et en même temps nos Eglises le choisirent en mainte circonstance comme leur délégué et l'un de leurs plus fidèles protecteurs ; il vivait encore en 1611. — Jacques d'Angennes de Montlouët, proche parent du précédent, faisait partie de la maison de Gaston d'Orléans et reçut le contre-coup de la mauvaise fortune et de la mauvaise conduite de ce prince. Retiré dans sa maison patrimoniale, à Meaux, il fit de cette demeure le rendez-vous où les protestants des environs traitaient leurs principales affaires. On cite de lui un beau trait : Un de ses amis, parrain d'une de ses filles, lui avait légué 10,000 livres; il comprit cette disposition comme signifiant qu'il avait été choisi par le testateur comme simple dépositaire, et transmit la somme au consistoire de son district. Cet honnête homme fut inhumé à Charenton en 1658. A la révocation, plusieurs dames d'Angennes se réfugièrent soit dans le canton de Vaud, soit à Berlin ; d'autres furent enfermées au couvent des Nouvelles-Catholiques, à Paris. La branche vaudoise a encore aujourd'hui des représentants. H. Bordier.

ANGERS (*Juliomagus*, *Andegavis*, *Andegavum*), évêché suffragant de Tours, connu depuis l'évêque Talaise (453). Saint Aubin en était évêque en 538, il mourut en 550 ; saint Fortunat a écrit sa vie (Mabillon ; Bollandistes, 1er mars) ; saint Maimbœuf (*Magnobodus*) occupa l'évêché vers 609, il mourut vers 660 ; Jean de Rély fut évêque d'Angers de 1491 à 1499. De 1790 à 1802, Angers fut dépendant de Rennes. La cathédrale de Saint-Maurice fut consacrée en 1030, la nef a été élevée en 1150, les tours datent du seizième siècle. On remarque les anciennes églises de Saint-Serge et de la Trinité. Angers posséda une école épiscopale devenue une célèbre université, et un collége fondé en 1031. Un synode provincial fut tenu à Angers, en 453, sous la présidence de Léon de Bourges ; il publia douze canons relatifs aux mœurs des clercs et des laïques (Mansi, VII ; Sirmond, *Conc. gall.*, I ; Hefele, II, 561, édit. I, trad. fr., III, 181). Jean de Montsoreau, archevêque de Tours, réunit en 1279 à Angers un autre synode, où l'on confirma plusieurs anciens décrets et on en ajouta cinq nouveaux sur l'excommunication, etc. (Mansi, XXIV ; Hefele, VI, 179, trad. fr. IX, 92). Un synode fut tenu à Angers en 1365, sous l'archevêque Simon de Tours ; nous en possédons trente-quatre *capitula* relatifs aux droits des prêtres, etc. (Mansi, XXVI ; Hefele, *l. l.*, 618, trad. fr., *l. l.*, 603). Un synode réuni dans la même ville en 1448 (Har-

douin, IX) ajouta aux décrets du précédent quelques canons de discipline (*Gallia*, XIV). Voir Tresvaux, *Hist. de l'Egl. d'Angers*, 1858. — Voyez, pour la Réforme à Angers, l'article *Anjou*.

ANGES (malakîm, ἄγγελοι, *messagers* ou *envoyés*). La Bible appelle ainsi des êtres célestes supérieurs à l'homme, destinés à exécuter les ordres de Dieu. Ces êtres, organes de la volonté divine, nous sont représentés comme n'agissant jamais de leur propre gré, mais toujours comme instruments employés à réaliser les desseins de Dieu dans l'histoire des individus et des peuples. La Genèse ne parle pas de la création des anges ; mais elle suppose leur existence avec le nom primitif (elohîm) donné par les Hébreux à leur Dieu (Gen. I, 26; III, 22, cf. IX, 7). Ce nom implique en effet une pluralité d'êtres célestes agissant avec Dieu lors de la création. D'après nos documents bibliques, les anges ont donc existé avant la création du monde (Job XXXVIII, 7). Il ne faudrait pas toutefois conclure du fait que le nom d'*Elohim* appliqué aux anges en même temps qu'à Dieu, comme cela résulte clairement de plusieurs textes des Septante dont nous retrouvons deux cités dans l'épître aux Hébreux (I, 6 ; II, 7), implique partout dans l'Ancien Testament le sens mentionné ; c'est-à-dire désigne à la fois Dieu et les êtres célestes qui exécutent sa volonté. Il ne faudrait pas non plus s'imaginer que les anciens Hébreux n'ont pas fait une distinction nette entre Dieu et les anges qui ne sont jamais l'objet de leur culte. Le nom collectif elohîm, là où il est employé dans ce sens, indique seulement l'étroit rapport qu'ils établissaient entre Dieu et les êtres supraterrestres organes de sa volonté. De là le nom benê haelohîm (Job I, 6), benê elohîm (Job XXXVIII, 7), benê êlîm (Ps. XXIX, 7) (fils de Dieu), donné ordinairement aux anges, nom qui caractérise leur nature, leur origine ou encore leur étroite parenté avec Dieu qui les a créés, plutôt que leur caractère moral. La théologie juive les a appelés pour ce motif : « la famille d'en haut » (Eph. III, 15). Il est possible cependant que les benê haeloîm dont parle le récit de la Genèse (VI, 2), et qui s'unirent aux filles des hommes pour engendrer des géants, ne soient pas des anges, mais simplement des descendants pieux de Seth. En tous les cas, ce récit ne peut guère être consulté avec fruit pour la question que nous examinons. Pour désigner leur perfection morale, l'Ancien Testament donne aux anges le nom de « saints » (kedôschîm) (Ps. LXXXIX, 6 ; Job V, 2 ; Dan. IV, 10). Mais cette perfection est envisagée comme purement relative ou dérivée (Job IV, 18 ; XV, 15). Quant à la nature des anges, elle est caractérisée par le nom que leur donne l'épître aux Hébreux qui les appelle πνεύματα (esprits), c'est-à-dire êtres revêtus d'un organisme spirituel, différant des êtres corporels animés d'ici-bas. L'Ancien Testament, il est vrai, ne connaît pas cette désignation, car dans Ps. CIV, 4, les rouchoth (vents) ne sont pas des anges et le harouach dont il est question 1 Rois XXII, 21 n'est que l'image visionnaire de l'esprit prophétique. Mais en donnant aux anges le nom d'elohîm ou de benê elohîm l'Ancien Testament leur attribue par là même une nature supraterrestre ; de sorte que les formes corporelles sous lesquelles il les représente ne sont pour lui que les formes sous

lesquelles ils se manifestent aux hommes. Le judaïsme avant l'exil ne donne pas de nom aux anges (cf. Gen. XXXII, 30; Juges XIII, 18). Il ne parle que des keroubîm et des seraphîm, qu'il ne faut pas confondre avec les benê-elohîm, car ils forment une classe d'êtres célestes à part (voir l'article *Chérubins*). Ces êtres diffèrent des anges par leurs formes dans les descriptions que nous en donne l'Ancien Testament. Ils sont de plus ailés, tandis que les anges sont dépeints sous la simple forme humaine. Ce ne fut que plus tard que l'art chrétien leur a attribué des ailes, en se fondant sur l'interprétation inexacte que la Vulgate donne d'un passage du livre de Daniel (IX, 21). Les êtres célestes qui environnent Dieu dans les visions prophétiques ou les descriptions poétiques de l'Ancien Testament portent du reste seuls le nom de malâchîm (messagers). Ils exercent les mêmes fonctions que « les fils de Dieu ou les fils du ciel » de la mythologie indoue, les *angiras*, qui ont donné naissance au mot ἄγγελος. Les anges ne sont pas, comme on l'a prétendu en se fondant sur certains passages de l'Ancien Testament (Ps. CIV, 4; Josué V, 4), de simples personnifications des forces de la nature, car ils servent d'intermédiaires à Dieu dans l'histoire de l'humanité, et non pas seulement pour produire des phénomènes physiques. Au reste, l'Ancien Testament distingue entre des interventions médiates et des interventions immédiates de Dieu; les premières ont partout un caractère surnaturel, les secondes, celui de la libre action de la grâce (Ps. XCI, 11 ss.). Tous les documents bibliques sont unanimes à admettre l'intervention des anges dans les événements de ce monde.—L'angéologie des Juifs s'est certainement enrichie sous l'influence de croyances non judaïques; mais l'étude impartiale des progrès de cette doctrine dans les documents bibliques constate que ces progrès doivent être attribués plutôt encore à un développement indépendant qu'à une action venue du dehors. Ce qui prouve le mieux qu'il en est ainsi, c'est l'histoire très-succincte que nous retracerons des apparitions d'anges dans l'Ancien Testament. Au premier rang de ces apparitions, il faut placer celle qui confirme l'alliance contractée par Jéhova avec Abraham (Gen. XV). Ici, il est parlé d'un « ange de Jéhova » (maleach Jahve) qui reparaît souvent dans l'histoire primitive d'Israël. La nature de cet ange n'est pas définie bien nettement, de telle façon qu'on ne sait trop s'il est une créature spéciale ou une simple apparition de Jéhova lui-même sous forme d'un ange. Cependant, la première manière de voir semble la plus conforme à la vérité, car déjà, à l'époque des Rois (2 Sam. XXIV, 16; 2 Rois XIX, 35), les angélophanies se précisent et les anges sont clairement caractérisés comme des créatures supérieures. Il en est de même dans les visions des prophètes (Zach., I, 12; III, 2), où l'ange de Jéhova, qui est manifestement le même que celui des patriarches et de Moïse, se distingue explicitement de Jéhova et se subordonne à lui. Il en est de même enfin de « l'ange de l'alliance » (maleach haberith) (Malachie III, 1), qu'il ne faut pas identifier avec Jéhova, car cet ange est le messager qui est envoyé par Jéhova, par conséquent un être distinct. Sans doute l'ange de Jéhova du temps de Moïse s'appelle « la face de Jéhova » (Exode XXX, 14; Deut. IV, 37); mais il ne peut être

question ici de l'aspect même de Jéhova qui donnait la mort (Gen. XXXII, 31), et ne put pas même être le privilége d'un Moïse ou d'un Elie (Exode XXX, 20). Il s'agit donc là, comme ailleurs, d'un ange qui est la manifestation indirecte de Jéhova (Exode, XXII 20), de l'ange qui est appelé « l'ange de la face » (maleach panav) par Esaïe (LXIII, 9). Cet ange se donne, il est vrai, les noms de Jahve, d'Elohîm et d'El (Gen. XVIII, 33; XXXII, 25; XXXI, 13), parce que le nom de Dieu est « en lui. » Mais il est aussi peu Dieu en personne que l'ange de l'Apocalypse (XXII, 13), qui se nomme l'Alpha et l'Oméga, tout en refusant catégoriquement l'adoration du voyant et en se disant compagnon de service comme lui. — Dans le livre de Josué, l'ange qui apparaît à Josué devant Jéricho se donne le titre de « prince (sar) de l'armée céleste » (Jos. V, 15). C'est à cette désignation que se rattache sans doute la doctrine d'une hiérarchie céleste qui se développa plus tard dans la théologie juive. Les anges, en effet, ne furent pas seulement divisés, depuis l'exil, en catégories distinctes, mais aussi classés par rang de dignité. Dans l'Apocalypse de Daniel, nous voyons en effet à la tête des légions innombrables qui se tiennent devant Dieu et qui le servent (VII, 10) des « princes » ou des chefs d'anges (sarîm rîschonîm) qu'on a appelés archanges. L'un de ces « princes » porte le nom de Michaël (V, 13, 21), un autre celui de Gabriël (VIII, 15). La théologie postérieure compte sept archanges). Le livre de Tobie (VII, 15) nomme le troisième Raphaël. Le livre de Henoch, le quatrième livre d'Esdras et le targoum de Jonathan nous font connaître les trois autres : Uriël, Raguël et Serakiël. Cette doctrine a pu se former en contact avec la doctrine persane des sept « princes de la lumière » ou amschaspands (*amësha-çpenta*); mais déjà le prophète Ezéchiel (IX, 2) mentionne six esprits supérieurs qui se tiennent devant Jéhova, et la mythologie assyrienne de Babylone parle de « grands seigneurs » (*nun-galene* en langue accadienne) qui se prosternent devant la divinité (Lenormant : *Etudes accadiennes*, 1874, II, p. 140 ; Schrader *Hœllenfahrt der Istar*, p. 100, 1874). M. Lenormant ne voit dans ces « grands seigneurs » personne d'autre que les archanges célestes eux-mêmes. En tous les cas, la tradition rabbinique (*Rosch haschana*, 56) de la Mischna et le *midrasch Bereschith rabba* (4) font provenir les noms des mois et des anges de Babylone, et les recherches ultérieures de la critique nous apprendront si, à côté de l'influence que la religion de Zoroastre a pu exercer sur l'angéologie des Juifs (cf. (Asmodi et Kohut, *Ueber die jüdische Angeologie in ihrer Abhængigkeit vom Parsismus*, 1866), il ne faudra pas admettre une influence plus directe de l'antique religion sémitique accadienne lors de l'exil et avant lui. — Dans Daniel, les archanges n'apparaissent encore que dans le domaine visionnaire. Leur aspect est majestueux et éblouissant. Ils portent le vêtement sacerdotal céleste, et leur éclat est celui des pierres précieuses, leur visage resplendit, leur regard est de flamme, leur voix égale le tonnerre (X, 5 ss.). Dans le livre de Tobie, Raphaël est le compagnon de voyage du jeune Tobie et ressemble à un autre homme. Dans l'épître de Jude, Michaël protége le cadavre de Moïse contre

Satan, d'après une légende relatée par l'*Assomption de Moïse*. Dans l'évangile de Luc, enfin, Gabriël apparaît dans le domaine sensible et en songe aux personnages du premier chapitre. D'après le livre de Daniel, les archanges étaient considérés comme anges protecteurs de certaines nations ou de certains empires (Dan. IV, 10). Aussi Michaël est désigné comme le protecteur et le défenseur d'Israël (XII, 1). Tel est aussi le rôle du préposé des soixante-dix gardiens (anges) du livre de Henoch (LXXXIX, 61), et qui n'est autre que l'archange lui-même. Cependant, d'après un autre texte de Daniel (X, 12-13), Michaël n'est que l'assistant d'un plus grand que lui qui protége Israël. En tous les cas, la notion des anges protecteurs des nations ressort clairement du livre de Jésus ben Sirâch (XVII, 14; cf. Deut. XXXII, 8, dans les LXX). Il semble résulter enfin de deux textes du Nouveau Testament (Matth. XVIII, 10; Actes XII, 15) que Jésus et ses contemporains admettaient des anges protecteurs pour chaque homme en particulier (cf. Schmidt dans Ilgen, *Denkschrift*, I, p. 24). La doctrine d'un jugement final exercé sur les anges qui ont failli à leur mission repose sur celle des anges protecteurs. Cette doctrine, à laquelle le prophète Esaïe semble déjà faire allusion (XXIV, 21-23), est surtout développée dans l'Apocalypse de Henoch (XC, 20 ss.). Le jugement exercé sur les anges semble même frapper le soleil, la lune et les étoiles (Esaïe XXIV, 23). Nous voyons du reste ici comme ailleurs l'étroit rapport qui existe, dans les documents bibliques, entre le monde des anges et celui des astres. L'un et l'autre porte le nom d' « armée céleste » (Deut. XVII, 3; 1 Rois XXII, 19). Les anges et les astres paraissent même confondus (Néh. IX, 4) et dans le livre de Job (XXXVIII, 7) les « étoiles du matin, » c'est-à-dire les étoiles qui datent du matin de la création, sont parallèles et synonymes des «fils de Dieu. » Le nom de Zebaoth donné à Jéhova du temps des rois désigne Dieu comme le Dieu des armées célestes qui impliquent à la fois les astres et les anges. Enfin, les anges et les étoiles forment une seule et même armée (Zaba) dans Esaïe (XL, 26; cf. Juges I, 20). Il ressort de ces observations que le monde des etoiles, comme celui des anges, a joué, pour la théologie juive, un rôle important dans la lutte des principes contraires du bien et du mal qui embrasse l'univers et se concentre sur la terre. Cette croyance, qui semble appartenir à la forme païenne de l'antique religion sémitique, subsiste dans la religion révélée de l'Ancien Testament, qui n'a pas rejeté en bloc tous les éléments de la religion primitive des Sémites, mais les a souvent purifiés et confirmés. Nous n'avons pas à traiter ici la question de la chute des anges, qui sera abordée dans l'article sur les démons. Nous dirons simplement que, si une découverte récente du célèbre Smith (le déchiffrement de la légende assyrienne sur la création) se confirmait, le serpent tentateur de la Genèse (ch. III) aurait trouvé son explication historique dans la chute de l'archange dont parle cette légende, et il ne serait plus nécessaire de faire provenir le récit biblique de la doctrine persane sur Ahriman, qui sous forme de serpent dévaste le paradis et corrompt la création non entachée de mal. L'angéologie de l'Ancien et du Nouveau Testa-

ment se distingue essentiellement de celle de la théologie rabbinique qui porte le caractère des superstitions les plus bizarres et les plus monstrueuses (cf. Brecher, *Transcendentale Magie im Talmud*, 1850; Gfrœrer, *Das Jahrhundert des Heils*, I, p. 352-424). Cette angéologie diffère aussi totalement des conceptions helléniques sur les « esprits éthérés » d'un Héraclite ou d'un Pythagore (cf. Diogène de Laërte, IX, 7; VIII, 21), ou d'un Philon et d'un Plutarque qui parlent de « forces » et d' « âmes privées de corps ,» car un esprit sans corps ou sans organisme corporel est une conception absolument étrangère aux écrivains de la Bible. — Dans l'Eglise chrétienne des siècles qui suivirent l'âge apostolique, la doctrine des anges devint un sujet de prédilection pour la dogmatique des Pères. On ne formula pas, il est vrai, de dogme précis à leur sujet, mais on précisa leur mission spéciale et on rejeta la doctrine gnostique d'une participation des anges à la création. En présence du gnosticisme avec ses théories sur les émanations et les éons, on accentua le caractère de créature des anges et leur nature corporelle, tout en leur attribuant des organes supérieurs à ceux de l'homme. La croyance aux anges protecteurs se rattacha en partie à celle des génies protecteurs du paganisme. On ne trouve aucune trace d'un culte des anges dans l'Eglise catholique, jusque vers le milieu du troisième siècle, quoique déjà l'épître aux Colossiens (II, 18) parle d'une Θρησκεία τῶν ἀγγέλων, et qu'un passage de Justin martyr (*Apol.* I, c. 6) semble faire allusion à un culte pareil. Ce culte naquit en réalité dans l'Eglise sous l'impulsion que lui donna l'évêque de Milan Ambroise († 397). Le synode de Laodicée fut obligé de défendre l'angéolâtrie au milieu du quatrième siècle. Cette défense et le témoignage de Théodoret nous prouvent que ce culte s'était propagé un peu partout, mais surtout dans certaines contrées de l'Orient. Théodoret et saint Augustin protestent principalement contre l'invocation des anges que le pape Grégoire III lui-même désapprouvait. Mais les empereurs et les évêques, en encourageant la consécration des temples dédiés aux anges, favorisaient par là même, malgré leurs déclarations dogmatiques, la croyance populaire que les anges pouvaient entendre et exaucer les prières. Un écrit de Pseudodenys (*De hierarchia cœlesti*), universellement consulté dans la suite, divisa les anges en trois ordres ou neuf classes. Ce Linné de l'angéologie apprit à l'Eglise, en se fondant sur certains textes (Eph. I, 21; III, 10; Col. I, 16) où il est question de θρόνοι, de κυριότητες, d'ἀρχαὶ, d'ἐξουσίαι et de δυνάμεις, qu'il existait un premier ordre composé des θρόνοι, des χερουβὶμ et des σεραφὶμ, un second composé des ἐξουσίαι, des κυριότητες et des δυνάμεις, et un troisième formé par les ἀρχαὶ, les ἀρχάγγελοι et les ἄγγελοι. Mais déjà Basile le Grand et Grégoire de Nazianze avaient admis diverses catégories d'anges. Quant aux nouvelles déterminations dogmatiques qui enrichirent l'angéologie pendant cette période, elles concernent la date de leur création placée par Grégoire III avant la création du monde, et par saint Augustin au premier jour de cette création. On examina aussi la question de savoir si les anges étaient doués comme les hommes d'une volonté libre et capables de péché. On admettait gé-

néralement qu'il en était ainsi avant la chute, mais on différait sur la possibilité constante de la tentation chez les anges après la première et tragique défaite. Grégoire de Nazianze et Cyrille de Jérusalem croyaient à cette possibilité. Saint Augustin et Grégoire le Grand la niaient. Au treizième siècle, lors du synode de Latran (1215), Innocent III fit formuler le dogme que les anges étaient des êtres spirituels créés sans tache. Quant aux déterminations précises sur leur mission, sur leurs rapports avec Dieu et les hommes ou avec la rédemption, elles furent laissées à la libre spéculation de chacun. Lors de la Réforme du seizième siècle, la doctrine de l'existence des anges et des démons subsista comme doctrine scripturaire dans l'Eglise protestante comme dans l'Eglise catholique. Cette dernière continua à enseigner l'invocation des anges, rejetée comme antiscripturaire par l'Eglise protestante. Pendant le règne de la critique et de la spéculation philosophique du dix-huitième siècle, la foi à l'existence et à la mission d'êtres célestes supérieurs à l'homme fut sensiblement ébranlée et devint plus ou moins étrangère à la théologie. Les théologiens supranaturalistes, qui continuèrent à admettre les anges par respect pour la Bible, ne surent guère que faire d'eux et les logèrent dans les étoiles ; les visions hardies d'un Swedenborg leur substituaient les âmes glorifiées des hommes dans l'autre monde. De nos jours beaucoup de théologiens sont revenus à l'enseignement biblique. Rothe lui-même n'a pu se passer des anges dans son grandiose système, et tout le monde connaît la parole qu'il a prononcée sur son lit de mort. Martensen (*Dogm.* p. 121) admet une grande variété d'esprits célestes, différant par le degré de leur nature spirituelle et de leur caractère personnel. Mais la spéculation chrétienne ne dépasse pas ces limites. Sans doute la critique moderne a pu considérer l'existence des anges comme incompatible avec la science et le système de Copernic, et reléguer ces êtres célestes dans le domaine de la poésie ou de l'art. Il n'en reste pas moins vrai qu'on ne peut démontrer, au point de vue du théisme, l'impossibilité ou même l'invraisemblance de l'existence d'êtres supérieurs à l'homme, employés au service de Dieu et de son règne. Voyez l'article *Mondes* (Pluralité des). — La question des anges de l'ancien hébraïsme, du judaïsme après l'exil et de l'Eglise chrétienne a été l'objet d'une grande variété de travaux. Sans parler des commentaires et des ouvrages de théologie biblique qui abordent incidemment cette question, nous mentionnerons seulement pour le judaïsme le livre de M. Nicolas, *Des doctrines religieuses des Juifs*, 2e édit. 1866, p. 237-261, et l'ouvrage de Langen, *Da Judenthum in Palestina zur Zeit Christi*, 1866, p. 297-329. Pour l'angéologie de l'Eglise chrétienne, on peut consulter Suicer, *Thesaur.* s. v. ἄγγελος ; Cotta, *Disputationes*, II, 1762; Schmidt, *Hist. dogm. de angelis tutelaribus*, dans Ilgen's, *Hist. theol. Abhandl.*, I., p. 24-27 ; Gaab, *Abhandl. zur Dogmengesch. der æltest. griech. Kirche*, 1790, p. 97-136 : Usteri, *Der paulin. Lehrbegriff*, 4e édit., suppl. 3, p. 421 ss. ; Carpzov, *Varia histor. angelic. ex Epiphano et aliorum veterum monumentis eruta*, 1772; Keil, *Opusc. academica*, II, p. 568 ss. A. Wabnitz.

ANGILBERT (Saint) [*Anghelpertus*, *Angilbertus*], poëte et homme d'Etat († 814), fut secrétaire et ministre de Charlemagne, qui le chargea de diverses missions en Italie, et dont il signa le testament. Il entra, en 791, au couvent de Saint-Riquier (*Centula*) et en devint abbé en 794. Il eut de Berthe, fille de Charlemagne, née en 780, deux fils, dont l'un fut l'historien Nithard. On sait par Eginhard que l'empereur ne consentit jamais au mariage de ses filles. Elève d'Alcuin, Angilbert composa un élégant poëme sur le voyage de Charlemagne auprès de Léon III (799), imprimé dans Pertz, *Scr.* II, 391; cf. Migne, 99. — Voyez Mabillon, *AA. SS. Ord. Ben. Sæc.* IV, 1, p. 91 ss.; *AA. SS. Boll.* 18 *Feb.* III; *Hist. Litt. de la Fr.*, IV, p. 414 ss.; Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, édit. II, p. 117 ss.; Corblet, *Hagiogr.* I, p. 102.

ANGILRAM, évêque de Metz de 768 à 791, abbé de Senones et archichapelain de Charlemagne, a joué un certain rôle dans l'histoire de l'épiscopat franc. On lui attribue la continuation de la *Chronique* de Frédégaire et la collection d'un certain nombre de décrets sur les rapports des évêques avec le pouvoir civil. Voyez *Décrétales* (Fausses).

ANGLETERRE (La Réformation d'). Quoique les abus du système catholique romain, au moyen âge, se fussent fait sentir en Angleterre comme ailleurs, et que plusieurs de ses rois en eussent supporté impatiemment le poids, il s'en fallait bien qu'au commencement du seizième siècle, la nation anglaise fût, comme on l'a prétendu, la première et la mieux préparée pour une réforme religieuse. Bien plus séparée qu'elle ne l'est aujourd'hui des nations du continent, elle n'avait suivi que d'assez loin le mouvement intellectuel et religieux qui s'accomplissait chez les principales d'entre elles. « Un trait caractéristique de l'esprit ecclésiastique en Angleterre, dit Lechler (*Joh. Wicliff*, t. I), c'est que, jusque après le milieu du quatorzième siècle, aucune division, aucune secte ne s'était produite en dehors de la forme occidentale romaine du christianisme, aucune hérésie n'était apparue sur le sol anglais. » Wiclef lui-même, ainsi que Luther le remarquait, « ne s'était attaqué d'abord qu'à la vie et non à la doctrine. » La simonie, les empiétements, les exactions de la papauté, la mondanité du clergé, les déréglements des moines, étaient à ses yeux les plus tristes plaies de l'Eglise, et c'est avec l'appui de la royauté, de la noblesse et du parlement, qu'il les avait combattues. Ce n'est que plus tard que son opposition avait revêtu un caractère plus positivement religieux. Au moyen de prédicateurs itinérants qu'il envoyait munis de quelques fragments traduits des livres saints, il fit annoncer l'Evangile au peuple, tandis que lui-même, dans sa chaire professorale et dans ses écrits, le commentait à l'usage des savants, et combattait les abus ecclésiastiques en ruinant les doctrines qui leur servaient de base. Mais, faussement accusé par le clergé de menées démagogiques, il vit se courner contre lui les pouvoirs qui l'avaient d'abord soutenu, et qui, dès lors, le sacrifièrent aux haines sacerdotales. Le statut de l'an 1400, qui condamnait les hérétiques au bûcher, fut dirigé spécialement contre les *lollards*, ses disciples. Depuis le supplice du noble lord Cobham (1417) le wicléfisme, proscrit comme levain de sédition, disparut du

sein des classes supérieures, et fut réduit à se cacher dans les derniers rangs de la population ouvrière. Ce n'était non plus qu'assez tard que les lumières de la Renaissance avaient pénétré en Angleterre. Erasme les y apporta un des premiers (1498 et 1509) ; il y laissa des amis et des disciples, entre autres Thomas More et Jean Colet, qui s'inspirèrent, l'un de sa verve sarcastique, l'autre de son zèle pour la littérature sacrée, mais ils lui demeurèrent bien inférieurs pour l'esprit et l'érudition. Ce ne fut que depuis le règne d'Elisabeth que la culture des lettres fut véritablement encouragée en Angleterre; jusque-là elles n'y avaient qu'assez péniblement végété, et, en tout cas, n'y avaient rendu que de médiocres services à la cause religieuse (Hallam, *Hist. de la littérature en Europe*, c. II-IV, p. 347-8 et *passim*). Rien n'y rappelle, même de bien loin, l'activité de la presse théologique en Allemagne, les travaux bibliques d'Erasme, de Reuchlin, de Staupitz, les écoles fondées par les Amis de Dieu et les Frères de la vie commune, ni les pieuses méditations des mystiques allemands, ni la lutte vaillante des humanistes du même pays contre les inquisiteurs de Cologne, ni les savants écrits des trois théologiens des bords du Rhin auxquels est demeuré le titre honorable de « réformateurs avant la Réforme. » Quant aux classes populaires, « il est faux de soutenir, dit M. Brewer (*Revue hist.*, 1876, t. I, p. 293), qu'elles commençassent alors à se livrer avec ardeur à l'étude de la Bible. » Les écoles monastiques, en effet, chargées de leur éducation, ne les y avaient guère préparées, et il leur manquait, pour y suppléer, des traductions des livres saints publiées dans leur propre langue. Tandis que, même avant la version de Luther, quatorze éditions de la Bible allemande et quinze de la Bible flamande avaient été épuisées, et que, depuis lors, treize éditions du Nouveau Testament avaient paru en langue flamande de 1522-1526 (Hallam, *ibid.*, c. VI, p. 385), la première version anglaise, celle de Tyndale, composée à Heidelberg, ne fut publiée qu'en 1526 à Anvers, ne put pénétrer que clandestinement en Angleterre, et y fut proscrite dès son introduction. Enfin, la situation politique du pays, au commencement du seizième siècle, semblait exclure également toute possibilité d'un changement prochain dans les affaires de l'Eglise. La noblesse et la bourgeoisie anglaises, épuisées par cinquante ans de guerres civiles, manquaient de cette vigueur, de cet élan qui, ailleurs, avaient si puissamment secondé la Réforme. La royauté, au contraire, à l'isue des guerres des deux Roses, fixée enfin dans la maison de Tudor, était sortie de cette crise, plus forte que jamais ; elle profitait de la lassitude de la nation pour étendre indéfiniment son pouvoir, et le second des Tudor, Henri VIII, idolâtré du peuple, voyait les deux chambres du Parlement rivaliser envers lui de passive et servile obéissance. Or, ce prince, le plus absolu de tous ceux de son temps, était alors l'un des plus fidèlement dévoués à la foi catholique. Destiné du vivant de son frère aîné à entrer dans les ordres, pour occuper un jour le siége de Cantorbéry, il avait conservé sur le trône l'exacte observation des pratiques de l'Eglise. Il éleva aux plus hautes dignités du royaume le cardinal Wolsey, légat du Saint-Siége. Dès le commencement de son règne (1509) il mit en pleine vigueur les

anciens édits contre l'hérésie, et ne laissa aux lollards d'alternative qu'entre l'abjuration et le bûcher. La nouvelle du schisme de Luther l'enflamma d'indignation. Il pressa l'Electeur palatin d'extirper de ses Etats cette peste redoutable, de faire brûler l'hérésiarque s'il ne voulait s'amender, et dans son dépit de ne pouvoir lui-même le châtier comme il l'eût voulu, il mit à profit ce qu'il avait acquis d'érudition théologique pour publier contre lui (1522) un violent libelle, dont le pape le récompensa par le titre de « défenseur de la foi. » Enfin, apprenant que les écrits de Luther commençaient à se répandre dans son royaume, il enjoignit aux autorités civiles de prêter main-forte aux évêques pour la recherche et la répression des hérétiques (1521), et ce nouveau décret fut exécuté avec assez de rigueur pour obliger maints lettrés, jusqu'alors partisans de la Réforme, Th. More entre autres, à déserter sa cause, tandis que Fish et Tyndale durent se condamner à un perpétuel exil. Mais l'emportement que ce despote déployait alors au service de l'Eglise devait un jour se tourner contre elle, lorsqu'elle viendrait à contrarier ses fougueuses passions. Marié depuis dix-huit ans avec Catherine d'Aragon, veuve de son frère aîné, il s'avisa tout à coup que cette union avec sa belle-sœur, bien qu'autorisée par le pape Jules II, était contraire aux canons de l'Eglise, et que, par suite, les droits de sa fille Marie, alors seule héritière de sa couronne, pourraient un jour être contestés. Ces tardifs scrupules s'expliquèrent bientôt. Henri s'était épris d'amour pour Anne Boleyn, jeune dame d'honneur de la reine, et depuis ce moment n'aspirait plus qu'à rompre le lien qui le séparait d'elle. Mais, pour ce divorce, une nouvelle autorisation du Saint-Siége était nécessaire, et la proche parenté de Catherine d'Aragon avec l'empereur Charles-Quint rendait cette dispense difficile à obtenir. Le cardinal Wolsey se chargea de lever les obstacles. Par deux fois, cet ambitieux prélat venait de briguer la tiare, et deux fois l'empereur lui avait fait préférer d'autres candidats. Le divorce projeté lui parut propre à servir sa vengeance. En 1527, le pape Clément VII, brouillé avec Charles-Quint, était bloqué par lui au château Saint-Ange ; Wolsey conseille au roi de saisir ce moment pour lui présenter sa requête, en lui promettant son secours en échange du service qu'il attend de lui. Clément lui fait pressentir en effet une réponse favorable. Mais à peine délivré et réconcilié avec l'empereur, craignant de sa part de nouvelles hostilités, n'osant ni accorder ni refuser ce que le roi lui demande, il remet le jugement de la cause à son légat, qui se rend à Londres, et, de concert avec Wolsey, s'efforce d'engager la reine à consentir à son divorce et à se retirer dans un couvent. Sur le refus péremptoire de Catherine et son appel au Saint-Siége, Clément évoque l'affaire à son tribunal, espérant toujours, à force de lenteur, lasser la constance du roi. Henri perdait patience, mais ne savait que résoudre, lorsqu'un docteur de Cambridge, Cranmer, lui suggéra un expédient : « De quoi Sa Majesté s'embarrasse-t-elle ? C'est ici une question de droit canonique, toute par conséquent du ressort de la science. Que Sa Majesté fasse consulter les principales universités d'Europe, et si la pluralité des voix déclare la non-validité du mariage de Henri avec Catherine, le

Saint-Siége ne pourra refuser de le casser. » Le roi goûte cet avis. Il fait prendre, et payer, partout où il en est besoin, l'avis favorable des docteurs, le transmet au pape en le sollicitant de nouveau de rompre son mariage, ou de l'autoriser à prendre une seconde femme; et comme le pape louvoie et diffère encore, et engage Wolsey dans ses tergiversations, Henri, après s'être prémuni par de sévères menaces contre toute résistance de son clergé, ôte les sceaux à Wolsey, nomme Cranmer au siége primatial de Cantorbéry, fait prononcer par lui son divorce avec Catherine, et célébrer, secrètement d'abord, puis publiquement, son mariage avec Anne Boleyn (1534). Si Clément eût été libre alors dans ses déterminations, il eût cherché sans doute, par des voies conciliantes, à prévenir le schisme qui se préparait et déjà s'annonçait par des mesures assez graves. Mais, pressé par les cardinaux dévoués à l'empereur, il somme le roi, sous peine d'excommunication, de reprendre sa légitime épouse. Aussitôt, sur l'ordre de Henri, le Parlement et les évêques eux-mêmes déclarent que le pontife romain n'a aucune autorité à exercer dans le royaume, transportent au roi le titre de chef suprême de l'Eglise d'Angleterre, avec le droit exclusif de nommer les prélats, interdisent tout appel au siége de Rome, et font prêter à tous les ecclésiastiques le serment de reconnaître la suprématie spirituelle du monarque. Jean Fisher et Th. More, qui seuls ont osé s'élever contre ce décret, payent de leur tête leur courageuse résistance. Le schisme ainsi consommé, de nouveaux actes d'hostilité ne tardèrent pas à s'ensuivre. Les ordres religieux, qui dépendaient immédiatement de la cour de Rome et formaient sa milice la plus puissante et la plus dévouée, ont embrassé avec ardeur son parti, et ne cessent d'exciter contre le roi le fanatisme populaire. Ainsi provoqué, Henri ordonne, en 1535, une visite générale des couvents du royaume. Les commissaires, qui connaissent ses intentions, présentent au Parlement un tableau, véridique en partie, mais exagéré, des irrégularités et des désordres qu'ils y ont découverts. Sur leur rapport, le Parlement supprime près de quatre cents monastères de second ordre, et déclare leurs biens confisqués au profit de la couronne, sauf une pension viagère réservée aux religieux dépossédés, mais qui ne leur fut que très-irrégulièrement payée. Ces moines, réduits alors à mendier sur les grands chemins, les pauvres qui ne trouvent plus à la porte des couvents l'aumône habituelle, les paysans qui occupaient leurs terres à des baux avantageux, et qui s'en voient expulsés, s'ameutent sur divers points du royaume, marchent en masse sur Londres, vociférant des menaces contre le roi. Leur troupe est dispersée, leurs chefs sont mis à mort, et Henri prend occasion de cette révolte pour ordonner l'abolition définitive de tous les couvents et la saisie de leurs biens. Les revenus de ces biens, fort supérieurs à ceux de la noblesse, étaient alors évalués à plus de 300,000 liv. sterling. On confisqua également ceux des ordres militaires, puis les dîmes, les annates, enfin, tout ce que les papes percevaient dans le royaume. Henri, pour détourner de lui le reproche de cupidité sacrilége, avait d'abord annoncé l'intention de consacrer à des usages pieux ces dépouilles de l'Eglise. Ses largesses en ce genre se réduisirent à l'érec-

tion de six nouveaux évêchés et à la fondation de quelques écoles et colléges. La plus grande partie servit à grossir son propre trésor, à enrichir ses favoris, à doter une nouvelle noblesse qui fût tout entière à sa dévotion. Le reste, mieux employé, fut consacré à divers services publics, réparation de ports, construction de forts sur les côtes, accroissement de la flotte, travaux qui plus tard furent mis à profit pour fonder la puissance maritime de l'Angleterre. En cinq ans, la confiscation des biens monastiques fut complète. A la nouvelle de ces spoliations, Paul III publia, en 1538, une bulle fulminante où le ci-devant « défenseur de la foi » était frappé d'excommunication, son royaume mis à l'interdit, ses sujets excités à la révolte, tous les princes catholiques invités à exécuter cet arrêt; et le cardinal Pole fut chargé à cet effet d'une mission auprès des cours de France et d'Espagne. Cette coalition dont Henri se voyait menacé ne laissa pas de lui causer de l'inquiétude. Déjà précédemment, pour faire oublier aux puissances catholiques le supplice de Fisher et de Th. More, il avait par compensation publié un nouvel édit contre l'hérésie, et des protestants non moins respectables, Bilney, Bilefield, avaient été condamnés à périr dans les flammes. A plus forte raison, dénoncé au monde chrétien comme impie, comme sacrilége, crut-il devoir donner de nouveaux gages de son attachement à la foi catholique. En 1539, il fit dresser par une réunion de prélats, et adopter par les deux chambres, un bill en six articles, affirmant le dogme de la présence corporelle dans la Cène, la suffisance de la communion sous une seule espèce, l'obligation du célibat ecclésiastique, la perpétuité des vœux, le maintien des messes privées, enfin l'utilité et la nécessité de la confession. Quiconque prêchait ou disputait contre le premier article devait être brûlé et ses biens confisqués; toute opposition aux articles suivants emportait la peine de la confiscation et de la potence; puis, afin de bien marquer l'intention qui lui avait dicté ce décret, au même poteau où furent liés quatre catholiques qui avaient nié la suprématie royale, Henri fit attacher trois luthériens qui s'étaient prononcés contre le bill, et tandis que les premiers furent d'abord étranglés, les derniers furent brûlés vifs. L'année suivante, en exécution du même édit, plus de cinq cents personnes furent emprisonnées. L'approche même de la mort ne mit pas un terme aux cruautés de Henri. Sur le soupçon de quelques relations que Catherine Parr, sa dernière femme, aurait entretenus avec des protestants accusés de nier la présence réelle, il fit mettre en prison plusieurs d'entre eux, torturer et brûler une jeune femme attachée au service de la reine; peu même s'en fallut que celle-ci ne courût risque de la vie pour s'être hasardée à discuter contre lui la question du sacrement. Ces actes barbares donnent un suffisant démenti à ceux qui, s'obstinant à considérer Henri VIII comme protestant, ne veulent voir dans la Réformation d'Angleterre que l'œuvre d'un capricieux et exécrable despote. Mais ils n'autorisent guère davantage ceux qui nient au contraire qu'il ait en rien contribué à cette révolution, et veulent en attribuer tout l'honneur à la nation elle-même. Nous avons déjà vu combien cette nation y était imparfaitement préparée. Quant au monarque, il n'y avait rien en lui assurément

d'un réformateur; jamais la pensée d'épurer la foi ni les mœurs de son peuple n'aborda son esprit. En rompant avec Rome, il ne voulut que secouer un joug qui lui pesait. Mais en s'affranchissant, il affranchit de fait son Eglise ; il en fit un établissement national; il renversa l'obstacle qui bien longtemps encore eût empêché la vérité d'y pénétrer, et involontairement ouvrit la brèche qui donnait aux vrais réformateurs accès dans la place. Combien de princes dont les actes aboutissent à de tout autres fins que celles qu'ils se sont proposées! « Ce qu'ils ont pensé en mal, dit Burnet, Dieu le fait tourner en bien. » Henri eût-il été le plus ardent adversaire du catholicisme, pouvait-il lui porter des coups plus funestes qu'en lui ôtant son chef, en dispersant sa milice, en confisquant ses biens, et en dotant de ces biens une noblesse intéressée à sa ruine? Il n'en eût pas tant fallu à François Ier pour changer radicalement l'avenir religieux de la France. Qu'après tout cela, Henri VIII crût pouvoir, avec le sang de quelques réformés, recimenter un édifice dont il avait sapé les fondements, abattu les colonnes, enlevé le faîte, c'était de sa part une grossière illusion. Lui-même, pendant qu'il subissait l'ascendant d'Anne Boleyn, de Jeanne Seymour, celui de Cranmer et de Cromwell, avait, sans y songer, frayé plus d'une voie à la Réforme. Ses dispositions testamentaires en ouvrirent une plus sûre et plus large encore. — Des six femmes qu'il avait successivement épousées, et dont il avait répudié deux et fait mourir deux autres, il ne lui restait, à sa mort, en 1547, que trois enfants : Marie, fille de Catherine d'Aragon; Elisabeth, fille d'Anne Boleyn ; Edouard, fils de Jeanne Seymour. En confirmant par son testament l'acte de 1544, qui réhabilitait ses deux filles précédemment déshéritées, il désigna comme son successeur immédiat son fils Edouard, encore mineur, sous la tutelle de ses deux oncles maternels, dont l'un, le duc de Somerset, nommé par le conseil de régence protecteur du royaume, était, sans doute à l'insu de Henri, dévoué à la cause de la Réforme. Encouragé par Calvin, soutenu par le Parlement et la nouvelle noblesse, il maintint, au bénéfice de son pupille, l'acte de suprématie royale. Le jeune prince, protestant comme sa mère, élevé, sous la direction de Cranmer, par des hommes aussi éclairés que pieux, remarquablement doué lui-même sous le rapport du caractère et de l'intelligence, applaudit à toutes les mesures réformatrices décrétées en son nom. Dès la première année de son règne les six *articles de sang* furent abolis, ainsi que les anciens édits portés contre les wicléfites. Une visite régulière des églises fut instituée au moyen de commissaires qui partout durent se faire accompagner de prédicateurs zélés. La Bible en anglais et les paraphrases d'Erasme furent introduites dans chaque paroisse; les images furent enlevées des églises, les processions interdites, le célibat obligatoire aboli, l'office du Saint-Sacrement réformé ; enfin ce qui restait d'anciennes fondations monastiques fut confisqué à la requête et au profit de la noblesse. Ce fut l'occasion de nouveaux soulèvements populaires qui ne purent être réprimés qu'à l'aide d'une armée. Un incident plus grave fut la disgrâce de Somerset, que Warwick, son collègue, par de faux rapports, fit condamner à mort comme coupable de haute trahison (1552). Mais la réac-

tion catholique dont cette mort devint le signal fut de courte durée; Warwick, bien que protestant douteux, n'osa défaire entièrement l'œuvre de son prédécesseur. Ce qui avait jusqu'alors le plus manqué en Angleterre, c'était un nombre suffisant de théologiens et de pasteurs capables d'édifier par la parole et par l'exemple. En 1549, Bucer, Fagius et après eux Calvin remarquaient avec surprise combien le clergé anglais, uniquement occupé du rituel, presque jamais de l'enseignement et de la prédication, était peu propre à faire avancer la Réforme, en sorte qu'on était obligé d'envoyer les jeunes gens destinés à l'Eglise étudier sur le continent. Le retour de Coverdale, Rogers, Hooper, docteurs distingués, fugitifs sous Henri VIII, permit de combler en partie ce déficit. La persécution qui sévissait en ce temps-là sur le continent y contribua d'une manière encore plus efficace. Il se forma à Londres des congrégations de protestants réfugiés de presque tous les pays. A leur tête on distingue Bucer et Fagius, eux-mêmes menacés par l'*interim* de Charles-Quint, le Polonais Laski, les Italiens Bernardin Ochino, Pierre Martyr Vermigli, l'Ecossais Jean Knox, qui fut nommé chapelain d'Edouard VI. Accueillis par le jeune roi, appelés, pour la plupart, à enseigner dans les universités d'Oxford et de Cambridge, ces docteurs étrangers imprimèrent à la Réforme anglaise un élan plus déterminé, une direction évangélique plus prononcée. Cranmer, stimulé par leur exemple, fit instituer par la cour six chapelains, dont quatre devaient parcourir le royaume en évangélistes; de concert avec Ridley, il publia un recueil de douze homélies sur la foi et le devoir, destinées à être lues dans les assemblées du culte. La liturgie et le code ecclésiastique furent revisés, un nouveau catéchisme fut rédigé; une confession de foi en 42 articles, réduits plus tard à 39, fut dressée en 1552 dans le sens calviniste et présentée à la signature de tous les membres du clergé. Tels étaient les progrès accomplis dans l'espace de six ans, lorsque Edouard VI mourut en 1553 dans sa seizième année, au moment où, comme protestant et comme roi, il faisait concevoir les plus belles espérances, et laissa le trône à Marie, sa sœur aînée, qui y apporta de tout autres dispositions. — Longtemps spectatrice indignée des humiliations infligées à Catherine, sa mère, traitée elle-même en fille illégitime par les Anglais schismatiques et par son propre père, qui était allé, dit-on, jusqu'à projeter sa mort, irritée contre son frère qui, non content de la gêner dans l'exercice de son culte, avait voulu l'exclure du trône au profit de Jane Grey, petite-nièce de Henri VIII, Marie n'avait oublié aucun de ces affronts. Son fanatisme, déjà très-âpre, fut encore envenimé par ses directeurs et les gens de sa cour. Outre le clergé qui, malgré sa soumission apparente, était encore en grande majorité attaché à l'ancien ordre de choses, elle avait dans ses intérêts la vieille noblesse, jalouse de la nouvelle, le bas peuple des villes et surtout celui des campagnes, qui espérait d'elle le rétablissement des couvents. Enfin, comme pour mieux s'engager dans les voies de la réaction, elle accepta, en 1554, contre le vœu exprès de ses sujets, la main de Philippe II, futur héritier du trône d'Espagne et déjà mortel ennemi du nom protestant. Aussi la vit-on

promptement oublier les promesses de tolérance qu'elle avait faites au commencement de son règne. Les prêtres mariés furent immédiatement chassés du pays, les chaires protestantes partout fermées. Un nouveau Parlement composé à son gré abrogea toutes les ordonnances schismatiques de ses prédécesseurs; par le ministère du cardinal Pole, l'Angleterre fut solennellement réconciliée avec la cour de Rome, la suprématie royale abolie, la messe rétablie. Bientôt, comme il fallait s'y attendre, les violences commencèrent. Marie y préluda par le supplice de Jane Grey; elle épargna Elisabeth, il est vrai, mais en la plaçant sous une étroite surveillance. Près d'un millier d'Anglais, parmi lesquels une foule de docteurs ou d'étudiants en théologie, durent s'exiler, des milliers d'étrangers transporter ailleurs leur industrie. Les cachots se remplirent de protestants, les chefs les plus illustres du parti, Cranmer, Latimer, Hooper, trois ou quatre cents de leurs coreligionnaires, qui, à leur exemple, refusèrent d'abjurer, périrent les uns sous la hache, le plus grand nombre sur le bûcher. Déjà même sur les instances du pape, de Gardiner et Bonner, ses dignes suppôts, l'inquisition allait être établie, lorsque, en 1558, Marie mourut sans enfants, haïe de ses sujets, délaissée par son mari, et désespérée de la perte de Calais que la France venait de reconquérir. — Sa sœur Elisabeth, appelée à lui succéder, trouva le peuple anglais plus mûr pour la Réforme. Grâce à la version de Tyndale, largement répandue sous le règne d'Edouard, l'Evangile était mieux connu; le frappant contraste des deux règnes précédents avait fait ressortir l'excellence de la foi protestante; et quel témoignage éloquent que celui que venaient de lui rendre tant de confesseurs et de martyrs! Le sentiment national ne plaidait pas moins en sa faveur. Deux fois, par les intrigues de princesses catholiques, l'Angleterre s'était vue menacée de plier sous un joug étranger, par Marie Tudor sous celui de l'Espagne, par Marie de Lorraine, régente d'Ecosse, sous celui de la France. Le patriotisme d'Elisabeth, au contraire, son caractère énergique, sa haute intelligence, son amour pour les lettres, promettaient au pays une ère glorieuse d'indépendance et de grandeur. Soutenue ainsi par l'élite de son peuple, tandis qu'un pontife impérieux lui contestait effrontément ses droits, dès 1560 étroitement alliée avec l'Ecosse, qui, sous les auspices de l'intrépide Jean Knox, venait d'accomplir sa révolution à la fois politique et religieuse, Elisabeth consacra son règne long et heureux à faire triompher, chez elle et aussi loin que s'étendit son influence, la cause de la Réformation. Elle y réussit d'autant mieux qu'elle y travailla avec circonspection et prudence. L'ancien culte comptait encore de nombreux adhérents dans les classes élevées; elle ne les repoussa point brusquement de ses conseils, et tout en maintenant, entourés de clauses sévères, les actes de suprématie et d'uniformité, elle les mitigea dans l'application, en sorte que, au moins pendant les dix premières années de son règne, sa conduite envers les partis dissidents put passer pour de la tolérance. Elle jugea de même qu'une réforme aussi radicale que celles de Zwingle et de Calvin, vers lesquelles son frère avait incliné, conviendrait mal aux habitudes et au tempérament de son peuple. Naturellement amie elle-

même de la dignité et d'une certaine pompe dans le culte, elle conserva de la liturgie, des rites et de la constitution de l'ancienne Eglise, tout ce qui, sans trop s'écarter de l'esprit protestant, s'harmonisait avec le caractère aristocratique de son gouvernement, et semblait propre à fortifier l'autorité de la religion sur les masses. Le Parlement, toujours docile, ratifia sans hésiter les ordonnances d'Elisabeth, et, à l'exception des évêques, qui refusèrent presque tous le serment de suprématie, l'immense majorité du clergé y donna son adhésion plus ou moins sincère. Depuis ce moment, la Réformation peut être considérée comme définitivement établie en Angleterre. Elle avait, comme on vient de le voir, passé par trois phases distinctes. Sous Henri VIII elle s'était à peu près bornée à la rupture avec Rome. Tandis qu'ailleurs les réformes avaient amené le schisme, ici le schisme avait précédé les réformes. Celles-ci n'avaient proprement commencé que sous Edouard VI, en se modelant plus ou moins sur celles de Genève et de la Suisse; jusqu'à ce que, sous Elisabeth, mieux assorties au génie de la nation et à la politique de la reine, elles se fondirent en ce système mixte où le régime épiscopal et un rituel demi-catholique se trouvent juxtaposés à un dogme calviniste mitigé. — Sources à consulter : Strype, *Annals of Ref. et eccles. memorials;* Collier, *Eccles. hist. of Gr. Britain;* Burnet, *Hist. de la Réformation d'Angleterre;* Bonnechose, *Hist. d'Angleterre;* Lingard, *id.*; Merle, *Hist. de la Réformat.*, t. V, ss.; J.-J. Tayler, *Religious life of England;* Herzog, *Real-Encycl.*, art. *England;* etc.

E. Chastel.

ANGLETERRE (Statistique ecclésiastique). Voyez *Britanniques* (Iles).

ANGLICANISME. Voyez *Eglise anglicane.*

ANGLO-SAXONS (Conversion des). Depuis que les Romains avaient achevé la conquête du midi et de l'est de la Grande-Bretagne et, par les murailles d'Adrien et d'Antonin le Pieux, l'avaient mise à couvert des incursions des Pictes et des Scots, la civilisation romaine, introduite sous le gouvernement d'Agricola (77-85), s'y était par degrés consolidée. L'établissement de colonies de vétérans, le développement de l'agriculture et du commerce, la fondation de villes nombreuses, l'extinction graduelle, puis la destruction violente de la corporation des druides, y avaient préparé les voies au christianisme, qui, vers la fin du second siècle, y avait été apporté d'Orient, soit directement, soit par l'intermédiaire des villes commerçantes de la Gaule. Les persécutions de Dioclétien n'en avaient que momentanément arrêté l'essor ; bientôt l'administration douce et tolérante de Constance Chlore, le zèle chrétien de son épouse Hélène, enfin la faveur déclarée de Constantin, leur fils, avaient rendu à l'Eglise la paix d'abord, puis la liberté. En 314, trois évêques bretons siégeaient déjà au concile d'Arles ; du temps de Théodose, la Bretagne en comptait environ une trentaine : chaque ville un peu importante avait le sien, et ces dignitaires ecclésiastiques, par le crédit qui s'attachait à leur caractère, exerçaient même dans les affaires civiles une certaine autorité. Mais, sous les faibles successeurs de Théodose, l'ébranlement de la domination romaine fit sentir à l'Eglise bretonne, ainsi qu'à bien d'autres, ses funestes contre-coups.

Pour tenir tête aux nations germaniques, qui de tous côtés pénétraient jusqu'au cœur de l'empire, Honorius fut obligé, en 409, de rappeler ses légions de la Bretagne. Aussitôt les Pictes et les Scots forcèrent le rempart qui les contenait, et se répandirent dans les provinces du midi. Abandonnés à eux-mêmes et incapables de résister à ce torrent, les Bretons appelèrent à leur aide des barbares plus redoutables encore. Depuis deux siècles déjà avaient paru dans les mers du Nord les pirates saxons, connus sous le nom de « rois de la mer. » Avec leurs barques légères, ils croisaient le long des côtes, remontaient les fleuves, se répandaient dans les campagnes, et ne les quittaient que gorgés de butin. A plusieurs reprises déjà, ils avaient fait des descentes en Bretagne. En 449, ils y reparurent au nombre de neuf mille, sous la conduite de deux chefs, Hengist et Horsa, qui se disaient descendants d'Odin. Le roi breton Vortiger implora leur secours, leur promettant, s'ils l'aidaient à repousser les Pictes, de leur abandonner l'île de Thanet. Mais, aussitôt ce service rendu, les Saxons deviennent exigeants : ils demandent la cession d'un nouveau territoire. Sur le refus de Vortiger, ils s'allient avec les Pictes et s'emparent de la province de Kent, qu'ils érigent en royaume sous le sceptre d'Hengist. En 477, un nouveau chef saxon débarque dans les provinces du midi, en chasse les Bretons, et y fonde le royaume de Sussex. Dix-huit ans après, Cerdie fonde de même le royaume de Wessex ; plus tard encore un autre chef, celui d'Essex. Après les Saxons, qui avaient ainsi baptisé de leur nom chacune de leurs conquêtes, les Angles émigrés du Schleswig, encouragés par leur exemple, débarquent à leur tour (537) sur la côte orientale, livrent aux Bretons de nouveaux combats, et sur leur territoire établissent les royaumes de Mercie, d'Estanglie, et deux autres compris ensemble sous le nom de Northumberland; en sorte que, vers la fin du sixième siècle, l'île entière, à l'exception de l'Ecosse et du pays de Galles, se trouva soumise aux rois de l'octarchie anglo-saxonne, qui, sur les ruines de la civilisation romaine, y firent prévaloir leur langage, leurs usages, leurs mœurs, et enfin leur idolâtrie nationale. Ces conquérants, en effet, branche de la grande confédération des Saxons et des Angles, qui s'étendait des embouchures de l'Elbe à celles du Rhin, ne s'étaient point trouvés, avant leurs invasions, comme les Goths, les Francs et même les Lombards, en contact suivi avec des nations chrétiennes. Ils apportaient des contrées du Nord la seule religion qui y fût alors connue, le polythéisme germanique ou scandinave (Turner, t. I, p. 127 ss.), et se vengèrent sur le culte chrétien de la longue résistance que les Bretons leur avaient opposée. Les églises furent démolies, les monastères pillés et brûlés, les troupeaux dispersés, les prêtres massacrés au pied des autels. La plupart des Bretons échappés au carnage se réfugièrent en Ecosse, dans le pays de Galles, dans les monastères de l'Irlande, ou dans l'Armorique gauloise. Ceux, en petit nombre, qui restèrent dans le pays, abattus, découragés par la servitude, comme l'avoue leur historien Gildas, ne tentèrent rien pour la conversion de vainqueurs farouches dont ils ne parlaient point la langue et sur lesquels ils ne pouvaient exercer aucun ascendant (Bède, I, 22). Ce n'était pas non plus de l'Ecosse

ni de l'Irlande, où la foi chrétienne venait à peine de pénétrer et où le nom saxon était abhorré, que pouvait partir une telle tentative. Le christianisme semblait donc détruit sans ressource en Angleterre (Blumhardt, t. II, p. 177, 241; Mitman, *Lat. Christ.*, t. II, p. 55 ss.), lorsqu'une circonstance fortuite attira sur ce pays la sollicitude du pape Grégoire le Grand. N'étant encore que simple moine à Rome, il remarqua un jour sur le marché aux esclaves quelques adolescents dont la physionomie l'intéressa. Il s'informa de leur pays et de leur religion, et apprit que c'étaient de jeunes Angles amenés de Bretagne et dont la nation était encore païenne. Il supplia aussitôt le pape Pélage de l'envoyer en mission dans ce pays. Bientôt élevé lui-même au souverain pontificat, il ne put accomplir son projet; mais il ne le perdit point de vue. En attendant que ces jeunes esclaves, qu'il fit élever à Rome dans un couvent, fussent en état d'aller évangéliser leur pays natal, il y envoya un de ses anciens collègues, le moine Augustin, suivi de quarante autres missionnaires. Le moment était favorable : des relations commençaient à s'établir entre l'octarchie saxonne et le royaume des Francs. Ethelbert, roi de Kent, venait d'épouser Berthe, fille de Caribert, princesse chrétienne, qui s'était réservé dans le palais du roi païen le libre exercice de son culte. Débarqués en 597 dans l'île de Thanet, Augustin et ses compagnons firent annoncer au roi leur arrivée et le but de leur voyage. Le roi, favorablement prévenu par son épouse, les accueillit, autorisa leur prédication, les invita même à résider à Cantorbéry, où il se chargea de leur entretien et leur accorda l'usage d'une vieille chapelle jadis consacrée à saint Martin de Tours. Là, leur genre de vie simple et austère, la mystérieuse solennité de leur culte et le crédit visible dont ils jouissaient auprès de la reine, firent impression sur les Saxons, qui, dès la même année, reçurent le baptême au nombre de dix mille. Informé de ces heureux débuts, Grégoire décerna à Augustin le titre de primat de l'Eglise anglaise, lui envoya de nouveaux collaborateurs, exhorta pathétiquement la reine à travailler comme sainte Hélène à la conversion de son époux, le roi lui-même à reconnaître les grâces du vrai Dieu, en détruisant dans son royaume le culte des idoles. Son vœu ne tarda pas à être exaucé, quant à la pleine liberté, au moins, qui fut laissée aux efforts des missionnaires. Le royaume de Kent occupait alors le premier rang dans l'octarchie anglo-saxonne, son chef Ethelbert soutenait avec les autres familles royales de nombreux rapports d'intérêt, d'affection ou de parenté, que les compagnons d'Augustin surent heureusement mettre à profit. C'est ainsi que le roi d'Essex, neveu d'Ethelbert, reçut avec faveur les missionnaires Mellitus et Justus; que Redwald, roi d'Estanglie, dans une visite qu'il fit à celui de Kent, se déclara chrétien; qu'Edwin, un de ses successeurs, en épousant la fille d'Ethelbert aux mêmes conditions que celui-ci avait épousé Berthe, accueillit à sa cour Paulin en qualité d'aumônier de la reine, promit, comme Clovis, de se faire baptiser si le Dieu des chrétiens le rendait vainqueur de ses ennemis; qu'enfin, après avoir pris l'avis de son conseil, il accomplit le vœu avec toute sa noblesse et deux mille de ses sujets, et persuada aux deux fils de Red-

wald de suivre son exemple ; en sorte que le christianisme se propagea dans tout le royaume d'Estanglie. Oswald et Oswy, son frère, exercèrent dans la Northumbrie le même ascendant qu'Ethelbert dans le royaume de Kent. Penda n'obtint la main de la fille d'Oswy que sous la condition de se convertir à la foi chrétienne, et son beau-frère Alfred se fit comme lui baptiser avec tous ses comtes et ses chevaliers. L'idolâtrie anglo-saxonne ne se laissa pas cependant vaincre sans résistance. Etroitement liée aux vieilles mœurs de la nation, elle repoussa autant qu'elle le put le joug de la discipline chrétienne. Le fils d'Ethelbert lui-même, Eadbald, furieux de ce que le missionnaire Laurent voulait l'empêcher d'épouser sa belle-mère, renvoya les ecclésiastiques de sa cour, retourna au paganisme et y ramena plusieurs de ses sujets, baptisés en même temps que lui. Après la mort de Sabaret, roi d'Estanglie, ses fils expulsèrent Mellitus, qui voulait les empêcher de profaner la sainte cène. Souvent aussi, pendant les guerres fréquentes que se livraient les différents Etats, maints princes qui se disputaient la prééminence, ou qui voulaient s'agrandir aux dépens de leurs voisins, s'armaient du fanatisme païen encore vivace chez les tribus les plus barbares ; il en résultait des réactions violentes qui paralysaient, parfois même détruisaient l'œuvre des missionnaires. C'est ainsi qu'Edwin, dans son enfance, avait eu beaucoup à souffrir des cruautés du païen Ethelfrid qui lui disputait le trône de Northumbrie ; il finit par trouver la mort dans un combat qui lui fut livré par Penda, roi païen de Mercie, et qui eut pour conséquence la dévastation de deux royaumes et des cruautés sans nombre exercées contre les chrétiens. Mais à mesure que la population saxonne prenait racine dans le pays, et en fermait l'accès à de nouveaux envahisseurs, ses mœurs s'adoucissaient par degrés ; le besoin de la paix se faisait mieux sentir ; les âmes, moins rudes, moins grossières, devenaient plus accessibles à la prédication évangélique. L'esprit saxon, dit Turner, acquérait ce degré de maturité qui ne pouvait plus s'accommoder des absurdités du paganisme, et s'ouvrait aux influences d'une religion plus pure. On en eut la preuve dans le conseil tenu par le roi Edwin, où l'un des grands de sa nation démontra d'une manière expressive l'impuissance de leur ancienne religion pour résoudre l'énigme de la vie et la nécessité de s'en instruire dans la religion du Christ. L'avis d'un prêtre saxon fut encore plus décisif. Après avoir entendu le missionnaire Paulin expliquer la nature et le culte du vrai Dieu : « Jusqu'à ce jour, dit-il, je ne savais ce que j'adorais ; plus j'examinais nos croyances idolâtres, plus j'en reconnaissais l'erreur. Maintenant j'adopte sans hésitation celles qu'on nous expose et dont la vérité et les bienfaits resplendissent à mes yeux. O roi ! hâte-toi de faire brûler ces temples que nous avons si follement vénérés. — Qui l'oserait ? demanda un des assistants. — Moi ! répliqua-t-il, » et s'élançant sur le cheval du roi, il courut au temple des idoles, en fit le tour en brandissant sa lance, et ordonna à ses collègues d'y mettre le feu. Ce coup hardi trancha la question ; le peuple, tout à l'heure effrayé, applaudit ; et le roi, sa noblesse et un grand nombre de ses sujets reçurent en même temps le baptême. Le farouche Penda lui-même

sur la fin de sa vie sentit s'adoucir la haine qu'il avait vouée au christianisme, et qui l'avait rendu meurtrier de cinq rois. Il permit dans ses Etats la profession et la prédication de l'Evangile. A sa mort, la Mercie se trouva presque entièrement convertie. Les mêmes influences aidèrent le christianisme à se répandre dans les autres royaumes ; en sorte que, cent cinquante ans après l'établissement des Anglo-Saxons en Bretagne et soixante-cinq ans après l'arrivée des premiers missionnaires romains, le christianisme s'y trouvait rétabli. Il ne l'était point cependant exactement sous la forme qu'il avait chez les Bretons et qu'il conservait encore dans le pays de Galles. Les Bretons l'avaient reçu d'Orient, par conséquent avec certains rites, certains usages différents de ceux qu'Augustin avait apportés de Rome. Ainsi, sans parler de diversités insignifiantes dans le costume des prêtres ou dans les observances du carême, les Bretons célébraient la Pâque le même jour que les Juifs, permettaient le mariage aux ecclésiastiques d'ordre inférieur, etc. Grégoire le Grand, dans son projet de mission, ne paraît pas s'être beaucoup préoccupé de ces différences ; et c'est injustement, selon nous, que, le jugeant d'après un trop grand nombre de ses successeurs, on n'a voulu voir, dans le zèle qu'il déploya pour la conversion de l'Angleterre, que l'effet d'une politique ambitieuse et intéressée, comme s'il se fût proposé avant tout d'asservir ce pays à la domination de Rome, et de substituer violemment le rite romain au rite breton. Les vues de l'éminent pontife étaient plus grandes et plus généreuses. Au milieu du chaos où la chute de l'empire latin avait plongé l'Europe entière et où le christianisme et la civilisation semblaient également en péril, Rome, qui seule en Occident n'était point restée au pouvoir des barbares, Rome, pourvue encore de tant de ressources, et dont l'antique renom imprimait partout le respect, avait une mission protectrice à exercer envers toutes les Eglises ; c'était à elle à les secourir là où elles étaient menacées, à les relever là où elles étaient tombées, à les fortifier les unes par les autres en les groupant autour d'elle-même en un seul faisceau. Le christianisme avait succombé dans tout une partie de la Grande-Bretagne, il s'agissait de l'y rétablir ; Rome seule alors en manifestait le désir, et en avait le pouvoir. Ce fut là l'objet de la noble ambition de Grégoire, et non la gloriole mesquine de soumettre une Eglise de plus à son joug. Après sa mort, il est vrai, lorsque les Saxons voulurent étendre leur domination sur les Bretons du pays de Galles, l'ambition d'Augustin se tourna aussi de ce côté. Soutenu, dit Bède (II, 2), par le roi Ethelbert, il convoqua à une conférence les évêques et les docteurs bretons, et les invita fraternellement à évangéliser de concert avec lui la nation saxonne. « Si vous m'accordez trois choses, leur dit-il, la célébration de la Pâque en son temps, le baptême selon le rite romain, et la prédication aux Saxons, nous passerons sur tout le reste. » Offensés par ses airs de hauteur, ils ne se rendirent point à sa demande. « Eh bien ! leur dit-il, si vous ne voulez enseigner aux Saxons le vrai chemin de la vie, vous trouverez la mort par leurs mains. » Cette prédiction s'accomplit, ajoute Bède ; car, après la mort d'Augustin, Ethelbert, indigné de leur obstination, excita contre eux un

roi de Deira, encore attaché au paganisme. Les Bretons furent vaincus ; douze cents moines du couvent gallois de Bangor, qui étaient venus le soutenir par leurs prières, furent massacrés, et leur monastère réduit en cendres. Les Bretons, soumis par la force aux Anglo-Saxons, durent se plier au rituel romain. Plus tard, dans le synode de Whitby (664), où la même question fut agitée, et où un missionnaire saxon soutint avec ardeur la cause de Rome, le roi Oswy, apprenant que Jésus avait promis à saint Pierre et à ses successeurs les clefs du royaume des cieux, déclara qu'il y aurait folie à braver l'ordre établi par le vicaire du Christ. L'influence des papes ne cessa dès lors de s'accroître dans toute l'Angleterre ; le pèlerinage de Rome devint de mode chez les princes anglo-saxons. Plusieurs même s'y retirèrent pour passer le reste de leurs jours dans ses couvents. L'unité romaine acheva de se fortifier sous l'influence de Théodore, que le pape Vitalien éleva en 667 à l'archevêché de Cantorbéry et qu'il chargea d'organiser définitivement l'Eglise anglo-saxonne. Natif de Tarse en Cilicie et longtemps moine à Rome, versé par là également dans les lettres grecques et latines, Théodore contribua beaucoup au développement de la science dans les monastères bénédictins qu'il fonda. C'est de là que sortirent en foule des missionnaires qui allèrent répandre le christianisme dans les contrées encore païennes du nord de l'Europe d'où leurs ancêtres étaient issus, et dont ils parlaient encore la langue. Nommons à leur tête Winfried, l'apôtre de l'Allemagne, si célèbre sous le nom de Boniface, fondateur des Eglises de Thuringe et de tant d'autres que, dans son zèle pour l'unité ecclésiastique, il plaça sous la suzeraineté de l'évêque romain. — Sources à consulter : Beda, *Hist. eccles. gent. Anglorum ;* Collier, *Eccles. history of England ;* Turner, *History of the Anglo-Saxons ;* Blumhardt, *Histoire de l'établissement du christianisme*, T. II ; Lingard, *Hist. d'Angleterre ;* Bonnechose, *Hist. d'Angleterre ;* Thierry, *Hist. de la conquête d'Angl. par les Normands ;* Mitman, *Latin Christianity*, t. II. E. Chastel.

ANGOULÊME [*Inculisma*, *Ecolisma*, *Engolisma*, Engoleime], évêché suffragant de Bordeaux. Saint Ausone, vivant au troisième siècle, est cité comme l'apôtre et le premier évêque d'Angoulême ; il est fêté comme martyr, le 11 juin. Dynamius, nommé par Grégoire de Tours, est le premier évêque dont l'existence soit certaine. L'église cathédrale de Saint-Pierre (douzième siècle) fut dévastée, l'église et le monastère de Saint-Ausone furent rasés par les calvinistes en 1568 (voy. Chaumet, *les Protestants et la cathédr. d'Angoulême*, Ang. 1869). Saint Cybar (*Eparchius*), reclus, mort en 581, dont un couvent conserve le nom, est le patron de la ville ; il est fêté le 1er juillet (*Gallia*, II).

ANGOUMOIS. Cette province (Charente), dont Angoulême était la capitale et qui forma, avec l'Aunis, la Saintonge et les îles, un même arrondissement synodal, fut visitée en 1532 par Calvin qui fuyait la persécution. Le futur réformateur trouva un asile dans la maison de Louis du Tillet, chanoine d'Angoulême et curé de Claix. C'est là que, n'ayant pas encore rompu avec la communion de Rome, il posa les premiers fondements de sa célèbre *Institution chrétienne* et se lia d'amitié avec l'abbé de Bussac, Charles Girault d'Auqueville, Antoine Chaillon, prieur

de Bouteville et autres, avec lesquels il se réunissait fréquemment dans la maison de Girac, près d'Angoulême. Il composa même des exhortations que du Tillet fit lire au prône à Angoulême et dans les paroisses environnantes. Quelque temps après il retourna à Paris, mais fut contraint presque aussitôt de reprendre le chemin d'Angoulême. Cette fois il était surveillé et fut réduit à se cacher à Saint-Saturnin, puis dans les grottes de la Roche-Corail (1534). Poursuivi jusque dans cette dernière retraite, il partit pour Bade avec du Tillet, qui malheureusement ne persévéra pas dans ses premières opinions. Le séjour de Calvin dans l'Angoumois porta ses fruits. Dès 1536 Villefagnan comptait des partisans des idées nouvelles, et, neuf ans plus tard (1545), ils formèrent à la Rochefoucauld un parti assez puissant. Quelques madones furent brisées dans cette dernière localité et donnèrent lieu à des poursuites dirigées contre deux ecclésiastiques, Jean et Elie, et les nommés Pierre Tachier et Guillaume Bouhier qui furent arrêtés. A dater de cette époque, la Réforme, indirectement favorisée par les exactions de toutes sortes auxquelles étaient en butte les malheureux habitants des campagnes de l'Angoumois, s'étendit beaucoup dans cette province. Elle recruta de nombreux adhérents parmi les descendants des Sarrasins et des Visigoths, qui avaient toujours manifesté une grande opposition aux doctrines et à la hiérarchie romaines. Diverses Eglises furent fondées, Cognac en 1556 (Pierre Combes, pasteur), Hiersac en 1560, Montignac en 1563 (Fériol, pasteur), Châteauneuf en 1563 (Bordier, pasteur), Segonzac avant 1560 (François Gabard, pasteur), Saint-Claud en 1547 (Destampes, pasteur, Guillaume Oubert, diacre), la Rochefoucauld avant 1566 (Hog, pasteur), Vertueix avant 1562 (Prévost, pasteur en 1566), Jonzac avant 1567 (Cochois, pasteur), Jarnac, vers 1561, Tonnay-Charente en 1560 (Noël Magnan, pasteur), Saint-Surin (le notaire Jean Frère Jean, prêcheur ; Léopard, pasteur en 1561 ; Sorain, pasteur en 1562), Aubeterre (Bouchard, pasteur en 1562), Chalais, Barbezieux, la Rochebeaucour, Villefagnan, etc. Dès 1560 ces diverses Eglises avaient tenu un synode provincial à Jarnac, où elles affirmèrent leur union. Pour ce qui est de la capitale de l'Angoumois, le parti protestant y devint tout-puissant en 1558. L'année suivante une Eglise régulière y fut fondée sous le ministère de Jean de Voyon, allié aux meilleures familles d'Angoulême. Emprisonné à la tour du Châtelet à Paris, ses parents obtinrent sa délivrance à la mort de François II, et il reprit son ministère, qu'il continua jusqu'à l'édit de janvier. En son absence l'Eglise avait été desservie par le pasteur Dumont. — Pendant la première guerre de religion (avril 1562-19 mars 1563) Angoulême et les principales places de l'Angoumois furent enlevées par les protestants, mais, la fortune de leur parti étant devenue chancelante sur les bords de la Loire, les défenseurs d'Angoulême se rendirent après quinze jours de siége. On leur promit la vie sauve, mais cette clause ne fut pas respectée, et le cruel la Rochefoucauld-Marthon, qui commandait les catholiques, commit les plus grands excès dans la ville. Il en fut de même à Cognac. Pendant la troisième guerre de religion (25 août 1568-8 août 1570), Angoulême et toutes les autres places de l'Angoumois tombèrent de nouveau aux

mains des protestants qui, à la paix, n'obtinrent pas le droit d'exercer leur religion dans la province. La Saint-Barthélemy occasionna de nombreux massacres dans l'Angoumois. A l'époque de la Ligue le duc d'Epernon, qui tenait le parti du roi de Navarre et était gouverneur de la province, se réfugia à Angoulême pour se mettre à l'abri des ligueurs, mais il se trompa en quelque sorte d'adresse, car ces derniers l'assaillirent trois fois dans le château, et ils fussent sans nul doute parvenus à le massacrer sans l'approche d'un gros escadron de cavaliers huguenots. Quand la Ligue eut été abattue dans la province, les protestants recommencèrent leurs assemblées publiques. Ceux d'Angoulême construisirent un temple à Pontouvre, et les pasteurs de la Rochefoucauld, Saint-Même et Segonzac furent rétribués par Henri IV. Les guerres religieuses du dix-septième siècle vinrent troubler de nouveau les Eglises angoumoises, mais l'orage, une fois passé, elles reprirent leur première prospérité. Leurs pasteurs les plus distingués furent pour cette époque Pacard, Gommarc et Daillon. La révocation de l'édit de Nantes livra l'Angoumois aux convertisseurs et aux missions bottées. Les dragons parcoururent le pays en tous sens, recevant les conversions par milliers et domptant les opiniâtres par la force et la souffrance. D'un autre côté, les prisons se remplirent de nombreux confesseurs et spécialement le château d'Angoulême. Le commerce des papiers, si florissant jusque-là à Angoulême et dans les environs, fut anéanti par l'émigration, et la Rochefoucauld, ville riche et considérable à cette époque, perdit ses tanneries si renommées. On ne trouva même plus assez de gens pour cultiver les vignes, et le commerce des eaux-de-vie en fut gravement atteint. La première assemblée du désert de l'Angoumois fut présidée, dans la nuit du 9 novembre 1716, à Touzac, par Jean Berthelot, prédicant du Poitou, condamné dans cette dernière province par contumace aux galères l'année précédente. Le lieutenant criminel d'Angoulême le condamna à son tour à mort. Le premier moment d'effroi passé, Berthelot reprit ses prédications (1719), puis rentra dans le Poitou. Il eut pour successeur un prédicant venu des Cévennes, nommé Chapelle, qui fut trahi et emprisonné en Saintonge. Plus tard apparaît le pasteur Gibert l'aîné, qui ne dut qu'à la vitesse de son cheval de ne pas être pris à la suite d'une assemblée et fut condamné à mort par l'intendant de la Rochelle (14 juil. 1756). En 1763 il conduisit en Angleterre une colonie de réfugiés protestants, et périt en 1774 dans une assemblée surprise à Saint-Just en Saintonge. Le nombre des pasteurs s'étant beaucoup accru dans l'Angoumois par suite des progrès de la tolérance, les Eglises de cette province furent desservies dès 1761 par un pasteur spécial, nommé Martin : faveur dont elles jouirent jusqu'à la Révolution. Après le concordat ces mêmes Eglises formèrent le consistoire de Jarnac, qui comptait 4,000 protestants environ en 1870. — Voyez : Bèze, *Hist. ecclés.;* Bujeaud, *Chroniq. prot. de l'Angoum.*, 1860 ; Goguel, 1534-1836, *Hist. et statistiq. des Egl. réf. de la Charente*, 1836. E. Arnaud.

ANHALT (La Réformation dans les duchés d'). A l'époque de la Réformation la maison d'Anhalt était divisée en deux branches représentées, l'une, par le prince Wolfgang, l'autre, par les trois fils mineurs du

prince Ernest. Wolfgang est une des plus héroïques figures du seizième siècle. Né le 1er août 1492, il fit la connaissance de Luther à la diète de Worms (1521) et se montra dès ce moment favorable à la Réforme. L'année suivante Luther vint, à sa demande, prêcher à Zerbst, dont les bourgeois se prononcèrent pour l'Evangile. En 1529, Wolfgang signa la protestation de Spire, et en 1530 la Confession d'Augsbourg ; il fit alors à Eck cette réponse qui le caractérise : « Notre cause est bonne, car c'est la cause de Dieu et Dieu la soutiendra. Mais sachez bien, monsieur le docteur, que, si vous nous suscitez une guerre, vous trouverez aussi de notre côté des *hommes*. » Wolfgang pleura auprès du lit de mort de Luther, entra dans la ligue de Smalcalde et tira l'épée contre Charles-Quint. Dépossédé et mis au ban de l'empire après la bataille de Muhlberg (1546), il quitta son palais en chantant le cantique de Luther. Maurice de Saxe contraignit plus tard l'empereur à lui restituer ses domaines. En 1561 Wolfgang protesta à Naumbourg contre les changements introduits par Mélanchthon, dans la Confession d'Augsbourg ; en 1564, il abandonna ses États à ses cousins et se retira dans la vie privée, à Zerbst, uniquement occupé de l'Eglise, des écoles et d'œuvres de charité. Il mourut en 1566. L'autre branche d'Anhalt était représentée par les jeunes princes Jean, George et Joachim, placés sous la tutelle de leur pieuse mère Marguerite et sous l'influence de leur parent George de Saxe, l'ardent ennemi de Luther. Hostiles à la Réforme jusqu'en 1530, leurs dispositions furent modifiées par la lecture de la Confession d'Augsbourg et de l'Apologie ; mais ce n'est qu'en 1532 qu'ils se prononcèrent ouvertement pour la Réformation, et ce fut, comme dit Luther, *non sine magno periculo, magnis principibus contrarium suadentibus, insuper etiam minantibus*. Ils appelèrent à Dessau l'ami de Luther, Nicolas Hausmann, dont le réformateur disait : « *Quod nos docemus, ille vivit.* » Luther resta en correspondance avec les trois princes, surtout avec George, surnommé le Pieux, dont il dit : « Le prince George a plus de piété que moi ; si celui-là ne va pas au ciel, je n'y irai pas non plus. » Entré dans les ordres, George fut d'abord chanoine à Naumbourg, puis prévôt du chapitre de Magdebourg ; en 1544 il devint évêque évangélique de Mersebourg ; il mourut à Dessau, le 17 octobre 1553, à l'âge de quarante-six ans. A la fin du seizième siècle, par suite des disputes provoquées par la Formule de Concorde, la Confession réformée fut introduite dans le duché d'Anhalt-Dessau. Au commencement de notre siècle (1820 à Bernbourg ; 1827 à Dessau) on y établit l'Union (Beckmann, *Hist. des Fürstenthums Anhalt ;* G. Schubring, *Die Einführung der ref. Confession in Anhalt ;* Lic. Schmidt, *Georg v. Anhalt*, dans Meurer, *Altvæter der luth. Kirche. IV.* Ch. Pfender.

ANICET (Saint) [Ἀνίκητος], évêque de Rome. Le livre des papes dit qu'il était originaire d'Eméśa en Syrie. Hégésippe, contemporain d'Anicet (Eusèbe, *H. E.*, IV, 22), Irénée (*Hær.*, III, 3, 3) et les Grecs le placent entre Pie et Soter ; la Chronique d'Eusèbe le fait régner de 152 à 153, l'Histoire ecclésiastique de 157 à 168, ou plutôt de 156 à 167. Tous les Latins, jusqu'au sixième siècle, nomment, par une erreur évidente, Pie après Anicet. M. Lipsius (*Chronol. d. ræm. Bisch.*, p. 186 ss.) admet

qu'il succéda à Pie entre les années 154 et 156, et mourut en 166 ou 167. Polycarpe vint à Rome vers 160, mais ne put s'entendre avec Anicet au sujet de la célébration de la Pâque (Irén., *Hær.*, III, 3, 4; Eusèbe *H. E.*, V, 24). On a inséré dans le Pseudo-Isidore et dans Gratien de fausses décrétales sous le nom de ce pape.

ANIMAUX purs et impurs (Lévit. XI, 1-31, cf. v. 46 ss., Deut. XIV, 1-19). Les diverses catégories d'animaux impurs sont, d'après ces textes, les quadrupèdes ruminants qui n'ont pas la corne du pied fendue de part en part, les serpents, les reptiles en général et la plupart des insectes, les animaux aquatiques n'ayant ni nageoires, ni écailles et un certain nombre d'oiseaux. Le rédacteur jéhoviste du Pentateuque fait observer cette distinction par Noé (Gen. VII, 1 ss.). Voyez *Histoire naturelle de la Bible* et *Loi mosaïque*.

ANIMISME, doctrine qui attribue la vie de notre corps à une action de l'âme, celle-ci ayant deux modes de fonctionnement, l'un spirituel, produisant les pensées, les volitions, l'autre organique, produisant l'innervation, la nutrition, en un mot, tous les phénomènes de l'ordre matériel. L'harmonie qui relie entre elles toutes les parties du corps humain suggéra de bonne heure la pensée que les diverses fonctions obéissent à une énergie dominante, en qui se concentre l'unité de l'individu ; mais jusque dans les temps modernes cette énergie fut, plus ou moins vaguement, considérée comme distincte de l'âme raisonnable et immortelle. Au dix-septième siècle, les progrès récents des mathématiques et de la chimie inspirèrent la théorie iatromécanicienne (Descartes, Leibnitz), qui prétendait expliquer par des actions mécaniques toutes les manifestations de la vie, tandis que la théorie iatrochimique (Sylvius de Le Boë) les expliquait par des fermentations, distillations et autres actions chimiques. Stahl (*Theoria medica*, 1707) fut le premier qui professa nettement l'animisme, le formulant dans sa rigueur extrême : l'âme forme, fait son corps. Cet enseignement renfermait deux erreurs que les animistes actuels ont répudiées. D'une part, il prétendait que cette action exercée par l'âme était consciente, intentionnelle, puisque l'âme est essentiellement raisonnable et intelligente ; on a reconnu qu'il existe, même dans les faits de l'ordre spirituel, une activité inconsciente, une spontanéité instinctive, qui, pour précéder la réflexion, n'en est pas moins juste et vraie ; à plus forte raison, faut-il ranger dans le domaine de la spontanéité inconsciente l'action exercée par l'âme sur le corps, si intense ou si faible qu'on veuille la concevoir. De plus Stahl se représentait l'âme comme le premier moteur d'une machine ; il juxtaposait deux entités, dont l'une, principe de l'unité, était dépouillée de son expansion légitime, tandis que l'autre, organisme sans force organisante, était une construction compliquée, sans unité réelle. L'école de Montpellier (Barthez, Bordeu) essaya de rapprocher les deux entités en proclamant le *vitalisme*, qu'on a appelé doctrine du double dynamisme, plaçant au-dessous de l'âme un principe vital distinct, qui régit les actes de la vie organique, principe indéfinissable du reste, parce qu'il échappe et s'évanouit lorsqu'on veut le saisir. La doctrine des propriétés vitales, formulée par Bichat, fut une transformation du vitalisme ; elle rattacha direc-

tement les manifestations de la vie aux propriétés des divers tissus dont se compose le corps humain ; la vie se trouvait par là décentralisée et fortement incarnée dans les différents organes. Depuis lors les biologistes se sont partagés entre deux tendances. L'une, l'école de la méthode exclusivement expérimentale, a marché dans la voie de décentralisation ouverte par Bichat : le corps humain est une association ; l'unité élémentaire, le vrai individu, c'est la cellule ; « il n'y a rien de plus dans l'organisme total que ce qu'il y a dans les cellules ou dans la substance intercellulaire ; le seul résultat du rapprochement harmonique de toutes les cellules en tissus, organes, appareils, est de combiner les actions cellulaires existantes, d'en former un tout synergique, un concert. » (V. le cours de M. Cl. Bernard, *Revue scientif.*, avril 1876.) L'écueil de cette tendance, c'est de s'absorber dans la multiplicité des détails. A ses yeux, l'animisme est une notion métaphysique, nuisible à la science. L'autre tendance veut réagir contre les excès de l'analyse ; elle affirme que les cellules vivent par la vie du corps entier, c'est-à-dire par l'unité première et créatrice dont elles procèdent ; le caractère dominant de tout ce qui vit est l'unité ; l'organisme est l'unité se manifestant, l'unité extériorisée, l'individualité étant incarnée au même titre dans chacune des cellules (V. plusieurs art. de M. Chauffard dans le *Correspondant*, 25 oct. 1873, 25 mai 1874, 25 fév. 1875). On conçoit que cette école compte des animistes à des degrés divers. Il est naturel que des philosophes, des théologiens, partant non de l'observation externe, de la périphérie, mais de l'observation interne, se soient aussi prononcés pour la doctrine de l'animisme ; ils ne prétendent pas pour cela expliquer le mystère de cette action de l'âme sur l'organisme ni suppléer à l'expérimentation pour tout ce qui concerne l'anatomie et la pathologie, mais ils estiment que le rapprochement harmonique des cellules vivantes doit avoir une cause, vivante aussi, et que l'animisme est le système qui sauvegarde le mieux les caractères respectifs de ces deux substances distinctes et inséparables, l'âme et le corps, qui constituent notre être complet. — Voy. A. Lemoine, *Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl*, 1865 ; Fr. Bouillier, *Le Principe vital et l'Ame pensante*, 2e édit. 1875.

A. Matter.

ANJORRANT. Une famille de ce nom avait pour chef, à la fin du quinzième siècle, un avocat du roi à la cour des comptes, Louis Anjorrant, seigneur de Claye et de Souilly, dans la Brie. Un demi-siècle après, Jean et Renaud, fils de Louis, étaient l'un président, l'autre conseiller au parlement de Paris et partisans plus ou moins déclarés de la Réforme. Renaud l'embrassa d'un tel zèle, qu'il abandonna ses fonctions pour se retirer à Genève, où il fut reçu habitant en 1554, bourgeois en 1556, et membre du grand conseil de la République en 1570. Il mourut le 25 août 1572. Jacob Anjorrant, son fils, né à Genève en 1566, étudia le droit, entra au grand conseil en 1593, et se consacra tout entier au service de la République. Il était négociateur excellent. Depuis 1593 jusqu'à 1629, il se passa peu d'années où il ne fût envoyé en mission à l'étranger, tantôt en Hollande, en Allemagne, en Angleterre, en Ecosse, pour quêter au profit de la seigneurie et des Eglises, tantôt à la cour de

France pour défendre ses compatriotes et déjouer les influences perfides qui s'agitaient sourdement contre Genève. En 1610, Henri IV accorda, sur sa requête, une pension annuelle de 72,000 livres aux Genevois, pour soudoyer leur garnison. Le 14 mai, au matin, le diplomate alla prendre son audience de congé et remercier le roi qui se disposait à entrer en campagne contre les armées catholiques d'Autriche et d'Espagne, et qui lui dit : « Assurez messieurs de Genève que je ne quitterai jamais mes anciens serviteurs, et encore que vous ne soyez mes sujets, je vous maintiendrai comme si j'étais votre père. » Quelques heures après Henri tombait sous le poignard de Ravaillac. Jacob Anjorrant fut élu dix fois syndic de Genève et sept fois lieutenant de police et justice. On peut le citer comme un modèle de ces anciens magistrats genevois, dignes par leurs mœurs austères, leur capacité, leur dévouement à la patrie, de gouverner une glorieuse république. Il mourut à quatre-vingt-un ans. — En 1636 la seigneurie de Claye appartenait encore à une descendante des Anjorrants du parlement de Paris, Jeanne Anjorrant, femme de Daniel de Tissard. Comme tous les seigneurs protestants ayant haute justice, ils jouissaient du droit de faire célébrer le culte dans la chapelle de leur château ; mais comme tous aussi ils eurent à subir les vexations sans nombre suscitées pour leur arracher cette modeste liberté. Les persécutions judiciaires entamées contre eux à cet effet commencèrent en 1636 et ne se terminèrent qu'en 1668, par la suppression du droit de célébrer le service religieux dans la seigneurie de Claye. H. Bordier.

ANJOU. La Réforme pénétra de bonne heure dans l'Anjou. Dès 1523, les vicaires généraux du diocèse d'Angers interdisaient la lecture des ouvrages de Luther, et l'évêque François de Rohan renouvelait la même défense l'année suivante. Mais ce ne fut qu'en 1547 que les idées nouvelles gagnèrent véritablement du terrain dans l'Anjou. La ville d'Angers, en particulier, qui était le siége d'une université et peuplée de moines et de prêtres, les reçut avec avidité, grâce à la faveur que leur accordait son évêque Jean Ollivier, « homme de bon savoir et de gentil esprit, » dit Bèze. Il y eut des assemblées de prières et des prédications, mais elles furent bientôt découvertes, et François Fardeau, Simon le Royer, Jean de la Vignole, Denis Saureau et Guillaume de Reu, convaincus d'y avoir assisté, furent condamnés à mort et exécutés. Ces supplices devinrent le germe de nouveaux progrès, et neuf ans plus tard (1555), une Eglise était fondée à Angers sous la direction du savant pasteur Jean de Pleur, envoyé par les ministres de Genève, et grâce aux soins de François le Maçon, pasteur à Paris et natif d'Angers. Une « âpre persécution » suivit de près cet heureux événement. Le roi, à la demande des chanoines d'Angers et d'autres catholiques de marque, envoya Rémy Ambroise, président au parlement d'Aix, et l'inquisiteur Matthieu Ory pour faire le procès aux évangéliques. Huit d'entre eux furent exécutés. De leur nombre se trouvèrent les ministres Pierre de Rousseau et Jean Rabec. Le premier revenait de faire ses études à Genève et à Lausanne. Monté sur le bûcher, et bien qu'on lui eût coupé la langue, il « invoqua plusieurs fois à haute voix et intelligiblement

Jésus-Christ au grand étonnement de tous les assistants » (22 mai 1556). Jean Rabec, ancien cordelier et écolier des seigneurs de Berne à Lausanne, périt également par le feu en chantant le psaume LXXIX (24 avril). Trente-quatre autres luthériens, qui purent heureusement prendre la fuite, furent condamnés à être brûlés vifs par contumace. L'Eglise abattue, mais non détruite, se releva deux ans après (1558) par la présence et l'exemple de d'Andelot, frère de Coligny, « lequel, accompagné de Gaspard Marcel, ministre de Paris... y fit prêcher par trois fois à porte ouverte en son logis. » Le pasteur Nicolas Gorre dit Daniel, qui vint peu après se mettre à la tête de l'Eglise, put exercer « fidèlement sa charge pendant près de deux ans, faisant les exhortations de nuit, quelquefois en la ville, quelquefois aux champs, par les blés et par les bois. » Il fut remplacé par Ambroise de la Plante, dit le Balleur, qui administra la Cène le lendemain de Pâques (1560). Son successeur, Charles d'Albiac du Plessis, la donna en septembre. Sous le ministère de ces deux pasteurs, l'Eglise s'accrut d'un grand nombre de membres sortis principalement des rangs de la noblesse. Mais elle fut de nouveau dispersée par le duc de Montpensier, qui arriva à Angers avec des troupes pour châtier à la fois les évangéliques et les gentilshommes enclins à la Réforme, qui avaient assisté en armes à l'assemblée des états de la province et occasionné quelques troubles (*Journée des mouchoirs*). Trois partisans des idées nouvelles furent mis à mort : un gentilhomme, un sergent et un charron. La mort du roi François II changea la face des choses. Charles IX, qui lui succéda, fit cesser toutes les poursuites dirigées contre les évangéliques d'Angers, qui rappelèrent aussitôt leur ministre et reprirent leurs assemblées. Elles se tinrent dans les bois, puis dans l'intérieur de la ville. Irrités de leur audace, les moines excitèrent contre eux les catholiques, qui tuèrent un des leurs par mégarde, le prenant pour un huguenot. L'heureux édit de janvier 1562 mit fin à ces persécutions, et les évangéliques tinrent désormais leurs assemblées dans les faubourgs de la ville. — La première guerre de religion fut fatale à l'Eglise d'Angers. Les protestants s'emparèrent de la ville par surprise (5 avril 1562), mais ils ne surent pas la conserver. Puygaillard, lieutenant du duc de Montpensier, se glissa dans le château, dont ils avaient négligé de se saisir, et se rendit peu après maître de la ville. Le duc y entra bientôt lui-même et institua une sorte de cour martiale, qui mit à mort quatre-vingt-huit réformés. Beaucoup d'autres excès se commirent au nom des catholiques, et finalement tous les gens suspects de près ou de loin de luthéranisme furent expulsés de la ville. La soumission d'Angers entraîna rapidement celle de tout le pays d'Anjou, qui ne comptait pas du reste beaucoup de réformés. Le fait d'armes le plus remarquable de la lutte fut la défense héroïque du château de Rochefort par le capitaine huguenot Desmarais, que Montpensier eut la basse cruauté de faire périr sur la roue après sa reddition. A la paix, les réformés furent autorisés par des commissaires royaux à se réunir dans les faubourgs de Baugé, mais ils continuèrent leurs assemblées à Cantenay, village voisin d'Angers. Pendant les autres guerres de religion aucune contrée de l'Anjou ne

tomba au pouvoir des huguenots. Ils traversèrent la province en 1568, sous la conduite de d'Andelot, qui se dirigeait vers la Rochelle, mais sans s'y arrêter et essayer de la conquérir. Elle demeura donc entièrement livrée à l'influence des catholiques. Aussi ne faut-il pas s'étonner que la Saint-Barthélemy y ait fait de nombreuses victimes. Ce fut le duc d'Anjou, frère du roi, qui ordonna lui-même l'ordre des massacres à Saumur et à Angers. Dans cette dernière ville, trois pasteurs furent mis à mort : la Rivière, de Coulaine et Delaunay. Pendant la dernière guerre de religion (1685), le prince de Condé tenta, mais inutilement, d'enlever de vive force Angers, et, après l'assassinat du duc de Guise (1588), cette cité embrassa chaudement le parti des ligueurs. Henri III eut bien vite triomphé de ces derniers par l'envoi d'un régiment aux ordres du maréchal d'Aumont, mais il n'eut pas le même succès sur les autres points du royaume. La Ligue triomphait partout et le roi n'était plus reconnu que dans cinq places. Dans cette extrémité, il s'allia avec le roi de Navarre et lui livra Saumur, dont le gouvernement fut confié au vertueux Duplessis-Mornay. De cette petite ville, jusqu'alors ignorée, ce dernier fit une puissante citadelle, un grand centre de population, un foyer de science et le siége de l'une des plus célèbres académies réformées du dix-septième siècle. Après l'assassinat d'Henri III (2 août 1589), Angers et Saumur furent les deux seules villes de l'Anjou qui reconnurent le nouveau roi. Toutes les places secondaires de la province s'y refusèrent. Alors commença une lutte acharnée qui dura neuf années entières. Les troupes royalistes, conduites par la Rochepot, lieutenant-général du roi, dans l'Anjou, et Puycharic, gouverneur du château d'Angers, furent souvent battues par les bandes ligueuses de Bois-Dauphin et des trois frères Saint-Offange, qui avaient fait du château de Rochefort un véritable repaire de brigands. La conversion d'Henri IV au catholicisme et sa marche victorieuse sur l'Anjou achevèrent de ruiner le parti ligueur dans la province, et tous ses chefs firent leur soumission les uns après les autres (1598). Ce fut à Angers, dans une des salles du couvent des Jacobins, que les articles de l'édit de Nantes furent définitivement arrêtés. Le roi les signa deux jours après dans cette dernière ville (13 avril). Les protestants de l'Anjou eurent le droit de célébrer leur culte dans une dizaine de lieux, et les plus prospères de leurs Eglises furent Angers, Saumur, Baugé, Craon, Mirebeau et Bourgueil. On doit citer comme les plus distingués de leurs pasteurs : Louis Cappel, Gomar, Amyraut, la Place et d'Huisseau, qui furent en même temps d'éminents professeurs de théologie de la savante université protestante de Saumur. Les Eglises de l'Anjou, jointes à celles du Maine et de la Touraine, formèrent au dix-septième siècle trois colloques distincts et un arrondissement synodal. La révocation de l'édit de Nantes les ruina complétement, et elles ne paraissent pas s'être relevées pendant la période du Désert. Nous n'avons retrouvé du moins aucune de leurs traces. Aujourd'hui l'Anjou, qui a servi à former le département de Maine-et-Loire, ne renferme que deux Eglises rattachées au consistoire de Nantes, Angers et Saumur, encore sont-elles de création récente

voyez Bèze, *Hist. ecclés.;* Ern. Mourin, *La Réforme et la Ligue en Anjou*, 1856.) E. Arnaud.

ANNAT (François), jésuite, né à Rodez en 1590. On prétend qu'il s'appelait Canard (en latin *anas*). Il devint provincial de son ordre et fut pendant seize ans, depuis 1654, le confesseur indulgent de Louis XIV; il mourut à Paris en 1670. Le P. Annat employa son crédit à obtenir d'Innocent X la condamnation des *Cinq Propositions* et consacra son érudition à combattre le miracle de la sainte Epine (*Le Rabat-joie des Jansénistes*, P., 1656, in-4°) et à réfuter les premières Provinciales (*La Bonne Foi des Jansénistes en la Citation des Auteurs*, P., 1656, in-4°). C'est à lui que Pascal adressa, comme réponse, sa dix-septième et sa dix-huitième *Lettre*. Ses opuscules latins sur la grâce ont paru à Paris en 1666, en trois volumes in-4°.

ANNATES (*Annatæ, annalia, annum vectigal vacantis beneficii*). On désigne sous ce nom le revenu annuel ou, pour dire plus juste, une certaine portion du revenu annuel d'un bénéfice vacant, redevable au Saint-Siége. L'origine de cette redevance est très-ancienne. Dès le sixième siècle, les canons de l'Eglise autorisaient les évêques et les abbés à percevoir la moitié ou même la totalité du revenu de la première année des bénéfices qu'ils conféraient aux prêtres ordonnés par eux. On désignait aussi cet impôt sous le nom de *servitia communia*, qui devait déguiser sans doute ce qu'il pouvait avoir de blessant pour la délicatesse de celui qui en jouissait. A mesure que la papauté, de plus en plus considérée comme la source exclusive des grâces dans l'Eglise, confisquait à son profit le droit de l'ordination épiscopale, elle réclama aussi celui de percevoir les annates de tous les bénéfices vacants. En Italie, en Allemagne et dans d'autres pays, ce droit lui fut accordé dès le quatorzième siècle; en France, elle le reçut par le concordat conclu à Bologne, en 1516, entre François Ier et Léon X. Les efforts des conciles pour réformer cet abus et remplacer les annates par un subside fixe restèrent absolument infructueux; ce n'est que de nos jours que le Saint-Siége s'est vu contraint de renoncer à ce privilége. En France, le décret du 4 août 1789 a supprimé les annates. Dans les autres Etats catholiques, les gouvernements les ont remplacées par des taxes fixées et consenties, d'accord avec la chancellerie romaine, à titre de remise gracieuse, selon l'importance de l'évêché ou de l'abbaye à pourvoir (voy. l'article *Bénéfices*). — Thomassin, *De veter. et nova Eccles. disciplina*, III, l. II, c. 56; Alexander, *Hist. eccles.*, sæc. XV et XVI, diss. IX, *De annatis*, art. 3.

ANNE [Khannâh, Ἄννα]. — 1° Femme d'Elkana et mère de Samuel (1 Sam. I; cf. II, 21). — 2° Femme de Tobie (Tob. I, 9; II, 1, 19). — 3° Veuve âgée habitant Jérusalem, fille de Phanuel, le prophète, qui se trouvait au temple lorsque Marie vint y présenter l'enfant Jésus, dans lequel Anne reconnut et salua le futur Messie (Luc II, 36).

ANNE (Ἄννας dans le Nouveau Testament, Ἄνανος dans Josèphe, deux transcriptions grecques du même mot hébreu Khanan), nom d'un grand prêtre juif, contemporain d'Auguste et de Tibère et chef d'une nombreuse et riche famille sacerdotale, dont l'influence fut long-

temps prépondérante à Jérusalem avant et après la mort de Jésus. A des intervalles plus ou moins longs, dans l'espace de soixante ans, sept membres de cette famille obtinrent la charge de grand prêtre. Fils d'un nommé Seth, et probablement d'origine extrapalestinienne, Anne devint le chef du vieux parti sadducéen et semble en avoir incarné l'esprit légal, conservateur, froidement cruel, s'alliant à une grande habileté politique, qui lui permettait de plaire aux Romains, sans perdre la confiance du peuple. Il devint grand prêtre après le recensement de Quirinus (6 ap. J.-C.) et le resta pendant huit années environ, jusqu'au commencement du règne de Tibère (Jos., *Ant.* XVIII, 2, 1 et 2; XX, 9, 1; *B. J.*, V, 12, 2). Nous ne savons rien de ce long pontificat, sinon qu'avant une fête de Pâques (an 8 ou 9?) les Samaritains souillèrent le temple en y répandant des ossements humains. Fidèle aux prescriptions traditionnelles et légales, Anne fit fermer le temple au peuple pendant la fête, interdiction et interruption unique dans l'histoire du culte lévitique (v. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine,* p. 359). Déposé par le gouverneur romain Val. Gratus, il n'en resta guère moins puissant et honoré jusqu'à la fin de sa vie. Cinq de ses fils et son gendre obtinrent les fonctions de grand prêtre et semblent les avoir exercées sous sa tutelle (Eléazar, 16-17 ap. J.-C. — Joseph Caïphe, gendre d'Anne, 18-36. — Jonathan et Théophile, 36-37. — Matthias, 43, et enfin Anne Junior, 63. — Un petit-fils d'Anne, Matthias, fut encore nommé grand prêtre par le peuple au commencement du siége de Jérusalem). Honorée par le judaïsme, cette famille a gardé dans la tradition chrétienne un sinistre renom, parce qu'elle s'est trouvée l'adversaire de la famille de Jésus, et semble l'avoir poursuivie avec une haine acharnée. C'est Anne et son gendre Caïphe qui ont fait mourir Jésus et lapider Etienne; c'est son fils Théophile qui a pris les premières mesures violentes contre les chrétiens; enfin, c'est son fils Anne qui, trente ans après, faisait encore exécuter le frère de Jésus, Jacques le Juste. Tels sont l'esprit et la tradition de cette famille que traduit fort bien le mot de Caïphe, rapporté par Jean, à propos de Jésus : « Il vaut mieux qu'un homme périsse que tout le peuple. » Anne vécut longtemps; son influence était prépondérante dans le Sanhédrin, qui même, si nous en croyons une tradition talmudique, aurait, quarante ans avant la ruine du temple, transporté le lieu de ses séances dans les *Khaneioth* ou bazars du mont des Oliviers, propriété particulière de sa famille. C'est là probablement que Jésus a comparu et a été jugé (voy. Derenb., *Essai sur l'hist. et la géog. de la Palest.*, p. 465). Plus tard, Anne y eut, au dire de Josèphe, un magnifique tombeau, qui fut détruit avec le temple de Jérusalem. Ces détails font comprendre pourquoi dans nos Evangiles le nom d'Anne est presque toujours associé à Caïphe et même cité souvent le premier; il ne faut pas davantage s'étonner de lui voir porter le titre de grand prêtre, bien qu'il n'en exerçât plus les fonctions, car il est certain que ceux qui avaient occupé ce haut rang en conservaient le titre honorifique et même certains priviléges durant toute leur vie (Jos. *B. J.*, II, 12, 16; IV, 3, 7 et 9; *Vita*, 38). Néanmoins, deux passages de Luc ont droit de nous surpendre : Luc III, 2, et Act. IV, 6, où Anne, nommé avant

Caïphe, a seul le titre de grand prêtre et semble être présenté comme en remplissant les fonctions. Il y a là, soit une erreur historique, soit une expression inexacte que le grand renom et l'influence souveraine d'Anne rendent fort concevable. On a bien essayé de montrer qu'Anne, en ce moment, aurait eu la présidence ou la vice-présidence du Sanhédrin, ce qui expliquerait l'épithète; mais cette conjecture est démentie par les faits; car tous s'accordent à démontrer qu'à cette époque la charge de grand prêtre et la présidence du Sanhédrin ne furent jamais séparées. A. Sabatier.

ANNE (Sainte), mère de la Vierge Marie. Le Protévangile de Jacques, le Pseudo-Matthieu et l'Evangile de la Nativité de Marie racontent la poétique légende de son union avec Joachim (Tischendorf, éd. II, 1876). Epiphane (*Hær.* 78) et Grégoire de Nysse nous révèlent les premières traces de son culte; Jean de Damas, dans sa première homélie sur la Nativité de la Vierge, lui adresse d'ardentes invocations. Justinien, au témoignage de Procope, fit bâtir, vers 550, l'église de son nom à Constantinople. Le culte de sainte Anne fut long à s'introduire en France. Gerson, dans son sermon sur la Nativité de la Vierge (*Opp.* III, 1352), résume en cinq vers la généalogie compliquée des trois mariages de sainte Anne avec Joachim, Cléophas et Salomas; elle eut de ces trois époux les trois Marie, qui épousèrent Joseph, Alphée et Zébédée. Lorsque Le Fèvre eut publié, dans la deuxième édition de son livre sur Marie-Madeleine, son traité *De una ex tribus Maria* (P., 1518, in-4°), et qu'Agrippa l'eut suivi dans la lice (*De B. Annæ monogamia ac unico puerperio*, 1519), les sorbonistes prirent feu pour la défense de la *trinuba et tripara;* Beda se distingua par son livre *De nepotibus B. Annæ* (P., 1529, in-4°). La trigamie de sainte Anne dont Eck, dans ses sermons, se fit encore le défenseur, n'est pourtant plus soutenue aujourd'hui par personne, elle est abandonnée par le jésuite Cuper (*AA. SS.*, 26 *jul.* VI). Le culte de sainte Anne a été réglé en 1584, par une bulle de Grégoire XIII; elle est vénérée en Orient le 9 septembre, et dans l'Eglise latine, le 26 juillet. Son principal sanctuaire est à Auray, en Bretagne. L'Eglise a condamné, en 1677, le Napolitain Imperiali qui avait avancé que sainte Anne avait été mère sans cesser d'être vierge. Cette hérésie n'est pourtant point opposée à la tendance du culte de sainte Anne. S. Berger.

ANNEAU. L'anneau, chez les Hébreux comme chez les Egyptiens et les Perses, servait principalement de sceau; il était un signe d'honneur (Jérém. XXII, 24; Aggée II, 24; Esaïe XI, 21; Luc XV, 23), ou une des marques de la souveraine autorité (Gen. XLI, 42; Esth. III, 10; VIII, 2; Dan. VI, 17). Il se donnait aussi comme gage de fidélité, lors des fiançailles (Gen. XXXVIII, 18). Les premiers chrétiens l'ornaient de symboles variés, tels que deux colombes, une ancre et un poisson, un serpent roulé autour d'une croix, image de la durée infinie et du caractère indissoluble de l'union. Tertullien (*Apolog.* VI) parle de l'*unicus digitus, quem sponsus oppignorasset pronubo annulo;* Clément d'Alexandrie (*Pædag.*, l. III, c. XI), par contre, rapporte que les femmes à Alexandrie recevaient de leurs époux un anneau d'or, non comme un objet de parure, mais pour mettre sous scellés ce qui devait être plus

spécialement gardé dans le ménage. Au septième siècle encore et jusqu'au neuvième, l'anneau était le signe des fiançailles (Isidorus, *De offic.*, l. II, c. XIX : *Quod in primis negotiis annulus a sponso sponsæ datur*). Ce n'est que plus tard qu'il joua un rôle dans la bénédiction nuptiale. D'après le *Rituale romanum*, le prêtre, après avoir béni l'anneau, le remet à l'époux qui l'attache au quatrième doigt de l'épouse, parce que ce doigt a une veine qui correspond avec le cœur (Isidorus, l. c. : *Quarto digito annulus inseritur, quod in eo vena quædam, ut fertur, sanguinis ad cor usque perveniat*). Dans l'Eglise grecque, le prêtre offre un anneau d'or à l'époux et un anneau d'argent à l'épouse ; mais aussitôt le paranymphe les échange et remet l'anneau d'or à l'épouse et l'anneau d'argent à l'époux. Dans les églises protestantes, l'échange des anneaux entre les deux époux par l'intermédiaire du pasteur officiant a prévalu, comme signe de l'union qu'ils contractent et de la fidélité qu'ils se promettent mutuellement. — L'anneau fait aussi partie des ornements d'un évêque. Il est le triple symbole de sa souveraineté, de sa confirmation dans la foi, de son union spirituelle avec l'Eglise, son épouse (Bocquillot, *Traité hist. de la liturgie sacrée*, P., 1701, p. 168) ; l'anneau cardinalice et l'anneau abbatial ont la même signification. Le pape porte lui aussi un anneau, appelé *annulus piscatorius*, parce que le sceau est revêtu de l'empreinte de saint Pierre, pêcheur. Il lui servait à sceller les brefs apostoliques, au moyen d'une cire rouge ou verte, que remplace d'ailleurs aujourd'hui un sceau imprimé à encre rouge.

ANNECY [*Anessiacus*] fut, à partir de 1535, le siége de l'évêché de Genève. Saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal y sont enterrés dans l'église de la Visitation. Le siége épiscopal de Genève, supprimé en 1801, ayant été rétabli en 1819 et réuni à celui de Lausanne, Annecy fut, en 1822, érigé en évêché, et devint suffragant de Chambéry (*Gallia*, XVI).

ANNÉE chez les Hébreux. L'année chez les Israélites était une année lunaire de 354 jours 8 heures 48 minutes 38 secondes, composée de 12 mois, alternativement de 29 et de 30 jours et à laquelle on adjoignait de temps en temps un mois intercalaire pour rétablir son rapport avec l'année solaire. Elle commençait au mois d'*Abib* ou *Nisan* (Lév. XXIII, 34; XXV, 9 ; Nomb. IX, 11 ; 2 Rois, XXV, 8; Jérém. XXXIX, 2), conformément à l'ordre de Moïse (Exode XII, 2), en relation avec la sortie d'Egypte (Exode IX, 31) et le printemps. La distinction de l'année religieuse avec l'année civile commençant au mois de *Tisri* (automne) semble postérieure à l'exil (Esdras III, 1 ss. ; Néh. VII, 73; VIII, 1 ss.).

ANNÉE ECCLÉSIASTIQUE. Les premiers chrétiens observaient le cycle traditionnel du calendrier juif. Dans les communautés issues du paganisme, aucune règle particulière n'était établie : l'année religieuse se confondait avec l'année civile. Pourtant, dès l'origine, la célébration des *fêtes chrétiennes* (voy. cet article) détermina dans les idées et dans les mœurs une impulsion qui, en s'accentuant, donna naissance à tout un organisme original qu'il est intéressant d'étudier. Aux deux premières grandes fêtes, celle de Pâques, en l'honneur de la résurrection de Jésus-Christ, et celle de Pentecôte, en mémoire de la des-

cente du Saint-Esprit, vinrent se joindre, au troisième siècle, celle de l'Epiphanie et de Noël, précédées et encadrées comme les précédentes de semaines et de jours plus spécialement consacrés à solenniser les hauts faits qu'elles rappelaient. L'histoire de l'ordre providentiel du salut s'incrusta de la sorte, pour ainsi dire, dans la vie habituelle des chrétiens, et le retour des saisons ramena périodiquement des anniversaires destinés à populariser des souvenirs vénérés. La révélation de l'amour divin, dans les phases progressives qu'elle a parcourues, marqua de son empreinte l'année terrestre et la força de se plier à ses convenances : c'était comme la main de l'éternité qui réglait en la sanctifiant la marche du temps. L'Eglise ajouta bientôt les fêtes de ses martyrs et de ses saints à celles qui rappelaient la mémoire de son chef, et la superstition non moins que la foi trouva intérêt à les multiplier en les distribuant, sans méthode et sans choix, dans tout le cours de l'année civile. La vie entière du chrétien devenait ainsi une représentation symbolique du royaume des cieux, et chaque jour ramenait, dans leur cadre invariable, les anniversaires de l'ordre spirituel, ajoutés ou substitués à ceux que les populations avaient empruntés aux phénomènes de la nature ou aux coutumes consacrées par les traditions nationales.— Pendant longtemps la date du commencement de l'année ecclésiastique n'avait point été officiellement et uniformément fixée. La plupart des Eglises, soit en Orient, soit en Occident, avaient continué à la placer, avec la Synagogue, au lundi de Pâques, qu'Eusèbe encore (*Hist. eccl.* VII, 32) désigne sous le nom de πρῶτος μὴν, et dont Ambroise (*De myster.*, c. II) dit : « *Pascha est enim vere anni principium, primi mensis exordium, novella germinum reparatio ac tetræ hiemis nocte discussa, primi veris restituta jucunditas.*» Cet usage eût sans doute prévalu, n'eût été le désir de se distinguer nettement des Juifs, sans pour cela commencer l'année avec les anciens Romains le 1er mars ou, selon la coutume postérieure, le 1er janvier. Ajoutons que, de ces usages, celui que l'on avait hérité de la Synagogue était le moins commode, parce que de toutes les fêtes celle de Pâques était la plus mobile. Dans certaines Eglises d'Italie et d'Allemagne on avait adopté, sans raison particulière, soit l'époque du solstice d'hiver (25 décembre), soit celle de l'équinoxe du printemps (anciennement le 25 mars), et l'on datait en conséquence *a nativitate* ou *ab annuntiatione s. a conceptione*. L'Eglise grecque choisit et garda, on ne sait trop pourquoi, le 1er septembre. La date qui l'emporta en Occident fut celle qui fixe le commencement de l'année ecclésiastique au premier dimanche de l'Avent, c'est-à-dire au quatrième dimanche avant Noël. C'est aux nestoriens qu'elle est empruntée, à une époque toutefois où le souvenir de l'hérésie nestorienne s'était déjà effacé. S'il faut en juger par l'introduction des *péricopes* (voy. cet article), adoptées d'abord dans les Eglises franques, c'est vers le sixième ou septième siècle au plus tôt que cette coutume s'introduisit, et encore ne se généralisa-t-elle pas tout de suite, comme aussi le cycle des fêtes et des temps fériés de l'année ne se compléta que peu à peu, attendu que la fête de la Trinité, par exemple, ne fut célébrée qu'à partir du quatorzième siècle. L'Eglise luthérienne, fidèle à son

principe de conserver de la tradition de l'Eglise tout ce qui n'est pas contraire à l'Ecriture, distingue encore jusqu'à ce jour, pour les besoins de la vie religieuse et du culte, l'année ecclésiastique de l'année civile; l'Eglise réformée, au contraire, dans son désir de reproduire en tous points exactement le type apostolique, n'avait maintenu, à l'origine, que la célébration du dimanche, en abandonnant le choix des sujets et des textes de la prédication à la volonté de l'officiant. De nos jours, elle a reconnu que ce procédé de légitime réaction contre la multiplicité des fêtes et une distinction judaïque des temps de l'année était trop radical. En effet, dans la pratique, à moins de tomber dans le désordre de l'arbitraire, il est impossible de ne pas plier le culte public, et ce qu'on pourrait appeler la gamme de l'édification chrétienne, aux exigences de l'année ecclésiastique, marquée par le retour périodique des grandes fêtes. — L'année ecclésiastique se divise en deux moitiés à peu près égales; la première, *semestre Domini*, contient les trois cycles des grandes fêtes dont chacune rappelle un des faits les plus mémorables pour le chrétien. Elle s'ouvre par la période de l'*Avent* embrassant les quatre dimanches qui précèdent Noël; elle se lie aux fêtes pascales par le temps de la Passion qui comprend les dimanches de la *Septuagésime* (neuvième avant Pâques), de la *Sexagésime*, de la *Quinquagésime* ou *Esto mihi* (Ps. XXXI, 3), qui, en Allemagne par exemple, est le premier dimanche du carême, tandis qu'en France c'est le sixième dimanche avant Pâques, aussi appelé *Invocavit* (Ps. XCI, 15). Suivent les dimanches de *Reminiscere* (Ps. XXV, 6), d'*Oculi* (Ps. XXV, 15), de *Lætare* (Esaïe LIV, 1; LVI, 1), de *Judica* (Ps. XLIII, 1) et des *Rameaux* (Matth. XXI) qui ouvre la grande semaine (*hebdomas magna*). Le jeudi saint (*dies viridium*, Ps. XXIII, 2, ou *cœna Domini*), le vendredi et le samedi saint (*sabbatum sanctum*) précèdent le dimanche de Pâques ou la fête de la résurrection du Seigneur que l'Eglise considéra de bonne heure comme la *corona et caput omnium festivitatum*. La grande joie de Pâques se reporte sur les six dimanches suivants (*Quasimodo geniti*, 1 Pierre II, 2, ou *dominica in albis*, à cause des vêtements blancs que revêtaient les néophytes ce jour-là; *Misericordias Domini*, Ps. LXXXIX, 1; *Jubilate*, Ps. LXVI, 1; *Cantate*, Ps. XCVIII, 1; *Rogate vocem jucunditatis*, Esaïe XLVIII, 28; *Exaudi*, Ps. XXVII, 7), et se prolonge pendant une période de 50 jours, qui comprend aussi la fête de l'Ascension, jusqu'à la Pentecôte. Le dimanche de la Trinité, qui la suit, clôt la première moitié de l'année ecclésiastique. La seconde, *semestre Ecclesiæ*, destinée plus particulièrement à rappeler au chrétien les diverses phases de l'appropriation du salut, comprend tous les dimanches qui viennent après celui de la Trinité : leur nombre varie de 22 à 27, suivant que Pâques est célébré ou plus tard ou plus tôt (voy. l'article *Calendrier*). — Sources : Lisco, *Das christl. Kirchenjahr*, Berl., 1840; Piper, *Kirchenrechnung*, Berl., 1841; idem, *Evangel. Kalender. Einl. für* 1850 *u.* 1851; Fr. Strauss, *Das evangel. Kirchenjahr in sein. Zusammenhang dargest.*, Berl., 1850; Bobertag, *Das evangel. Kirchenjahr*, Bresl., 1853; Herzog's *Real-Encyklop.* IV, 378 ss.; VII, 643 ss.; Alt, *Der christl. Cultus*, IIte Abtheil., 2e édit., Berl., 1858.

F. Lichtenberger.

ANNÉE SABBATIQUE (ἑβδοματικὸς ou σαββατικὸς ἐνιαυτὸς. Jos., *Ant.*, IV, 10). La législation mosaïque, pour augmenter la fécondité du sol palestinien, avait prescrit (Lév. XXV, 1-8) que chaque septième année serait une année de chômage tant pour les champs que pour les vignobles. Ce qui poussait naturellement des grains de la moisson précédente ou des ceps non émondés était considéré comme bien commun. L'agriculteur étant privé de son revenu, cette année-là, les créanciers ne devaient pas non plus poursuivre le recouvrement de leurs créances (Deut. XV, 1 ss.); d'après le Talmud, toutes les dettes devaient être complétement acquittées. C'est à tort que l'on a prétendu que les esclaves d'origine israélite étaient libérés dans l'année sabbatique. Les passages Exode XXI, 2; Jérém. XXXIV, 14 ss. disent que cet affranchissement devait avoir lieu d'une manière régulière la septième année de l'esclavage (cf. Josèphe, *Ant.*, XVI, 1). L'institution de l'année sabbatique n'a guère été observée qu'après l'exil (Néh. X, 31; 1 Macc. VI, 49, 53); si elle avait des avantages incontestables au point de vue agronomique, elle ne préservait pourtant pas le pays de la famine (1 Macc. VI, 49, 53; Jos., *Ant.*, XIV, 16).

ANNONAY. Les premières prédications de la Réforme furent faites dans cette ville dès 1528 par un cordelier, docteur en théologie, nommé Etienne Machopolis, qui avait eu le privilége d'entendre Luther lui-même en Allemagne. Il s'éleva tant en public qu'en particulier contre les superstitions de l'Eglise romaine, notamment contre les reliques des *saintes Vertus*, qui étaient en grande vénération dans la ville. Bientôt obligé de fuir, il eut pour successeur un moine du même ordre, nommé Etienne Rénier, « qui, dit Bèze, fit encore mieux; à raison de quoi étant emprisonné, il persévéra jusqu'à la fin, scellant la vérité de son propre sang à Vienne, où il fut brûlé vif avec une singulière constance. Après lui continua le maître des écoles du lieu, nommé Jonas, homme de grande érudition et piété, lequel, ayant fait en prison bonne et entière confession, en fut retiré par le moyen de quelques amis; de quoi étant irrité, l'archevêque fit saisir et conduire à Vienne environ vingt-cinq personnes, où quelques-uns moururent de langueur et mauvais traitements, étant les autres finalement délivrés par une manière de grâce, en payant certaines amendes. » En 1539, on sévit plus sévèrement contre André Berthelin qui, se rendant à la foire de Lyon et n'ayant pas voulu s'agenouiller devant une image, fut brûlé vif à Annonay pour ce seul motif. Quelques années plus tard (1546), François d'Angy, arrêté à son retour de Genève, fut également brûlé vif. Le bienheureux martyr fit une mort triomphante. « Courage, mes frères, s'écriait-il sur le bûcher, je vois les cieux ouverts et le Fils de Dieu qui s'apprête pour me recevoir. » Paroles qui encouragèrent à tel point les assistants que plusieurs d'entre eux confessèrent sur l'heure et tout haut leur foi, et que quatorze ans plus tard la Réforme était dominante dans la ville et dans les environs. A dater de cette époque les événements se succèdent rapidement. Le 6 mars 1561, les sacramentaires abattent toutes les croix de la ville et des faubourgs; le 15, ils renversent les autels, brûlent les images des églises et font prêcher leur ministre sur la place publique. L'année

suivante (mai) le culte catholique est suspendu, deux pasteurs sont appelés, Pierre Raillet, ancien maître d'école de Sanci, près Genève, et Pierre Bellot (ou Boullod), et la garde de la ville confiée à Sarras, capitaine du trop célèbre baron des Adrets. — La première guerre de religion ayant commencé peu après, le duc de Nemours, qui venait de s'emparer de Vienne, envoya contre Annonay le féroce Saint-Chamond, qui saccagea la ville et passa au fil de l'épée tous ceux qui l'avaient défendue (oct. 1562). Le comte de Crussol, qui était le chef des religionnaires en Languedoc, la reprit bientôt après (18 déc.); mais Saint-Chamond, s'en étant de nouveau emparé, l'incendia en partie, rasa ses murailles, mit à mort un grand nombre de ses habitants et laissa commettre à ses soldats une foule d'excès au mépris de la capitulation, au bas de laquelle il avait apposé sa propre signature. A la paix, Annonay ayant été choisi comme lieu d'exercice pour la sénéchaussée de Beaucaire et de Nîmes, les protestants de la ville célébrèrent leur culte dans la maison de Gonnet-Merle, au faubourg de la Récluserie, sous la direction du pasteur Raillet, revenu de son exil (20 août 1564). Pendant les sept autres guerres de religion qui suivirent, la ville d'Annonay fut de nouveau prise et reprise par les catholiques et les protestants, mais elle demeura finalement au pouvoir de ces derniers (17 juil. 1574). Les réformés annonéens jouissaient en paix de l'exercice de leur religion, sous le régime de l'édit de Nantes, quand le seigneur de Boulieu leur défendit de s'assembler. Sans s'arrêter à cette interdiction, l'Eglise députa un de ses membres à Louis XIII qui, reconnaissant la justice de la cause des réformés, les maintint dans leur droit d'exercice. Les deux pasteurs les plus distingués d'Annonay pendant cette période furent Le Faucheur et de Vinay. Le premier était un des orateurs sacrés les plus remarquables de son temps et fut appelé à desservir l'Eglise de Paris; le second, un controversiste habile qui, après avoir exercé son ministère en Dauphiné, fut placé à la tête de l'Eglise d'Annonay, où il eut une dispute théologique célèbre, qui dura trois mois, avec le jésuite Martinecourt. Les actes en ont été publiés à Genève par de Vinay, en 1626. — La révocation de l'édit de Nantes porta un rude coup à l'Eglise d'Annonay, qui ne fut visitée désormais qu'à de rares intervalles, par les pasteurs du désert du Vivarais. Elle fut pourtant assez heureuse pour avoir un pasteur en propre, en 1773, Abraham Chiron, né à Genève de descendants de réfugiés dauphinois. Zélé, capable, laborieux, Chiron mit l'Eglise sur le meilleur pied; mais, vu de très-mauvais œil par les catholiques, à cause de sa nationalité, et perpétuellement en butte à leurs injures, il passa au service de l'Eglise de Beaumont près Valence, en 1787. A l'époque de la réorganisation des cultes, Annonay, qui faisait partie du synode du Vivarais aux dix-septième et dix-huitième siècles, fut rattaché au consistoire de Lamastre, puis à celui de Saint-Péray. En 1870, l'Eglise comptait 2,200 âmes. — Voyez : Bèze, *Hist. ecclés.* Achille Gamon, *Mémoires, Hist. remarquab. des persécut. de l'Eglise réf. de la ville d'Annonay advenues en l'an* 1635; E. Arnaud, *Notice sur les controv. relig. en Dauphiné.* E. Arnaud.

ANNONCIADES. — 1° L'ordre des religieuses de la Bienheureuse Vierge

Marie, appelées de l'Annonciade ou des dix Vertus de Notre-Dame, fut fondé à Bourges par la Bienheureuse Jeanne de Valois, femme répudiée de Louis XII, et fut confirmé en 1501. Elles étaient soumises à l'ordre de Saint François. Saint-Ambroise, à Popincourt, était à Paris l'église des Annonciades de France (Hélyot, VII, 339). — 2° L'ordre des *Annonciades célestes*, ainsi appelées à cause de leur habillement bleu céleste, fut fondé à Gênes en 1602 par la Mère Victoire Fornari, et définitivement établi en 1605; elles ajoutaient aux quatre vœux celui de clôture perpétuelle (Hélyot, IV, 297).

ANNONCIATION, message de l'ange Gabriel à la Vierge Marie pour lui annoncer le mystère de l'Incarnation (Luc I, 26-38). C'est aussi le nom de la fête que l'Eglise catholique a instituée pour célébrer ce souvenir. Elle a lieu le 25 mars (voir l'article *Jésus*).

ANOMÉENS, nom donné aux partisans de l'arianisme rigide, qui cherchèrent à profiter de la victoire momentanée du semi-arianisme ou eusébianisme sous Constance (337-361) et du zèle arien de Valens (364-378) pour assurer à leur doctrine les avantages d'une position officielle et dominante. Le concile de Nicée (325) avait condamné l'arianisme en décrétant l'*homoousie* ou l'identité d'essence du Fils et du Père. Les semi-ariens ou eusébiens (ainsi nommés d'Eusèbe de Nicomédie, leur principal organe) lui opposèrent *l'homœousie*, la similitude ou l'analogie d'essence. Les ariens purs, sous la direction d'Aetius d'Antioche, d'Acacius de Césarée et d'Eunomius de Cappadoce, insistèrent sur l'idée que le Fils était créé et, par conséquent, d'une autre essence que le Père. Leur parti était puissant dans l'entourage de Constance et réussit à faire décider par le deuxième concile de Sirmium (357) qu'il fallait s'abstenir de toute mention d'homoousie ou d'homœousie. L'année d'après, le concile d'Ancyre et un troisième concile de Sirmium se prononcèrent, au contraire, en faveur du semi-arianisme. Après quoi la formule équivoque, consentie par les ariens purs, d'après laquelle « le Fils est semblable au Père comme les saintes Ecritures le disent et l'enseignent » fut admise par le concile de Rimini pour l'Occident et celui de Séleucie pour l'Orient (359). Mais une définition aussi vague n'était pas de nature à apaiser les différends qui se prolongèrent sous les successeurs de Constance. L'intolérance arienne de Valens, en rejetant les semi-ariens du côté des partisans du dogme de Nicée, hâta la victoire définitive de l'orthodoxie consacrée sous Théodose. Eunomius, disciple et ami d'Aetius, fut le plus distingué de ces derniers défenseurs de l'arianisme. Doué d'un grand talent de parole et logicien très-serré (ce qui lui a valu, à tort selon Ritter, la réputation d'un partisan déterminé d'Aristote), il s'appuyait surtout sur la notion d'absolu pour nier toute pluralité et toute différence dans l'Etre divin. Sa réputation fit que l'on désigna son parti sous le nom d'*eunomiens*, puis, dans une intention hostile, sous ceux d'*anoméens*, qui semblait impliquer l'antinomisme ou l'absence de loi, et d'*exoukontéens* (gens de rien, par allusion à la formule arienne d'après laquelle le Fils avait été créé *de nihilo*). De la même manière on transformait le nom de son ami Aetius en celui d'*atheos*, athée. Son *Exposition de la foi* se trouve

dans Fabricius (*Bibl. Gr.*, vol. VIII), ainsi que son *Apologie*. — Ouvrages à consulter: outre Théodoret, Philastorgius, Sozomène et Basile, Baur, *Dreieinigkeit*, I; Dorner, *Entwickelungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi*, I; Ritter, *Histoire de la Philosophie chrétienne*, II, traduit de l'allemand par Trullard, 1844. A. Réville.

ANOMIENS. Voyez *Antinomisme*.

ANSCHAIRE (Saint) [*Ansgarius*], d'origine franque, surnommé l'apôtre du Nord, et digne de ce nom. Il naquit en 801 en Picardie; encore enfant il fut admis au monastère de Corbie. Quand ce couvent établit, en 822, sa colonie de Corvey, sur le Weser, pour la conversion des Saxons, Anschaire y devint le directeur de l'école. Humble et courageux, il était prêt à tous les sacrifices. Déjà Charlemagne avait conçu l'idée de fonder sur les frontières de son empire des évêchés, d'où le christianisme pourrait être apporté aux nations étrangères encore païennes. C'est ainsi qu'en 787 il avait appelé comme évêque à Brême l'Anglo-Saxon Willehad, qui pendant quelque temps avait été missionnaire en Frise et en Saxe. Hambourg devait être le centre de cette Eglise du Nord. Louis le Débonnaire, dans les commencements de son règne, perdit de vue ces projets de son père; il n'y fut ramené que par une occasion en apparence accidentelle, après qu'en 822 l'archevêque Ebbon de Reims eût fait, sans résultat, une tentative de prédication chrétienne en Danemark. Le roi danois Harald, détrôné, étant venu demander l'appui à l'empereur et s'étant fait baptiser à Mayence en 826, Louis résolut de le faire accompagner par un missionnaire. L'abbé de Corvey lui désigna Anschaire. Celui-ci, âgé de vingt-cinq ans, accepta la charge périlleuse; avec le frère Autbert il suivit le roi qui, tout baptisé qu'il était, les maltraita brutalement pendant le voyage. Dans le Jutland ils instruisirent quelques jeunes gens, qui devaient les assister; mais ainsi que Harald lui-même, ils furent obligés de quitter la contrée. Louis le Débonnaire, auquel on avait rapporté qu'en Suède on désirait connaître l'Evangile, chargea, vers 830, Anschaire et le frère Wittmar de partir pour ce pays; ils y trouvèrent des chrétiens réduits en esclavage par les pirates; Anschaire convertit quelques indigènes, dont l'un fit même bâtir une église. Après dix-huit mois de séjour il revint à Aix-la-Chapelle. C'est alors que Louis, reprenant le projet de Charlemagne, érigea pour Anschaire l'archevêché de Hambourg; l'acte de fondation est daté d'Aix-la-Chapelle, le 15 mai 834; il fut confirmé par une bulle de Grégoire IV. Mais les chrétiens y étaient rares et le diocèse très-étendu; il devait comprendre tout le pays au nord de l'Elbe, le Danemark et la Suède; dans toute cette contrée si vaste il n'y avait encore que quatre églises. Pour assurer à Anschaire les moyens de vivre et d'entretenir les prêtres, l'empereur lui accorda le couvent de Thurholt en Flandre. Il en fut privé de nouveau lors du partage de l'empire, Thurholt appartenant à la portion de Lothaire. En outre, la ville de Hambourg fut saccagée en 837 par les Normands; l'église, les livres d'Anschaire et tout son avoir devinrent la proie des flammes; pour rester dans le voisinage il construisit le couvent de Thamelsloh, où il s'établit. En 845, Hambourg fut pillé une seconde fois. Louis le Ger-

manique unit alors cet archevêché avec l'évêché de Brême, qui était vacant; il engagea Anschaire à se fixer dans cette dernière ville, moins exposée. L'archevêque de Cologne, qui jusque-là avait été le métropolitain de Brême, souleva des difficultés; elles furent aplanies lors d'un concile tenu à Mayence en 847; Anschaire fut installé comme archevêque de Hambourg-Brême; en 858, Nicolas Ier le confirma en exigeant de lui, pour lui et ses successeurs, le serment d'obéissance au Saint-Siége et à ses décrets; la création de Louis le Germanique fut ainsi subordonnée à la papauté. Anschaire établit le christianisme dans le Schleswig; il fit des essais pour le répandre parmi les Slaves de l'Est. Il se dévoua surtout à faire cesser le trafic des esclaves; parmi ses propres chrétiens il y en avait qui vendaient de leurs coreligionnaires à des païens; en général l'évangélisation était encore toute extérieure. Malgré les efforts d'Anschaire, le peuple restait païen dans ses mœurs. En 835, il avait envoyé en Suède le moine Gaubert, qui bientôt fut chassé. En 848, il retourna lui-même dans ce pays, où il obtint d'une assemblée nationale l'autorisation de prêcher l'Evangile; il le fit pendant deux ans; quelques-uns de ses disciples continuèrent cette œuvre, mais il fallut encore plus d'un siècle et demi pour faire disparaître le paganisme scandinave. Anschaire mourut le 3 février 865. Il avait écrit le journal de ses missions; malheureusement il paraît qu'il n'existe plus. On n'a de lui qu'une courte biographie du premier évêque de Brême Willehad. La sienne fut écrite par son disciple et successeur le Flamand Rimbert; destinée aux moines de Corbie, elle est pleine de récits de visions et de miracles; néanmoins elle donne une image fidèle du caractère et de l'activité d'Anschaire, dont la douceur, la simplicité, la charité, le désintéressement avaient inspiré du respect même à ceux des païens qui refusaient le christianisme. CH. SCHMIDT.

ANSE (Rhône) [*Ansa Paulini*]. Il se tint dans cette ville en 994, 1025, 1070, 1076, 1100 des synodes peu importants. Le dernier fut réuni en 1299 ou plutôt en 1300 sous la présidence de l'archevêque Henri de Lyon, et s'occupa de la discipline (Mansi, XXIV, 1218; Hefele, VI, 338).

ANSÉGISE (Saint) [*Ansigisus, Ansegisus*], abbé de Saint-Germer de Flay (807), de Luxeuil (817) et de Saint-Wandrille ou *Fontanella* (823). Il assista Eginhard dans sa construction du palais d'Aix-la-Chapelle et enrichit grandement la bibliothèque des couvents qu'il dirigea. Il recueillit en quatre livres les Capitulaires de Charlemagne et de ses fils (789-817). Cet important ouvrage, qui fut continué avec moins d'honnêteté par Benoît, diacre de Mayence, a été publié par Baluze, P., 1677, 2 vol. in-f°, et Pertz, *Mon. leg.*, I, p. 256 ss. La vie de saint Waubert, abbé de Luxeuil, écrite par Adson, abbé de ce couvent au dixième siècle, le mentionne comme l'auteur de cette collection (*AA. SS.*, 2 *mai*, I, p. 280). Il mourut en 833. Sa vie se trouve dans les gestes des abbés de Fontanelle (Pertz, *Mon. Scr.*, II, p. 293 ss.; d'Achéry, Mabillon et les Bollandistes, 20 Juil., V). Voy. *Hist. litt. de la Fr.*, IV, 509.

ANSÉGISE [*Ansegisilus, Ansegisus*], abbé de Saint-Michel de Beauvais, fut élu en 871 archevêque de Sens. Le pape Jean VIII le nomma, en 876,

primat des Gaules et de Germanie et vicaire apostolique, et lui donna le droit de convoquer les synodes. Les évêques, réunis la même année au synode de Ponthion, ne se soumirent à ce décret, malgré les instances de l'empereur et des légats, « qu'en réservant les droits et les priviléges des métropolitains. » Hincmar, l'instigateur de cette résistance, écrivit contre lui son traité *de Jure Metropolitarum* (éd. Sirmond, II, 719). Anségise mourut en 883 ; il ne jouit que sur son épitaphe du titre de *secundus papa*, que lui donne la chronique d'Odoranne, moine de Sens (Bibl. *Hist. de l'Yonne*, 1863, II, *a.* 883). Voy. les *Annales de saint Bertin*, par Hincmar (éd. Dehaisnes, P., 1871, in-8°, *a.* 876) ; *Gallia christiana*, XII, 25 ss.; *Lettres de Jean VIII*, Bouquet, VII, 459 ss. ; Mansi, IX. S. Berger.

ANSELME (Saint) fut l'un des hommes les plus remarquables de l'Eglise au onzième siècle. Né en 1033 dans la petise ville d'Aoste au sein d'une noble et riche famille alliée aux comtes de Maurienne, il se fit remarquer dès son enfance par son goût pour l'étude et par la vivacité de ses sentiments religieux. La vie du cloître l'attirait ; mais son père, qui avait pour son fils de toutes autres ambitions, contraria cette vocation monastique. Toutefois, après quelques années données aux affaires et aux plaisirs du monde, le jeune Anselme sentit se réveiller en lui, avec une ardeur nouvelle, ses aspirations premières. Il résolut de quitter sa famille et sa patrie pour aller chercher au loin un asile où il pût se consacrer à Dieu. Après avoir parcouru la Bourgogne et la France, il arriva en Normandie et entra comme novice dans le monastère de Sainte-Marie du Bec, où il entendit les leçons de l'un de ses compatriotes, Lanfranc, qui en était alors le prieur. Il prononça ses vœux en 1060, et devint successivement prieur en 1063 et abbé en 1078. Anselme déploya dans l'exercice de ses fonctions beaucoup de zèle et de talent. L'instruction des novices, la direction des études des moines et celle de leurs consciences, la distribution des aumônes, le soin des malades, l'administration générale des affaires du couvent, voilà les devoirs entre lesquels il partageait son temps. Au milieu de ces occupations si diverses, et tout en observant avec la plus rigoureuse exactitude les pratiques d'une règle monastique très-sévère, Anselme trouvait encore des loisirs pour l'étude et les méditations solitaires, et pour la correction des manuscrits précieux, dont il faisait faire des copies destinées à enrichir la bibliothèque du couvent. Sa piété, sa douceur, l'exquise délicatesse avec laquelle il savait manier les hommes et parler aux consciences, lui gagnaient les cœurs de tous ceux dont il était le guide spirituel. Grâce à lui, le monastère du Bec acquit une grande réputation. Les novices et les auditeurs y affluaient de toutes parts, et les donations pieuses venaient, d'année en année, en accroître les richesses. Les soins de l'administration des biens que possédait la communauté en Angleterre, obligèrent souvent Anselme à passer le détroit. Lanfranc, qui, après avoir été son maître, était resté son ami, occupait alors le siége de Cantorbéry. Anselme lui fit de fréquentes visites ; il eut ainsi l'occasion de se faire connaître du roi Guillaume le Conquérant et de son fils Guillaume le

Roux, en même temps qu'il se conciliait par ses vertus l'estime du clergé et l'affection du peuple. Aussi, lorsqu'en 1089 la mort de Lanfranc laissa vacant le premier siége d'Angleterre, Anselme fut-il désigné par l'opinion unanime du peuple et du clergé comme son successeur. Guillaume le Roux tarda longtemps à pourvoir à l'évêché vacant, dont il percevait les riches revenus. Ce n'est qu'au bout de quatre ans que le roi, malade alors et préoccupé du salut de son âme, crut devoir céder aux réclamations du clergé dont les intérêts étaient en souffrance, et appela Anselme au siége de Cantorbéry. Celui-ci, cependant, refusait l'épiscopat. Il se sentait plus fait pour l'étude et pour la vie solitaire que pour les devoirs d'une charge aussi lourde. La situation, d'ailleurs, était difficile, et il prévoyait des luttes dont s'effrayait son caractère pacifique. C'était le temps où la question des investitures allumait la guerre aux quatre coins de l'Europe. Les abus contre lesquels le pape Grégoire VII avait protesté avec tant d'énergie étaient plus criants encore en Angleterre que partout ailleurs. Guillaume le Conquérant avait eu pour politique de disposer des bénéfices ecclésiastiques en faveur des seigneurs et des prêtres normands qui l'avaient suivi en Angleterre. Il pensait par là affermir sa conquête et donner à son pouvoir de plus fortes racines dans le pays. Guillaume II, son successeur, était un prince jaloux de ses prérogatives royales et amoureux du pouvoir absolu. Violent et débauché, il opprimait l'Eglise et affectait le plus profond mépris pour les remontrances que lui adressaient les prêtres. Il disposait des charges ecclésiastiques au gré de ses caprices; il en investissait des hommes incapables ou indignes, afin de s'en faire des créatures, ou bien il les laissait vacantes pendant de longues années pour s'en approprier les revenus. Les liens qui rattachaient l'Eglise d'Angleterre au siége de Rome étaient d'ailleurs fort relâchés; le denier de Saint-Pierre ne se payait pas; l'autorité des légats apostoliques était souvent méconnue. Enfin, l'Angleterre n'avait pas encore reconnu le nouveau pape Urbain II, et affectait de garder une sorte de neutralité entre l'antipape Clément et lui. Anselme avait déjà reconnu Urbain II comme seul pape légitime. Il était de ceux qui applaudissaient aux efforts de Grégoire XII et des papes formés à son école, pour l'affranchissement et la réforme de l'Eglise, et il était décidé à tout faire pour le triomphe des principes défendus par la papauté. Aussi hésitait-il à accepter ces périlleuses responsabilités de l'épiscopat. On ne put vaincre ses refus que par une sorte de violence. Ses appréhensions ne furent que trop justifiées. A peine avait-il pris possession de son siége (1093) que les conflits qu'il avait prévus éclatèrent. Ce fut d'abord à l'occasion du *pallium*, signe de sa nouvelle dignité, qu'il ne voulait recevoir que des mains d'Urbain II; ce fut ensuite à propos des investitures et des revenus que le roi prétendait retenir. Guillaume, qui l'avait pris en haine, chercha vainement à le faire déposer par une assemblée d'évêques et de barons. Anselme ayant demandé l'autorisation d'aller à Rome pour consulter le pape sur les questions qui étaient un sujet de querelles entre le roi et lui, cette permission lui fut accordée, mais on ajouta que s'il quittait l'Angleterre, il cesserait d'être considéré comme

évêque par le roi. Anselme partit (1097) et il ne put rentrer en Angleterre qu'à la mort de Guillaume le Roux (1100). Pendant son séjour en Italie, il assista à deux conciles : celui de Bari et celui de Rome, où furent renouvelées les sentences d'excommunication prononcées contre les princes qui conféraient des investitures ecclésiastiques et contre les clercs qui les recevaient de leurs mains. Au concile de Bari, Anselme soutint avec éclat, contre les députés de l'Eglise grecque, la doctrine des latins touchant la procession du Saint-Esprit. Le discours prononcé au concile devint plus tard un traité en forme qui a été conservé parmi les œuvres d'Anselme : *De processione S. Spiritus contra Græcos liber.* Le successeur de Guillaume II, Henri Ier Beauclerc, rappela Anselme et lui fit le meilleur accueil. Mais la lutte ne tarda pas à éclater de nouveau à l'occasion des investitures et des réformes que l'archevêque avait décrétées dans un synode tenu à Londres peu de temps après son retour. Anselme dut prendre une seconde fois le chemin de l'exil. Après un nouveau voyage à Rome, où il fut accueilli avec une faveur marquée par le pape Pascal II, il vint se fixer à Lyon auprès de l'archevêque Hugues, son ami. Le roi, cédant aux instances de la reine Mathilde, consentit à un rapprochement. Une entrevue eut lieu au monastère du Bec. On convint de supprimer la cérémonie de l'investiture, occasion de la querelle. C'était là une victoire pour Anselme et pour le Saint-Siége. Mais le roi, tout en renonçant à conférer l'investiture, conservait le droit de nommer aux bénéfices vacants, ce qui laissait la porte ouverte à tous les anciens abus. Anselme rentra en Angleterre en 1106 et y exerça paisiblement jusqu'à sa mort (1109) la charge épiscopale. Un second synode de Londres, où fut reprise l'œuvre interrompue de la réforme, et une lutte victorieusement soutenue contre l'archevêque d'York, qui contestait les droits du siége de Cantorbéry à la primatie, remplirent les dernières années de son épiscopat. — Anselme ne fut pas seulement un grand évêque, il fut aussi un grand théologien. On peut le considérer comme le père de la théologie scolastique. Le premier il en a formulé le principe et tracé le programme. *Non quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget* (*Prosl.*, c. I, *De fide trinit.*, c. II). La foi doit précéder l'intelligence. L'expérience des choses divines rend seule possible la science des choses divines. Tout l'effort du théologien doit tendre à justifier rationnellement et à organiser d'une matière systématique les vérités enseignées par la révélation et crues par l'Eglise. Anselme n'a rempli qu'une partie de ce vaste programme, et il n'a appliqué son principe (*fides quærens intellectum*) qu'à certains points particuliers de la foi. La doctrine de Dieu et de la Trinité, celles de l'incarnation et de la rédemption furent l'objet préféré de ses méditations et la matière de ses principaux ouvrages. Dans le *Monologium*, Anselme, pour répondre à un désir que lui avaient souvent exprimé les moines du Bec, entreprend de démontrer par la seule force du raisonnement, et sans faire appel à l'autorité des saintes Ecritures, l'existence de Dieu et le mystère de la Trinité. Toutes les choses, dit-il, qui ont en elles quelque bonté, quelque vérité et

quelque perfection, ne sont ce qu'elles sont qu'autant qu'elles participent à la bonté, à la vérité et à la perfection suprêmes. De même, tout ce qui est n'existe que par le fait d'un être qui existe souverainement et par lui-même. Cet être souverain, qui est aussi la bonté, la vérité et la perfection souveraines, c'est Dieu. On reconnaît là les principes réalistes qu'Anselme avait empruntés à saint Augustin. Anselme, comme d'ailleurs tous les scolastiques, se fit le défenseur du réalisme, et attaqua les principes nominalistes, comme conduisant logiquement à l'hérésie (*De fide trinitatis* et *de Incarnatione Verbi contra blasphemias Roscelini*). — Dans le *Proslogium*, Anselme ramène à des termes encore plus simples la démonstration de l'existence de Dieu. C'est toujours la preuve ontologique, mais elle prend pour point de départ l'idée de l'être parfait telle que la conçoit notre esprit. Cette idée est l'idée d'un être tel que l'on ne peut rien concevoir de plus grand (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*). Il faut nécessairement que cet être existe hors de l'intelligence; autrement, on pourrait en concevoir un autre existant à la fois dans l'intelligence et dans la réalité, lequel serait plus grand que lui, ce qui est contraire à la définition de l'être parfait. Il est donc hors de doute que l'être parfait existe à la fois dans l'intelligence et dans la réalité, et il faut être insensé pour dire qu'il n'y a point de Dieu (*Prosl.*, c. II). L'argumentation d'Anselme fut attaquée par un moine de Marmoutiers, nommé Gannilon (*Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem*). Gannilon accusait Anselme de confondre deux choses fort distinctes : le *esse in intellectu* et le *esse in re*. De ce que nous avons l'idée d'une chose, il ne s'ensuit pas nécessairement que cette chose existe. Anselme répondit à son tour (*Liber apologeticus contra Gannilonem respondentem pro insipiente*). Il s'attache à montrer que l'idée de Dieu est une idée nécessaire que nous ne pouvons pas ne pas concevoir comme ayant un objet réel, tandis qu'il n'en est pas ainsi des idées des choses contingentes qui peuvent indifféremment être ou n'être pas. C'est dans le *Monologium* qu'Anselme expose sa théorie de la Trinité. Dieu, dit-il, est intelligence, mémoire et amour. Il se connaît et il se parle éternellement lui-même ; il ne peut se connaître sans se souvenir de lui ; et il ne peut se souvenir de lui et se connaître sans s'aimer. La *mémoire* de Dieu, c'est le Père; son *intelligence* et sa *Parole*, c'est le *Fils*; son *amour*, c'est le *Saint-Esprit*. Et le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils parce que l'amour procède à la fois de la mémoire et de l'intelligence. — Le plus remarquable des traités d'Anselme est le *Cur Deus Homo*, dans lequel la nécessité de l'incarnation et de l'expiation est rationnellement démontrée. Étant donné, d'une part, Dieu avec ses éternels attributs de sainteté et d'amour, et, de l'autre, le péché de l'homme avec sa gravité infinie, la rédemption n'était possible que par l'incarnation et la mort du Fils de Dieu. Refuser à Dieu ce qui lui est dû, voilà en quoi consiste le péché. Il constitue donc une grave offense à la majesté et à l'honneur de Dieu, en même temps qu'il trouble l'ordre universel que Dieu lui-même a établi. Il faut que le péché soit puni ou qu'il soit expié, autrement l'honneur de Dieu serait compromis et l'ordre de l'univers demeurerait troublé.

L'expiation vaut mieux que le châtiment, parce qu'elle est un hommage volontaire rendu au droit de Dieu que le châtiment sanctionne d'une manière toute passive. L'expiation est d'ailleurs nécessaire pour que les hommes soient sauvés, et Dieu veut qu'ils soient sauvés pour qu'ils aillent occuper dans la cité céleste les places laissées vides par les anges déchus (I, c. 16). Mais l'expiation n'est possible qu'à certaines conditions. Il faut offrir à Dieu, en réparation du péché, quelque chose qu'on ne lui doive pas déjà par simple devoir d'obéissance. Il faut offrir à Dieu *plus* qu'il ne lui a été refusé par la désobéissance, afin de réparer ainsi l'outrage que lui a infligé cette désobéissance elle-même (I, c. 11). Il faut enfin que la valeur de l'offrande soit infinie pour compenser la gravité infinie et le nombre infini des offenses commises (I, c. 20 et 21). Ces conditions, l'homme est incapable de les remplir. Il n'a à offrir à Dieu comme pécheur que ce qu'il lui doit déjà comme homme : car l'homme doit à Dieu tout ce qu'il est et tout ce qu'il a (*omne quod est, omne quod habet, omne quod potest, debet*). Quand il aura tout donné à Dieu, il n'aura fait que son devoir, et il ne lui restera rien à offrir en compensation de son péché et en réparation de l'outrage qu'il a fait à Dieu par son péché même. Il ne peut d'ailleurs offrir quelque chose d'un prix infini, *quelque chose de plus précieux que tout ce qui n'est pas Dieu* (*aliquid quod superet omne quod non Deus est*). Il n'y a rien, en effet, qui soit au-dessus de tout ce qui n'est pas Dieu, excepté Dieu lui-même. Dieu seul peut donc accomplir la satisfaction exigée. Et comme c'est l'homme qui doit cette satisfaction, il faut qu'elle soit accomplie par un Dieu fait homme (II, c. 6). Ce Dieu fait homme, c'est le Fils qui a pris la nature humaine en naissant de la Vierge Marie. Mais comment Jésus-Christ a-t-il accompli la satisfaction sans laquelle les hommes ne pouvaient être sauvés? Ce n'est pas par son obéissance, car il devait à Dieu cette obéissance comme homme, et il ne pouvait l'offrir en réparation des péchés des hommes. C'est par sa mort, qui a été de sa part un sacrifice volontaire. Jésus-Christ, en effet, ne devait pas mourir. La mort n'était pas pour lui une nécessité naturelle puisqu'il était le Fils de Dieu; elle n'était pas davantage le châtiment inévitable du péché, puisqu'il était parfaitement saint. Sa mort a été absolument volontaire : il a donné sa vie comme une libre offrande faite à l'homme et à la gloire de Dieu. Et cette offrande est d'un prix infini, car cette vie est une vie sainte et une vie divine; c'est là justement ce quelque chose de plus précieux que tout ce qui n'est pas Dieu, exigé pour la réparation du péché. Une telle vie, volontairement sacrifiée au milieu des souffrances d'une telle mort, c'est *plus que* l'équivalent des péchés des hommes, quels qu'en soient le nombre et la gravité. *Vitam* (*Christi*) *tam sublimem, tam pretiosam apertissime probasti ut sufficere possit ad solvendum quod pro peccatis totius mundi debetur, et plus in infinitum* (II, c. 17). Anselme ajoute que, par sa mort volontaire, Jésus-Christ a mérité une récompense que Dieu ne peut lui refuser sans injustice. Or, comme Dieu ne peut rien donner à son Fils que son Fils ne possède déjà, il lui donne le salut des hommes : c'est là son salaire et sa récompense. — Parmi les autres ouvrages d'Anselme, nous citerons : *De casu diaboli*;

Liber de conceptu virginali et originali peccato; Tractatus de concordia prescientiæ et prædestinationis necnon gratiæ Dei cum libero arbitrio. Ajoutez à ces écrits théologiques des *Homélies*, des *Méditations*, des *Élévations* (*Orationes*) et de nombreuses lettres dont quelques-unes offrent un véritable intérêt historique. La meilleure édition des œuvres d'Anselme est celle qui a été publiée à Venise en 1746 par Gabriel Gerberon (2 vol. in-fol). Sa vie a été écrite pour la première fois par Eadmer, son disciple et son ami. — Sources : Franckh, *Anselm von Cantorbery*, 1842 ; Hasse, *Anselm von Cantorbery*, 1854 ; Ch. de Rémusat, *Anselme de Cantorbéry*, 2e édit., 1868; Bouchitté, Le *rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle*, 1842. Voir aussi H. Ritter, *Die christl. Philosophie*, vol. I, et Baur, *Die Lehre von der Versœhnung; Die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Christi.* F. Bonifas.

ANSELME DE LAON (*Anselmus* ou *Ansellus Laudunensis*), appelé le *docteur des docteurs* par Jean de Salisbury, peut être considéré comme le restaurateur des études théologiques en France au onzième siècle. On croit qu'il fut élève de saint Anselme, au couvent du Bec. Il enseigna à Paris entre 1076 et 1089, et fut jusqu'en 1117 écolâtre de l'Eglise de Laon ; plus tard il fut nommé doyen et archidiacre, mais il refusa plusieurs fois l'épiscopat pour se consacrer tout entier à l'enseignement. Il professa avec un grand éclat aux côtés de son frère Raoul. Guillaume de Champeaux, Gilbert de la Porée, furent ses élèves. L'école de Laon, à l'instar de celle de Paris, attira bientôt des jeunes gens de tous les pays de l'Europe. Abélard vint s'y asseoir, mais il ne sut pas goûter les leçons d'Anselme qu'il accusait d'être aussi verbeux que peu sensé, de faire plus de fumée que de feu et de produire des feuilles et non des fruits : il le traite de « figuier stérile » (*Hist. calam. suarum*, c. 3). Outre de nombreux commentaires (il parait que l'on doit lui attribuer celui sur saint Matthieu, qui est imprimé sous le nom de Guillaume de Paris, celui sur le Cantique des cantiques et l'Apocalypse, attribué à Anselme de Cantorbéry, et celui sur les épîtres de Paul, placé sous le nom d'un moine de Bourdieu), il a publié la fameuse *Glose marginale et interlinéraire* du Psautier, imprimée dans toutes les éditions de la Bible où se trouve la *Glose ordinaire* de Walafride le Louche (voy. ce nom), depuis l'édition sans lieu ni date (Bâle, vers 1480), jusqu'à celle d'Anvers, 1634. Anselme a fait des efforts évidents pour ramener l'exégèse au sens de la lettre (voy. du Boulay, *passim; Hist. litt. de la Fr.*, 170). S. Berger.

ANSPACH, margraviat de 300,000 habitants situé dans la Franconie centrale, qui, depuis le quatorzième siècle, appartenait aux Hohenzollern, burgraves de Nuremberg. Cette petite principauté devint un des premiers foyers de la Réforme allemande au seizième siècle. Dès le 1er octobre 1524, la Diète déclara au margrave Casimir qu'elle entendait professer le pur Evangile et le pria de réformer les abus qui s'étaient introduits dans l'Eglise, en particulier dans la célébration de la messe. Mais ce fut surtout, sous le règne de George, frère de Casimir (1527-1543), que le nouvel état de choses se consolida. Ce prince, d'une piété et d'une fermeté sans égales, ordonna une visite générale

des Eglises, avec l'injonction d'abolir toutes les cérémonies papales, contraires aux vingt-trois articles adoptés dans la convention de Schwabach (1528). Il prit part à la célèbre protestation de Spire et fut l'un des principaux signataires de la Confession d'Augsbourg. Brenz rapporte de lui une parole courageuse : « Plutôt que de me laisser ravir la Parole de Dieu et de renier mon Dieu, dit le margrave George à Charles-Quint, je m'agenouillerais devant Votre Majesté Impériale et je me laisserais couper la tête. » A quoi, l'empereur doit avoir répondu dans le dialecte bas-allemand : « *Ei lœver Færst, nit Kop ab, nit Kop ab* » (Non, cher prince, pas la tête, pas la tête). Pourtant la réforme ne fut introduite complétement dans le margraviat d'Anspach qu'à la suite de la publication de l'Agende de 1533, rédigée par Andr. Osiander et par Brenz, et qui servit de norme à la plupart des agendes ecclésiastiques des autres principautés protestantes. Un grand nombre de couvents furent supprimés et leurs biens sécularisés : parmi eux le célèbre couvent de Heilsbronn qui, transformé en gymnase, devint un foyer intellectuel important pour toute l'Allemagne méridionale. — Sources : Lith, *Erlæuter. der Reform. Gesch. von Ansbach*, 1733 ; Lœhe, *Erinnerungen aus der Ref.-Gesch. von Franken*, 1847 ; Hartmann, *Real-Encykl.* de Herzog, I, p. 337 ss.

ANTECHRIST ou mieux Antichrist (Ἀντίχριστος), le dernier et grand adversaire du Messie. La doctrine de l'Antechrist est une doctrine apocalyptique qui a historiquement les mêmes origines et s'est développée de la même manière que la littérature apocalyptique elle-même. C'est dire qu'elle appartient à la dernière époque de l'histoire d'Israël. La première définition nette qu'on en rencontre se trouve dans le Targum de Jérusalem à Nomb. XI, 26; Deuter. XXXIV, 2; Esdr. IX, 1, et dans le Targum de Jonatham à Esaïe XI, 2. Mais elle a ses racines dans les livres de l'Ancien Testament, et spécialement dans la manière dont les prophètes se représentaient les choses finales. L'ère messianique ne devait venir qu'après une grande bataille dans laquelle le peuple de Dieu triompherait de tous ses ennemis. Quand la cause de Jéhova fut représentée et personnifiée dans la figure même du fils de David, du Messie, il était naturel de donner aussi à l'armée du mal un chef, à la cause diabolique un représentant. De là, l'idée de cet être étrange, moitié homme et moitié démon, qui a reçu le nom de l'Antechrist. Mais cette personnification ne s'est faite que lentement et l'Antechrist a pris tour à tour plusieurs figures. Déjà Ezéchiel (XXXVIII et XXXIX) nous montre à la fin des temps le roi Gog, venant du pays de Magog, pour livrer au peuple d'Israël la suprême bataille après laquelle apparaîtra le règne messianique. Gog est resté la représentation symbolique de toutes les puissances et de toutes les idolâtries païennes qui s'élèveront aux derniers jours contre la nouvelle Jérusalem. Les atroces persécutions d'Antiochus Epiphanes vinrent plus tard donner l'occasion de personnifier d'une manière plus nette et d'arrêter dans un type historique cette image encore vague et flottante. L'Antechrist apparaît avec tous ses traits essentiels au chapitre XI du livre de Daniel, et ces traits sont ceux d'Antiochus lui-même. Cette description de Daniel

devint le type de toutes les autres et resta très-populaire chez les Juifs et chez les premiers chrétiens. On en retrouve les traces profondes dans les discours eschatologiques des Evangiles (Matth. XXIV, 15 et *passim*), dans les épîtres de Paul (2 Thess. II, 3), dans l'Apocalypse de Jean (Apoc. XVI et XVII). Mais, dans ce dernier livre, la figure de l'Antechrist s'est encore enrichie ou transformée. Néron a pris dans les imaginations chrétiennes la place d'Antiochus et a paru être la suprême personnification des puissances mauvaises, le véritable Antechrist. Le caractère de ce prince, ses crimes et ses débauches, l'incendie de Rome, l'horrible persécution des chrétiens, tout devait porter l'Eglise primitive à voir dans les déportements de ce César les marques d'une méchanceté surnaturelle et diabolique. Comme on attendait le retour prochain du Christ, le règne de Néron ne pouvait être que cette période laissée au triomphe apparent du mal sur la terre avant l'apparition glorieuse du Messie, qui devait renverser tout cet empire de l'Antechrist du souffle de sa bouche. La révolte des Juifs, le siége de Jérusalem, vinrent tout à la fois exalter et confirmer cette attente et ces prévisions. Aussi quand la nouvelle se répandit que Néron détrôné, fugitif, s'était tué, les chrétiens, et avec eux presque tout l'Orient, refusèrent de croire à sa mort. On se disait qu'il avait été seulement blessé, mais qu'il avait été guéri et s'était retiré chez les Parthes d'où il allait revenir à leur tête pour châtier Rome (Suéton., *Nero*, 57). Aussi plusieurs faux Nérons parurent-ils en Orient et y causèrent une grande émotion. Ces rumeurs effrayantes ont laissé des traces dans l'Apocalypse où l'Antechrist est très-clairement représenté sous les traits de Néron (XIII, XVII), et même expressément désigné sous ce nom par le chiffre cabalistique aujourd'hui sûrement expliqué de 666, c'est-à-dire Néron César (voy. art. *Apocalypse*). A côté de cette image de l'Antechrist, reflet du caractère de Néron, nous trouvons dans l'Apocalypse un second élément qui vient s'y ajouter et la compléter; nous voulons parler du faux prophète, du prophète de l'erreur qui séduit les habitants de la terre et les pousse à adorer la Bête (Apocal. XIII, 14, 15). Cette prophétie menteuse est l'antithèse de l'enseignement authentique du Christ, comme la puissance de la Bête est l'antithèse du règne et de l'autorité du Messie. C'est surtout sous ce second aspect que Jésus, dans les Evangiles, a montré la puissance séductrice qui se manifestera dans les derniers temps et contre laquelle il met ses disciples en garde. Il parle même de plusieurs faux Christs qui feront de grands prodiges pour séduire les élus eux-mêmes. Cette même notion devient plus abstraite et plus générale encore dans les épîtres de Jean. Il est question ici de plusieurs Antechrists qui ne sont pas autre chose que des docteurs hérétiques. L'idée de l'Antechrist se confond avec celle de l'hérésie (1 Jean II, 18, 22; IV, 3; 2 Jean 7). Le type de cet enseignement d'erreur c'est Balaam, l'Anti-Moïse. Aussi les faux docteurs sont-ils représentés comme les successeurs de Balaam (2 Pierre II, 15; Apocal. II, 6, 14, 15; Targum de Jonath. à Esaïe XI, 4). — Dans la notion de l'Antechrist conservée par la tradition ecclésiastique se retrouvent ces deux éléments : hostilité contre le Christ et

son Eglise, et faux enseignement. Aussi a-t-on appliqué à la fois la qualification d'Antechrist et aux princes persécuteurs et aux hérésiarques. Que n'a pas su découvrir dans les symboles de l'Apocalypse l'exégèse subtile de l'esprit sectaire! Au VIIIe siècle on s'accorda à y reconnaître Mahomet et le mahométisme. Plus tard, au moyen âge et après la Réforme, les sectes rebelles à l'Eglise romaine y virent la papauté. Dans les temps modernes, Hengstenberg et son école voient l'essence de l'Antechrist dans l'union du radicalisme politique et du despotisme césarien qu'ont personnifié Napoléon et sa dynastie. Mais toutes ces interprétations, arbitraires autant qu'ingénieuses, de l'Apocalypse ne sont que des fantaisies sans caractère ni valeur scientifiques.

A. Sabatier.

ANTÈRE (Saint) [Ἀντέρως, *Antheros, Anterus*], évêque de Rome, régna du 21 novembre 235 au 3 janvier 236. Son épitaphe a été retrouvée au cimetière de Saint-Calixte (Rossi, *Roma Sotterranea,* II, p. 55). Il n'est pas certain qu'il ait souffert le martyre.

ANTHOINE (Nicolas), pauvre homme dont l'exaltation religieuse égara l'esprit et dont l'histoire offre un lamentable exemple des excès qu'on peut commettre au nom de la foi. Il naquit au commencement du dix-septième siècle en Lorraine, à Briey, dans une famille catholique, étudia d'abord à Luxembourg, puis à Trèves et à Cologne chez les jésuites. Ses études terminées, il éprouvait des doutes sur la religion qu'on lui avait enseignée, et pour les éclaircir il consulta divers pasteurs, notamment Paul Ferry, de Metz. Ces pourparlers l'amenèrent à embrasser le protestantisme et même à se rendre à Sedan, puis à Genève pour étudier la théologie et s'élever à la profession pastorale. Cependant, en scrutant assidûment la Bible, il lui sembla qu'on avait attribué bien légèrement à Notre Seigneur, qui l'avait bien promptement accepté, le rôle de Messie marqué par les prophéties. Il résolut alors d'embrasser loyalement le judaïsme, et se rendit à Metz pour obtenir son admission dans la Synagogue. Mais les juifs de Metz le renvoyèrent prudemment à ceux de Venise, ne voulant point s'attirer de mauvaise affaire, et ceux de Venise à ceux de Padoue. Voyant les obstacles se dresser sous ses pas, et pressé d'ailleurs par l'indigence, il revint à Genève, reprit ses allures de protestant fidèle, se fit nommer régent au Collége, puis ministre du saint Evangile dans un synode de Bourgogne tenu à Gex, enfin pasteur à Divonne.

ANTHROPOLOGIE, science de l'homme. Si l'on prenait ce mot à la lettre, rien de ce qui concerne l'homme ne serait étranger à l'anthropologie, qui embrasserait, dans son immense domaine, l'anatomie et la physiologie, la médecine, l'ethnologie, la linguistique, l'archéologie, l'histoire, la politique, la législation, la morale, la psychologie, l'esthétique, etc., c'est-à-dire un champ d'études beaucoup trop vaste pour que le savant le mieux doué pût se flatter de l'approfondir. Aussi est-on convenu de donner à ce mot un sens plus restreint, désignant une science qui, empruntant aux autres les résultats les plus importants de leurs investigations, se propose de nous donner les notions essentielles sur la nature de l'homme et de l'humanité. Pour

constituer l'anthropologie, il y a donc un choix à faire et une coordination à établir entre les matériaux fournis par les sciences spéciales, choix et coordination qui varient selon le point de vue où l'on se place. Les savants, à cet égard, se partagent entre deux écoles : l'une affirmant que l'essence de l'homme, son principe constitutif, c'est l'esprit ; l'autre soutenant que la vie humaine puise dans l'organisme ses forces et sa raison d'être : deux tendances qui ne sont pas en tous points exclusives l'une de l'autre, mais qui aboutissent nécessairement à des conclusions différentes. Parmi les penseurs qui, tout en tenant grand compte des faits organiques, reconnaissent dans la vie spirituelle la dignité spéciale et la nature intime de l'homme, nous mentionnerons : tout d'abord le fondateur même de cette science, Platner (*Anthr. med. et philos.*, 1772) ; Maine de Biran (*Nouveaux essais d'Anthropologie*, publiés par E. Naville, 1859), qui voit l'homme partagé entre les sollicitations des sens et celles de l'esprit, ne trouvant l'unité intérieure qu'en s'identifiant avec Dieu par l'amour ; J. H. Fichte (*Anthropologie*, 3e éd., 1876), qui atteste une pénétration complète du corps par l'âme et un rapport intime de l'âme avec son créateur comme constituant la vie normale de l'homme. Dans cette catégorie, il nous faut ranger aussi les ouvrages qui se placent au point de vue biblique (General von Rudloff, *Lehre vom Menschen auf Grund der göttl. Off.*, 2e édit., 1863) ou dogmatique (H. Wichart, *Metaphys. Anthrop.*, 1844, 2 vol., dont le second est consacré aux sept sacrements dans leurs rapports avec l'organisme humain). L'autre tendance se préoccupe plus exclusivement des faits de l'ordre sensible ; à ses yeux, l'anthropologie, c'est l'histoire naturelle de l'homme. Cette école, plus jeune que la précédente, compte cependant un bien plus grand nombre d'adhérents. En 1859, M. P. Broca fonda à Paris la première Société d'anthropologie ; depuis lors ces associations se sont assez multipliées pour pouvoir tenir, dans diverses capitales de l'Europe, des congrès internationaux qui ont chaque fois attiré un immense concours de savants et de gens du monde. Deux questions principales ont été et sont encore vivement débattues dans ces réunions : d'une part la place de l'homme dans la nature, la distance qui le sépare des animaux supérieurs ; les uns enseignant qu'il y a moins de différence entre l'homme et les singes anthropomorphes qu'il n'y en a entre ces mêmes anthropomorphes et les singes qui viennent immédiatement en dessous d'eux ; les autres revendiquant pour l'homme un règne spécial. Dans ce problème se trouve renfermée la solution d'une autre question : Est-ce graduellement, par une évolution dont le point de départ fut l'existence animale, que l'homme s'est élevé à la vie humaine, ou bien a-t-il été dès l'abord constitué dans sa nature actuelle ? Le second problème, c'est celui de l'époque où l'homme apparut sur cette terre, problème à la fois géologique, dans quelle couche de l'époque quaternaire ou même tertiaire trouve-t-on les premières traces d'un squelette ou de produits de l'industrie humaine ; et chronologique, combien de siècles se sont écoulés depuis la constitution de cette couche ? A ces recherches s'en rattachent un grand nombre d'au-

tres, comprises pour la plupart dans le champ de l'archéologie préhistorique. Par là cette anthropologie se rapproche de l'ethnographie (par ex. : Th. Waitz, *Anthropologie der Natur-Völker*, 4 vol., 1859-1872); c'est aussi par là qu'elle dépasse la sphère des sciences naturelles. MM. de Quatrefages et Pruner-Bey considèrent la religiosité comme un caractère distinctif du règne humain. M. G. Gerland (*Anthropolog. Beitraege*, 1875), darwinien dans ses prémisses, constate cependant une différence spécifique entre l'animal et l'homme, l'immortalité de l'âme, la nécessité d'une religion et la légitimité du christianisme comme seule vraie religion. Si cette science nouvelle n'a pas encore de limites nettement tracées, ni de principes définis, elle a cependant mis en lumière une multitude de faits du plus haut intérêt et largement compensé les emprunts qu'elle avait dû faire à ses sœurs aînées. — V. *Revue d'Anthropologie* dirigée par P. Broca; Cazalis de Fondouce, *Revue préhistorique*. — Pour une autre acception du mot anthropologie, v. *Anthropomorphisme*. A. MATTER.

ANTHROPOMORPHISME, mot tiré du grec et qui signifie: la forme humaine érigée en type; et, dans le langage théologique : l'attribution à Dieu d'une forme semblable au corps humain. C'est seulement aux degrés inférieurs du polythéisme que nous trouvons une assimilation si totale de la divinité et de la créature; au sein des nations chrétiennes, on ne pourrait citer qu'un ou deux exemples de cette notion grossière (v. *Audiens*). Mais on rencontre dans les Saintes Ecritures un grand nombre d'anthropomorphismes partiels, c'est-à-dire de passages mentionnant la main de l'Eternel (77 fois dans l'Ancien et le Nouveau Testament), son bras (32 fois), ses yeux (22 fois), sa face, ou d'expressions similaires, telles que le trône de Dieu, son marchepied. Nous y rencontrons aussi des *anthropopathismes*, c'est-à-dire des expressions attribuant à Dieu les sentiments, les émotions de l'homme, l'angoisse (Es. LXIII, 9), le repentir (1 Sam. XV, 11). D'autre part, l'Eternel, par la bouche d'Esaïe, dit à son peuple : « A qui me feriez-vous ressembler? » La loi du Sinaï interdit toute image de la Divinité. En ce qui concerne les anthropopathismes, dans le récit même où Dieu parle de repentir, le prophète dit: « Il ne se repentira point, car il n'est pas homme pour se repentir » (1 Sam. XV, 29). Ces expressions doivent donc être prises dans un sens figuré. Un tel langage symbolique pouvait être une accommodation à la pensée encore peu développée du peuple israélite; mais ce serait une erreur de n'y voir que des fictions excusables; le rôle du symbolisme est plus important. Jésus-Christ se sert du langage figuré pour enseigner les vérités les plus élevées; ainsi, il exprime les rapports qui unissent le fidèle à son Sauveur en disant: « Je suis le cep et vous êtes les sarments. » C'est que les réalités les plus profondes sont inexplicables, indéfinissables; dans tous les domaines de la science, en chimie, en biologie comme en métaphysique, nous constatons qu'ici-bas nous ne connaissons le fond de rien. Cependant, il importe que nous tenions compte de ces réalités, et si nous ne pouvons les voir directement, dans leur essence intime, nous pouvons les concevoir par analogie, par une comparaison qui nous permet de saisir une partie

de la vérité. Or, le premier terme de comparaison qui s'offre à l'esprit, ce que nous connaissons encore le mieux, c'est nous-mêmes. Un tel recours à l'analogie est surtout légitime en ce qui concerne notre notion de la divinité, puisqu'un des premiers enseignements de l'Ecriture sur Dieu et sur l'homme, c'est que Dieu créa l'homme à son image; quelle que soit la distance qui sépare la créature de son créateur, et la distance plus grande qui sépare l'homme pécheur du Dieu trois fois saint, tant que l'homme n'est pas devenu un être d'une autre espèce, il nous faut reconnaître que la pensée divine subsiste et qu'il y a dans l'homme une ressemblance de Dieu. Cette conviction est confirmée par un fait solennel : quand Dieu voulut se révéler dans une manifestation suprême, il apparut sous une forme humaine, en Jésus qui a dit : « Celui qui m'a vu a vu mon Père. » Dès lors, la nature et la vie humaines nous font comprendre la nature et l'activité divines; mieux nous nous connaîtrons, mieux nous connaîtrons notre Dieu; il y a dans notre science de Dieu un élément profondément humain, un inévitable anthropomorphisme, ce mot étant pris non plus dans un sens matériel et symbolique, mais dans un sens spirituel et doctrinal. La légitimité d'un tel anthropomorphisme a été contestée; on a cru mieux rendre hommage à la grandeur de Dieu en revenant au principe des Eleates : « L'Etre est si grand que nous n'en pouvons rien dire qui soit digne de lui; nous ne pouvons ni le connaître, ni le concevoir, ni le nommer. » Spinoza ne voulait pas qu'on supposât en Dieu un entendement ni une volonté, même infinis (voir *Ethique*, part. I, prop. 17 et 32). L'idée de la personnalité de Dieu fut déclarée un anthropomorphisme, c'est-à-dire un abaissement de la majesté divine. Comment ne pas s'apercevoir que c'est là un hommage dérisoire? qu'un tel Etre indéterminé ne diffère pas du non-être? Et si notre intelligence ne l'avait pas discerné, notre piété ne nous en avertirait-elle pas? Car elle ne peut soutenir de rapports réels et vivants avec une abstraction logique. L'expérience est donc d'accord avec la révélation pour attester la vérité de l'anthropomorphisme doctrinal; d'accord aussi pour en marquer le rôle et par conséquent les limites. On peut objecter l'inconvénient, le danger d'un pareil rapprochement. Mais on ne saurait faire ce même reproche aux anthropomorphismes symboliques des Ecritures; le but des expressions figurées qu'elles emploient est évident : c'est de rendre plus saisissable à notre esprit l'activité de Dieu, ses pensées, sa sollicitude, de rapprocher le Père de ses enfants, pour que ses enfants se rapprochent de lui. Tels sont aussi les anthromorphismes de l'âme croyante; ils varient selon les degrés de la piété; dans la mesure où l'âme se détache du monde, se sanctifie, elle a une intuition plus vive et plus vraie de Dieu, intuition cependant imparfaite encore (1 Cor. XIII, 12), et qui ne fera place à la vue directe qu'au jour où nous serons transfigurés (2 Cor. V, 7; 1 Jean III, 2). Malebranche cédait à une illusion de métaphysicien quand, parlant de l'*anthropologie* (terme qui alors désignait l'anthropomorphisme), il disait : « Comme l'Ecriture est faite pour les simples comme pour les savants, elle est pleine d'anthropologies »; indiquant par là qu'à ses yeux les savants pourraient

se passer d'anthropologies. La science religieuse doit, il est vrai, épurer la notion divine, écarter les enveloppes qui retiendraient l'âme à un degré inférieur de la vie religieuse, mais elle doit aussi maintenir les traits essentiels, les mettre vivement en lumière, et, dans ce travail, elle confirme toujours plus le mot de Jacobi : Dieu, en créant l'homme, a théomorphisé; c'est pourquoi l'homme anthropomorphise nécessairement (V. *Image divine*). A. MATTER.

ANTIBES (Alpes-Maritimes) [*Antipolis*], évêché d'abord dépendant d'Aix, puis d'Embrun, et connu depuis 506. Saint Armentaire (vers 451) est vénéré comme premier évêque d'Antibes, mais son existence n'est pas certaine. En 1244, Innocent IV, à cause de la dépopulation du pays, transféra l'évêché d'Antibes à Grasse (*Gallia*, III).

ANTIDICOMARIANITES ou Antidicomarites, Antimarianites, Antimariens, c'est-à-dire adversaires de la Vierge. Ils soutenaient que la Vierge n'avait pas continué de vivre dans un état de virginité, mais qu'elle avait eu plusieurs enfants de Joseph. Epiphane (*Hæres.* 78) cite un long écrit qu'il adressa à ces hérétiques pour les persuader de revenir de leur erreur. On les place tantôt en Arabie, où commençait alors à se produire la dévotion superstitieuse dont la Vierge était l'objet, tantôt à Rome, où saint Jérôme aurait victorieusement réfuté leurs chefs, Helvidius et Jovinien. On s'accorde à dire qu'ils ont vécu à la fin du quatrième siècle.

ANTIENNE (*Antiphonæ*, du grec ἀντὶ φωνή). On désignait par là le chant alternatif de deux chœurs dans l'église. On affirme que les psaumes étaient originairement chantés parmi les Juifs de telle sorte qu'une partie de l'assemblée disait une strophe et l'autre partie la strophe suivante. Cela semble avoir déterminé la composition de certains psaumes où il y a évidemment deux personnages en présence, dont chacun prend la parole tour à tour. Voyez, par exemple, le psaume XCI. On ne peut pas prouver que les Juifs chantassent ainsi les psaumes, mais il est certain que ce chant antiphonaire s'introduisit de très-bonne heure dans l'Eglise chrétienne. Socrate (*Hist. eccl.* II, 8) en attribue l'introduction à Ignace d'Antioche, c'est-à-dire qu'il la fait remonter à l'an 116 de notre ère; il est vrai que l'assertion de Socrate n'est pas appuyée de preuves, et qu'il affirme qu'Ignace aurait introduit ce chant après l'avoir entendu exécuter par des anges en l'honneur de la Trinité. Théodoret, par contre (*Hist. eccl.*, II, 24), attribue cette introduction à deux moines, Flavien et Diodore, qui vivaient sous Constantin (337-361). Basile le Grand, dans son *Ep.* 63, *ad Neocæs.*, dit : « Tantôt l'assemblée, divisée en deux parties, chante en alternant, tantôt l'une des parties entonne et l'autre la suit. » Il ne faut donc pas confondre les antiphones avec les répons. Raban Maur (*de Inst. cleric.*, I, 33) indique déja clairement cette différence : « Dans les répons, dit-il, un seul dit un verset et le chœur répond, tandis que dans les antiphones deux chœurs se répondent. » Peu à peu, cependant, le mot *antienne* désigna uniquement le verset qui précède l'intonation du psaume (*Amalar.*, IV, 7), verset qui convient à la fête que l'on célèbre; il désigne aussi ceux qu'on chante à l'introït,

aux invitatoires et aux processions. On appelle *antiphonaire* le livre qui contient les *introït* et les autres antiennes de toutes les messes de l'année qui sont chantées par le chœur. Grégoire le Grand est le principal auteur de l'antiphonaire romain ; il en avait composé la musique ou du moins il mettait le plus grand soin à son exécution.

ANTILIBAN. Voyez *Liban.*

ANTILLES (Statistique ecclésiastique). On appelle Antilles ou Indes occidentales les îles situées dans l'Océan atlantique entre les deux Amériques. Découvertes les premières de toute l'Amérique par Christophe Colomb et ses premiers successeurs, elles ont toutes passé entre les mains des Européens et presque toutes les puissances maritimes en eurent leur part ; aujourd'hui encore elles sont dans cet état de division, et ce monde insulaire, évidemment destiné à former un tout, est sous les maîtres les plus divers. Une seule, Saint-Domingue, est indépendante et forme deux républiques rivales. Les autres sont soumises aux lois de l'Espagne, de l'Angleterre, de la France, des Pays-Bas, du Danemark et de la Suède. Le population primitive, les Caraïbes, a été entièrement exterminée. Les Antilles sont donc habitées maintenant uniquement par des immigrants, descendants des colons européens, et de nègres, leurs esclaves. Chaque île a pris le caractère de la nation qui l'a colonisée, et c'est pourquoi la différence n'est guère moindre aujourd'hui entre les Antilles espagnoles et les Antilles anglaises qu'entre l'Espagne et l'Angleterre. Il est, par suite, impossible de les considérer comme un tout, et il faut voir l'état religieux de chaque île en particulier. Les Antilles forment un immense arc de cercle dont la direction générale est du nord-ouest au sud-est. Nous commençons notre course au nord-ouest : 1° *Iles Lucayes ou Bahama, Caïcos et Tucks*, apparfenant à l'Angleterre, 43,885 habitants (1871). Cet archipel forme dans l'Eglise anglicane le diocèse de Massan qui avait, en 1818, 11 cures et 19 pasteurs. Les baptistes et les wesleyens y ont quelques missionnaires qui travaillent parmi les nègres qui, dans toutes les Antilles, ne sont guère chrétiens que de nom, et ont tout au plus quelques formes extérieures de la religion. — 2° *Cuba*. Cette grande île, la reine des Antilles, appartient à l'Espagne, à qui une insurrection fomentée par les Etats-Unis s'efforce depuis de longues années de l'arracher. La population peut en être évaluée à 1,399,871 habitants, savoir : 763,176 blancs, 238,927 nègres libres, 363,288 nègres esclaves, et 34,480 coolies chinois (1872). La masse de la population est catholique et forme deux diocèses : l'archevêché de Santiago de Cuba (évêché le 28 avril 1522, archevêché le 25 décembre 1803) et l'évêché de la Havane (10 septembre 1787). Il y avait dans l'île, en 1838, 76 cures, 19 vicariats et 57 annexes. Le clergé se composait de 644 prêtres séculiers, 245 moines et 116 religieuses. Il y a quelques protestants parmi les étrangers. Les coolies chinois seuls ne sont pas chrétiens. — 3° La *Jamaïque* et les îles *Cayman*, anglaises, 510,877 habitants (1871). La grande majorité de la population est protestante. L'Eglise anglicane a pour chef l'évêque de la Jamaïque ; le clergé se compose de 3 archidiacres, de 18 recteurs et 78 pasteurs. La population étant nègre presque entièrement (392,707 nègres et

100,346 mulâtres, contre 13,101 blancs), il y a grande place pour le travail des missions. Aussi de nombreuses sociétés y sont à l'œuvre; on y trouve des missionnaires moraves, wesleyens, baptistes anglais, presbytériens unis d'Ecosse, de la société de Londres, de la société américaine des Missions, baptistes de la Jamaïque, méthodistes libres unis, etc. Les catholiques ont également à la Jamaïque un évêché créé le 10 janvier 1837. — 4° La grande île de *Saint-Domingue* est la seule des Antilles qui soit aujourd'hui indépendante. La partie occidentale, autrefois française, forme la république de *Haïti*. La partie orientale, ancienne colonie espagnole, forme la *République dominicaine* ou de *Saint-Domingue*. La république de *Haïti* est peuplée de 572,000 âmes. Les trois quarts sont nègres, le reste mulâtre; il n'y a pas plus de 600 blancs. La religion officielle est le catholicisme, dont le chef est l'archevêque de Port-au-Prince (érection du 16 septembre 1861). Quatre évêchés suffragants ont été érigés en même temps aux Cayes, au Cap Haïtien, aux Gonaïves et à Port-de-Paix; mais ils n'ont jamais été occupés. Du reste, les habitants sont de fait, sinon en droit, retombés dans le paganisme et l'Eglise y est fort persécutée. Quelques missionnaires protestants, baptistes et wesleyens, cherchent à apporter l'Evangile à ces malheureux. La *République dominicaine* a une population de blancs et de mulâtres qu'on peut évaluer à 250,000 âmes. L'archevêque de San-Domingo (évêché le 13 août 1513, archevêché 1547) est le chef spirituel des catholiques, qui forment à peu près toute la population. — 5° *Porto-Rico* est une grande île espagnole et catholique peuplée de 587,327 habitants, dont 329,994 blancs et 257,333 nègres libres (l'esclavage ayant été aboli en 1873). L'île forme un évêché catholique, celui de Porto-Rico, créé en 1513. — 6° Les *Antilles danoises* (Saint-Thomas, Saint-Jean et Sainte-Croix) font partie du groupe des îles Vierges. La population, protestante en majorité, est de 37,700 habitants. Il y a quelques milliers de catholiques et trois paroisses anglicanes. — 7° Les autres îles *Vierges* sont anglaises, avec les îles voisines de *Saint-Christophe*, *Antigue*, *Nevis*, la *Barbade*, *Anguille*, *Montserrat* et la *Dominique*, et peuplées de 120,131 habitants. Elles forment le diocèse anglican d'*Antigue*, avec 2 archidiacres et 31 recteurs et pasteurs. Les catholiques, assez nombreux, ont un évêché au Roseau (Dominique), créé le 30 avril 1850. Il y a dans ces îles des missionnaires moraves, wesleyens, presbytériens unis et de la Société pour la propagation de l'Evangile. — 8° L'île suédoise de *Saint-Barthélemy* a 2,898 habitants. La plupart sont protestants, quelques centaines catholiques; il y a un missionnaire wesleyen. — 9° La *Guadeloupe* est française. En y comprenant les petites îles qui en dépendent, la population était, en 1872, de 163,600 habitants, dont 120,000 nègres et 600 coolies. La population est catholique. Le diocèse de la Basse-Terre, créé le 27 septembre 1850, possède un collége diocésain dirigé par les Pères du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie. Il forme 2 archiprêtres, 11 doyennés, 43 paroisses avec 90 prêtres séculiers. Les Frères de l'instruction chrétienne de Ploërmel dirigent 27 écoles communales et 2 externats. Les Sœurs institutrices de Saint-Joseph de Cluny ont 1 pensionnat, 3 externats et

21 écoles communales. Les sœurs hospitalières de Saint-Paul de Chartres desservent 12 hôpitaux, hospices et infirmeries. Il y a quelques protestants avec un missionnaire wesleyen dans la dépendance de Saint-Martin. — 10° La *Martinique*, autre grande île française, est peuplée de 156,799 habitants (1872), dont environ 100,000 nègres et 600 coolies. Elle forme l'évêché catholique de Saint-Pierre et Fort-de-France, érigé le 27 septembre 1850. Il renferme 2 colléges dirigés par les Pères du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie, 9 doyennés, 39 paroisses, avec 73 prêtres séculiers. Les Frères de l'instruction chrétienne de Ploërmel, les sœurs de Saint-Joseph de Cluny, les sœurs de Saint-Paul de Chartres et la congrégation des Filles de Notre-Dame de Délivrance y ont des établissements. — 11° Les îles anglaises de *Sainte-Lucie*, *Saint-Vincent*, la *Barbade*, la *Grenade*, les *Grenadines*, *Tabago* et la *Trinité* ont une population fortement mélangée de catholiques et de protestants (393,716 habitants en 1871). Les catholiques dépendent du diocèse de Port-d'Espagne (Trinité), créé le 30 avril 1850. L'Eglise anglicane a 1 évêque à la Barbade, avec 2 archidiacres et 85 recteurs et curés. Des missionnaires moraves, wesleyens et presbytériens unis évangélisent la population noire de ces îles. — 12° Enfin, les *Antilles hollandaises* (*Curaçao*, etc.) ont 39,150 habitants, catholiques en majorité.

E. Vaucher.

ANTINOMISME, théorie contraire au principe de la loi. Jésus avait déclaré que la loi religieuse, morale et rituelle, sous laquelle les Juifs vivaient, était imparfaite (Matth. V, 17, 20) et devait être *accomplie*. A l'observance littérale et servile de ses nombreuses prescriptions, il préférait l'intention droite, pieuse, humaine comme principe de conduite, l'amour actif de Dieu et du prochain comme mobile directeur de la vie (Marc XII, 28-34). L'apôtre Paul fit de l'antithèse de la *loi* et de la *foi* le fondement même de son enseignement chrétien. Il démontra que la loi indique bien ce qui doit être fait, mais qu'elle ne procure aucune force pour le faire et sert plutôt de miroir où nous pouvons contempler notre laideur morale qu'elle ne contribue à nous améliorer. Au contraire, la foi, en nous unissant de cœur et d'âme avec le Christ, au point que notre vie se fond avec la sienne, nous communique un nouveau principe de vie qui détermine nos sentiments et nos actes dans le sens de la pureté, de la confiance en Dieu et de la charité. Dès lors, notre obéissance est voulue, joyeuse et libre, se distinguant ainsi de la soumission timorée à des ordres qu'on exécute par crainte, c'est-à-dire mal ou pas du tout, ou bien avec lesquels on ruse, observant leur lettre, mais en trahissant leur esprit (par exemple, celui qui fait l'aumône par calcul et non par miséricorde, I Cor. XIII, 3). Il n'entrait, toutefois, dans l'idée ni de Jésus ni de Paul de condamner la loi comme mauvaise et pernicieuse en elle-même; ils la subordonnaient seulement à un principe supérieur. Mais, dans sa polémique contre les partisans obstinés de la loi juive, Paul put se servir d'expressions (par exemple, Rom. IV, 15; V, 20), dont on abusa pour rabaisser la loi au rang des choses mauvaises, infernales, qu'il y avait du mérite à nier, à combattre, en prenant le contre-pied de ce qu'elle ordonnait. De là, un antinomisme

dont on trouve déjà peut-être quelques traces dans l'Apocalypse (II, 14, 20). Ce fut surtout dans les sociétés gnostiques (voy. l'article *Gnosticisme*) que cette exagération de la doctrine paulinienne prévalut et donna lieu à des théories qui tendaient à absoudre l'immoralité chez les *pneumatiques* ou hommes de l'esprit. Mais le gnosticisme fut vaincu par l'ancien catholicisme, qui, de plus en plus, s'écarta du principe évangélique de la subordination de la loi à la foi et à la grâce divine, et finit, dans le catholicisme complet, par faire dépendre entièrement le salut des âmes de l'observation des préceptes, des rites, des œuvres extérieures, indépendamment du sentiment, de l'intention, de la conversion intérieure et réelle. On sait que cet *ergisme*, ou doctrine du salut par l'accomplissement mécanique des œuvres, engendra la doctrine des *Indulgences*, d'après laquelle l'Eglise peut reporter le mérite des œuvres *surérogatoires* sur les pécheurs qui consentent à acheter le ciel à certaines conditions, et que l'application scandaleuse de cette théorie fut le point de départ de la Réforme du seizième siècle. Les réformateurs revinrent à l'enseignement évangélique en opposant la *justification par la foi* au *salut par les œuvres*. Mais c'était toujours dans l'idée que la foi, moyennant la grâce de Dieu, inspirait au vrai chrétien le désir et lui procurait la force du bien. Mais, dans les emportements de la polémique, il arriva parfois à Luther de dépasser ses propres sentiments, en appelant, par exemple, la loi « une parole de perdition et de malédiction », en disant qu'il n'y a plus de « commandement de contrainte, et qu'un peuple qu'on veut encore effrayer ou contraindre au nom de la loi ne mérite plus le nom d'un peuple chrétien ». Parmi ses premiers partisans, il y eut des théologiens qui, tels qu'Agricola d'Eisleben, érigèrent en théorie dogmatique ces expressions hyperboliques et qui ouvrirent un feu nourri d'attaques violentes contre Luther et Melanchthon, parce qu'ils rendaient à la loi, au commandement divin, sa place légitime dans la vie chrétienne. Agricola ne voulait entendre parler que de la foi pure et simple, indépendamment de toute condition morale, comme fondement du salut. Une conférence qui eut lieu à Torgau, en 1527, entre Melanchthon et Agricola, apaisa pour un temps cette guerre intestine. On s'accorda à reconnaître que la repentance est comprise dans la foi, entendue dans son sens général. Luther s'était catégoriquement prononcé en faveur de Melanchthon. Mais, en 1537, Agricola renouvela cette controverse à Wittemberg et poussa son point de vue jusqu'au paradoxe : « Es-tu débauché, adultère, garnement, en un mot pécheur ? Si tu crois, tu es sur le chemin du salut... Tous ceux qui ont commerce avec Moïse doivent aller au diable, à la potence, avec Moïse. » Luther, directement attaqué, répondit que la loi était légitime en son temps et à sa place ; qu'elle servait à éclairer, à effrayer la conscience, et qu'alors l'Evangile apportait la parole de grâce et de régénération. La dispute s'envenima, et Luther ne ménagea pas les gros mots à son adversaire. L'affaire allait être portée devant la justice électorale, quand l'appel d'Agricola, comme prédicateur à Berlin, lui donna une autre tournure (1540). Déférant aux conseils de l'électeur de Brandebourg, Agri-

cola publia une espèce de rétractation, reconnaissant qu'en effet la loi devait servir à la manifestation du péché, par conséquent à faire naître la repentance dans le cœur du coupable, et il se réconcilia avec Luther. Après la mort du grand réformateur, l'un de ses plus ardents partisans, Flacius, publia une édition nouvelle du dernier et du plus violent des écrits de Luther contre Agricola, en y joignant une préface qui contenait certaines paroles très-acerbes que peu de temps avant sa mort Luther aurait énoncées devant plusieurs témoins au sujet du prédicateur de Berlin. Agricola se tut, mais, en 1562, un sermon qu'il fit sur Luc VII, 37-49 (*La Pécheresse aux pieds de Jésus*) ranima la controverse et donna lieu à des traités *pro* et *contra* aussi injurieux que scolastiques. Agricola mourut en 1566. Mais il avait trouvé des soutiens parmi les luthériens d'Allemagne, entre autres Amsdorf, disciple et ami de Luther, qui allait jusqu'à dire que « les bonnes œuvres sont nuisibles au salut », et le prédicateur Otto, de Nordhausen, qui prétendait que ce que le chrétien avait de mieux à faire, c'était d'ignorer la loi, que la prédication évangélique n'en devait pas parler, etc. La *Formule de concorde* (1577) condamna les antinomiens, *adversarii legis, qui prædicationem legis ex ecclesia explodunt, et affirmant non ex lege, sed ex solo Evangelio peccata arguenda et contritionem docendam esse.* Depuis lors, l'antinomisme disparaît de la scène théologique proprement dite. Cependant, on le voit de temps à autre reparaître au sein de sectes obscures, par exemple, chez quelques baptistes anglais en 1689, ou dans les partis ultra-mystiques, tels que celui du quiétisme (Madame Guyon). Soit qu'on rabaisse trop l'idée de la loi en tant qu'élément indispensable du développement social ou moral, soit qu'on l'annulle en s'abandonnant, sans réserve, aux voluptés du mysticisme, ou risque toujours de fournir des prétextes et un semblant de justification à la licence des mœurs. On a pu même voir, en Europe et en Amérique, de scandaleuses conséquences de ce dénigrement s'étaler avec un véritable cynisme dans quelques conventicules où une exaltation religieuse mal dirigée aboutissait à l'oubli des règles élémentaires de la morale. Mais de telles extravagances sont du ressort de la médecine et de la police plus que de la théologie. — Pour bien comprendre la controverse antinomiste et sa véritable portée, il ne faut pas s'arrêter au fait qu'à l'origine il s'agissait uniquement de la loi mosaïque dans ses rapports avec l'Evangile. Les principes, mis en regard l'un de l'autre, vont plus loin que ces rapports historiques, et la loi mosaïque peut, sans modifier essentiellement la nature du conflit, se changer en loi morale abstraite. Il reste toujours à se demander si, non pas au point de vue social qui se borne à fixer les relations intéressant l'ordre régulier de la société, mais au point de vue de la religion et de la morale individuelles qui ont des prétentions plus hautes, le précepte pur et simple, l'*impératif* suffit pour amener l'homme à la sanctification et le régénérer quand il est corrompu. Nous pensons que l'expérience confirme la thèse évangélique d'après laquelle l'homme a besoin d'un mobile intérieur qui lui fasse prendre le mal en horreur et aimer fortement le bien. C'est alors qu'il accomplit avec aisance et

avec joie ce que la loi ordonnait sans doute, mais ne pouvait obtenir de sa faiblesse et de ses répugnances. D'une part, les prédicateurs de l'Evangile, en développant cette profonde vérité philosophique et religieuse, doivent prendre garde à ne pas favoriser l'antinomisme en décriant la loi qui pourtant subsiste avec ses exigences imprescriptibles. D'autre part, la libre pensée philosophique devrait se rendre mieux compte qu'elle ne le fait la plupart du temps de tout ce qu'il y a de fondé dans cette dialectique du sentiment chrétien qui part de la loi pour se réfugier dans la foi, mais afin de revenir mieux armé, plus confiant, dans la grande lutte morale nécessaire à l'accomplissement de la loi. Sans doute il faut connaître le bien, mais pour le faire, il faut l'aimer, et la loi par elle-même n'inspire pas l'amour. A. Réville.

ANTIOCHE. Au moment où cette ville prend un rôle dans l'histoire du christianisme, c'était une grande cité, la troisième de l'empire romain (Rome et Alexandrie étaient les deux premières), et comptait plus de 500,000 habitants (Jos. *B. J.* III, 2, 4, Comp. Strab. XVI, 2, 5). Fondée l'an 300 avant Jésus-Christ par Séleucus, l'un des généraux d'Alexandre, qui l'avait baptisée du nom de son père, agrandie et embellie par ses successeurs, et surtout par Antiochus Épiphanes, elle était restée la capitale du royaume des Séleucides jusqu'au moment de la conquête romaine et avait atteint déjà à cette époque le plus haut degré de splendeur. Le site d'Antioche avait d'ailleurs été bien choisi ; c'est un des plus agréables et des plus pittoresques du monde. Bâtie sur les bords de l'Oronte, à l'endroit où viennent finir brusquement les embranchements du mont Casius, elle était en communication avec la mer par une large route et par le fleuve lui-même que pouvaient remonter les plus grands vaisseaux. Le mur d'enceinte, gravissant des rochers à pic, formait, sur la croupe onduleuse des monts presque surplombant sur la ville, une couronne dentelée d'un merveilleux effet. Ces remparts, détruits une première fois, reconstruits par Justinien, subsistent, en partie, encore aujourd'hui. Ils enfermaient une étendue immense, où l'on voyait des collines de sept cents pieds de haut, des vallons profonds, des torrents, des cascades, et au milieu de tout cela, des jardins délicieux, de fraîches retraites, des bois de myrtes, de lauriers, de platanes, avec des pelouses couvertes des plus fines fleurs et du plus frais gazon. Les arts de la civilisation avaient rivalisé avec la nature pour faire d'Antioche l'une des plus belles villes du monde. Ses palais, ses bains, ses théâtres, ses temples, étaient innombrables. Une savante symétrie avait aligné les rues. Des statues admirables ornaient les carrefours ; un superbe *Corso* de trente-six stades de longueur, formant deux galeries couvertes soutenues par des colonnes avec une large avenue au milieu, traversait la ville d'un bout à l'autre. En un mot, il y avait tout ce qui pouvait plaire au goût des Grecs de la décadence et à l'imagination féerique de l'Asie, à ceux qui cherchaient la richesse et à ceux qui demandaient des plaisirs. Aussi, rien de plus étrange, de plus bizarrement mêlé, que l'immense population qui s'agitait dans les quatre parties de la ville et dans ses faubourgs. C'était comme un

raccourci des deux paganismes de l'Orient et de l'Occident. En haut, le monde romain officiel et une aristocratie d'origine grecque qui avait superposé la philosophie épicurienne et la mythologie de la Grèce sur les coutumes et les religions orgiostiques de la Syrie; en bas, une populace sans nom, sans patrie, insouciante, émeutière, avilie et livrée à toutes sortes de superstitions et de métiers infâmes. C'était le paradis des magiciens, des mimes, des charlatans et des imposteurs de toute nature et de tout étage. Le luxe était inouï; les mœurs, d'une licence effrénée. Les vices de deux mondes s'exagéraient en s'y mêlant et faisaient d'Antioche la sentine de l'empire romain. — Des l'origine, les Juifs, attirés par le commerce et les ordonnances libérales du fondateur de la dynastie des Séleucides, y formèrent une colonie nombreuse, possédant les mêmes droits que les Grecs et ayant un ethnarque particulier (Jos. *Ant.* XII, 3, 1; XIV, 12, 6; *B. J.* II, 18, 5; *Contra Apion.* II, 4, Comp. avec Act. VI, 5). Une Eglise chrétienne s'y forma de bonne heure, recrutée parmi les Juifs et surtout parmi les prosélytes païens (Act. XI, 19, 22, 26). Un esprit tout différent de celui qui régnait dans l'Eglise de Jérusalem, s'y manifesta dès le principe. Les Juifs et les païens se fondirent ici pour la première fois dans une même communauté. Le christianisme prit une claire conscience de sa mission universelle. C'est là qu'il se sépare nettement du judaïsme avec lequel on le confondait au début, et reçoit son nom propre et distinct, le nom qu'il a gardé dans l'histoire (voy. art. *Chrétiens*). Aussi, dans cet âge primitif, Antioche rivalisa avec Jérusalem. C'est la ville de Paul comme celle-ci est le point d'appui des Douze. C'est le foyer des grandes missions dans le monde grec et romain. Et, après la ruine des Eglises de Judée, elle fut la première métropole de l'Eglise chrétienne. Dans la formation de la hiérarchie ecclésiastique, ses évêques, élevés à la dignité de patriarches, prirent rang à côté de ceux d'Alexandrie, de Rome et de Constantinople. Plusieurs conciles ou synodes s'y réunirent : un premier contre les novatiens, en 252; trois autres au sujet des luttes soulevées par Paul de Samosate, évêque de cette Eglise, qui fut déposé en 269; un grand nombre enfin, durant les disputes des ariens et des monophysites. Antioche donna son nom alors à une école importante et originale d'exégèse et de théologie (voir plus loin). — Détruite par les Perses au milieu du sixième siècle, elle fut rebâtie par Justinien, mais acheva de perdre son importance religieuse après l'invasion musulmane. Les croisés de Godefroi de Bouillon s'en emparèrent en 1098; et elle devint un instant le centre d'une principauté féodale attribuée à Boëmond de Tarente. Elle ne tarda pas à être reprise par les musulmans, et fut enfin saccagée et détruite par l'armée du sultan d'Egypte Bibors en 1269. Aujourd'hui, sur l'immense emplacement de l'ancienne cité, entre des ruines grandioses, s'élève une petite ville de 7,000 habitants qui porte encore le nom d'Antakieh. — Pour l'histoire d'Antioche, les documents sont nombreux dans l'antiquité. Aux notices de Pline, de Strabon, de Josèphe, de Pausanias, il faut joindre l'*Antiochichus* de Libanius, les *Homélies* de Chrysostôme, la très-curieuse description du chro

nographe byzantin Malala, etc. Au moyen âge, on a la *Tabula Syriæ* d'Albufeda et quelques indications dans les autres géographes arabes. Dans les temps modernes, Cellarius, *Notitia orbis antiqui;* Pococke, *Beschreibung des Morgenlands*, Erl., 1771; Otfried Müller, *Antiquit. Antiochenæ*, Gœll., 1839; Renan, *les Apôtres*, p. 215-242, etc. A. SABATIER.

ANTIOCHE DE CARIE, située au bord du fleuve Méandre (Strabon, XIII, 4, 15; Pline, *Hist. Nat.*, V, 29), siége d'un évêché où plusieurs synodes furent tenus en 367 et 378, à propos des disputes ariennes.

ANTIOCHE DE PISIDIE (πρὸς τῇ πισιδίᾳ) ou Antioche-Césarée (Act. XIII, 14-50; 2 Tim. III, 11; Strabon, XII, 7, 14; Pline, *H. N.*, V, 24,) ville importante dans le Taurus, visitée par Paul, dans son premier voyage missionnaire. L'Eglise d'Antioche de Pisidie, comme celle de Lystre, d'Iconie et de Derbe doit être comptée parmi les Eglises de la Galatie à qui l'apôtre adressa son épître aux Galates (voir Waddington, *Explication des inscriptions de Lebas*, tome III, p. 337 et 349; Perrot, *Exploration de la Galatie*, p. 194 et ss.; Renan, *Saint Paul*, p. 48).

ANTIOCHE (Ecole d'). L'école d'Antioche a été moins étudiée, aussi est-elle moins bien connue que l'école d'Alexandrie. Et cependant son importance, pour être moindre à certains égards que celle de sa célèbre rivale, est considérable. On peut même affirmer sans exagération que, aussi longtemps que nous n'en posséderons pas une histoire exacte et complète, notre connaissance du mouvement des idées religieuses de théologiques au sein de l'ancienne Eglise, restera nécessairement insuffisante. C'est ce que Munter, le premier, a eu le mérite de comprendre et de chercher à mettre en lumière en esquissant les destinées de l'école d'Antioche, en énumérant les travaux de ses principaux docteurs et en signalant les caractères distinctifs de leur théologie (*Ueber die Antiochenische Schule, von D. F. Munter. Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, von Stæudlin u. Tzchirner*, 1813, B. I. H. 1). Malheureusement, l'exemple du savant évêque danois n'a pas été ou a été peu suivi jusqu'à ce jour, et, malgré la publication d'un certain nombre de monographies intéressantes, la lacune que nous avons indiquée n'a pas été comblée. En attendant qu'elle le soit, nous devons nous borner à soumettre à nos lecteurs quelques-uns des points les plus essentiels ou les plus discutés de cet important sujet. Et d'abord, quelle signification précise convient-il d'attacher à cette dénomination d'*école* d'Antioche? Est-il possible d'entendre par là, en prenant le mot dans son sens propre, une institution régulièrement organisée d'enseignement religieux et théologique, une sorte de séminaire qui aurait été fondé vers la fin du troisième siècle, dans la capitale de la Syrie, sur le modèle de l'établissement qui florissait déjà à Alexandrie? Des présomptions, qui ne sont pas sans force, peuvent être alléguées en faveur de cette manière de voir. Par ses origines, l'école d'Antioche se rattache à une époque du développement extérieur et spirituel de l'Eglise où le besoin de fondations de ce genre se faisait vivement sentir. Est-il probable qu'une Eglise, aussi considérable que celle d'Antioche par sa position, par son

antiquité, par la science et la renommée de plusieurs de ses évêques, ait négligé de se pourvoir d'un moyen aussi précieux de progrès intérieur et d'influence au dehors? D'un autre côté, on peut se demander si des considérations de ce genre sont suffisantes pour prévaloir contre l'absence de témoignages directs et positifs. L'histoire, qui nous a légué la liste ininterrompue des maîtres de l'école d'Alexandrie, ne nous a rien transmis de pareil, relativement à Antioche. Bien plus, nulle part elle ne fait mention d'une école théologique qui aurait fleuri dans cette dernière ville. Le seul fait que nos renseignements nous permettent d'affirmer, c'est que, parmi les personnages considérables par leur foi ou par leur science qui résidèrent à divers titres dans l'Eglise d'Antioche, quelques-uns appliquèrent leur savoir au développement de l'instruction théologique au sein de son clergé. Si Eusèbe ne mentionne pas expressément un enseignement du presbytre Dorothée, dont il vante d'ailleurs la science et particulièrement la connaissance de la langue hébraïque (*H. E.*, VII, 32), il nous informe par contre que le martyr Lucien ouvrit à Antioche une école (*H. E.*, VIII, 11; IX, 6); il compta parmi ses disciples, Eusèbe de Nicomédie, Maris de Chalcédoine, Théognis de Nicée. Nous savons aussi que, vers le milieu du quatrième siècle, Flavien, d'abord presbytre et plus tard évêque d'Antioche, s'appliqua à l'instruction des anciens de son Eglise et fut un des maîtres de Diodore de Tarse. Celui-ci, à son tour, n'étant encore que presbytre dans la même ville, donna à de jeunes ecclésiastiques, jusqu'au moment où il devint évêque de Tarse (378), un enseignement destiné à les préparer au service de l'Eglise. Rappelé à Antioche pour y remplir les fonctions de l'épiscopat, il eut pour disciples, Théodore de Mopsueste et Chrysostôme. On a lieu de croire que, vers la même époque, Théodore de Mopsueste, qui avait déjà reçu l'enseignement de Flavien et de Diodore de Tarse, assista aux leçons de l'archimandrite Cartérius dans un couvent d'Antioche ou des environs. Enfin, il est fort probable que le même Théodore, qui fut presbytre d'Antioche avant d'être évêque de Mopsueste (392), appliqua ses vastes connaissances à l'enseignement; le fait que Nestorius fut son disciple, semble nous autoriser à admettre qu'il enseigna dans la capitale de la Syrie. Tels sont les faits auxquels s'arrêtent les informations que nous possédons. Avons-nous le droit d'aller au delà et de transformer ces œuvres qu'elles nous présentent comme tout individuelles, inspirées par l'initiative privée et à quelques égards indépendantes les unes des autres, en une institution permanente, officielle, dont les docteurs cités auraient été en quelque sorte les fonctionnaires autorisés? Nous ne le pensons point, parce que le silence de l'histoire sur ce point ne saurait être interprété comme un accident et qu'il s'explique par les circonstances spéciales dans lesquelles se trouva l'Eglise d'Antioche. La création et le développement d'un établissement tel que l'école d'Alexandrie se comprennent au sein de la tranquillité intérieure dont nous voyons jouir cette ville jusqu'au grand éclat des controverses trinitaires; mais il est difficile de se représenter une fondation de ce genre naissant et

surtout se maintenant au milieu des luttes dogmatiques qui, à partir de la seconde moitié du troisième siècle, troublèrent si profondément et presque sans interruption l'Eglise d'Antioche. On sait que ce fut dans la capitale de la Syrie que se réunirent les trois synodes qui jugèrent et condamnèrent l'hérésie de Paul de Samosate (269), et un peu plus tard quelques-unes des assemblées où la question arienne fut débattue avec le plus de violence; on sait enfin quel fut le rôle de l'Eglise d'Antioche dans les controverses nestoriennes et eutychiennes. Mais, si les données précises de l'histoire ne doivent pas être dépassées, il n'importe pas moins de n'en pas diminuer la réelle portée. Or, ce dont elles témoignent avec une évidence incontestable, c'est que, à une certaine époque et pendant longtemps, Antioche fut le centre et comme la capitale intellectuelle d'un mouvement théologique considérable. Bien plus, en rattachant les uns aux autres, par le lien spirituel de maître à disciple, les représentants les plus célèbres de ce mouvement, elles nous obligent à attribuer à ceux-ci des principes communs, une théologie empreinte d'un même esprit, en d'autres termes, à affirmer l'existence d'une école d'Antioche dans le sens large et figuré du terme. Au fond, ce fait n'a été nié par personne. Personne n'a contesté que, à un certain moment, il n'y ait eu en Syrie une école théologique originale, à laquelle ses caractères propres et son importance aient mérité une place entre la théologie pratique et réaliste de l'Occident et la théologie spéculative et idéaliste des Alexandrins. Seulement quelques historiens ont éprouvé des scrupules à la désigner par une dénomination qui n'en fait pas assez ressortir, suivant eux, la tendance distinctive et l'extension géographique. Gieseler, par exemple, lui a préféré le terme d'*Ecole syrienne historico-exégétique* (*Kirch. Gesch.*, 1, 2, p. 34, 4e édit.). Toutefois, on a généralement passé outre sur ces scrupules, et la désignation traditionnelle a été maintenue. Nous croyons, pour notre part, que celle-ci est suffisamment justifiée par l'histoire. — On a quelquefois désigné Origène, sinon comme le fondateur de l'école d'Antioche, du moins comme le père spirituel de sa théologie. Il est certain que l'œuvre du célèbre docteur d'Alexandrie renferme les germes, les linéaments généraux et présente même, dans certains domaines, les premiers modèles de la théologie de notre école. Mais l'affirmation que nous avons en vue a besoin d'être précisée; car, formulée en ces termes généraux, elle dit trop ou trop peu. Trop, si l'on oublie que la personnalité d'Origène est de celles qui font époque dans l'histoire, de telle sorte que parmi les écoles des siècles suivants, il n'en est pas une, même parmi les plus opposées, qui ne puisse légitimement, à un certain degré, se réclamer de lui, et que, en particulier, l'influence qu'il exerça sur la nouvelle école d'Alexandrie, fut pour le moins égale à celle qui lui est attribuée sur l'école d'Antioche. Trop peu, si on se laisse entraîner par le désir de signaler les antécédents de cette dernière jusqu'à en méconnaître l'originalité réelle et profonde; trop peu encore si l'on borne à ses débuts, au lieu de l'étendre au développement tout entier de sa théologie, l'action des idées de son

illustre prédécesseur. On peut sans doute être tenté d'attribuer à Origène la gloire d'avoir fondé la science exégétique, lorsqu'on se rappelle son étude et sa connaissance des langues originales de l'Ecriture, ses importants travaux critiques, le soin avec lequel il s'appliqua à établir le sens grammatical et historique du texte sacré (Ernesti, *Opuscula philologica critica. De Origene, interpretationis librorum S. S. grammaticæ auctore*). Mais on n'en est pas moins obligé de constater qu'il compromit gravement les résultats de son œuvre réformatrice et contribua plus que personne à maintenir au sein de l'Eglise les plus fâcheuses pratiques du passé, en reconnaissant à certains écrits une autorité dont les avaient indûment revêtu des préoccupations religieuses ou dogmatiques, en réduisant outre mesure le rôle de l'Ecriture dans la construction du dogme, enfin et surtout en élevant l'interprétation allégorique à la hauteur d'un principe et d'une théorie herméneutique. La nouvelle école d'Alexandrie et l'école d'Antioche se partagèrent sa succession. La première fut une école dogmatique ; elle s'appropria la tendance spéculative et mystique du maître. L'école d'Antioche fut avant tout une école exégétique et critique, et son originalité propre, aussi bien que son honneur le plus incontestable, fut d'entrer et de marcher avec résolution dans la voie nouvelle ouverte par Origène. C'est chez elle qu'on vit, pour la première fois, l'intérêt pour l'étude de l'Ecriture l'emporter sur l'attrait de la spéculation religieuse. Si les renseignements de l'histoire, relatifs aux deux presbytres qui passent généralement pour les fondateurs de notre école, sont malheureusement très-incomplets, ils nous fournissent cependant sur leurs études et sur leurs travaux, quelques informations précieuses à recueillir. Eusèbe nous dit de Dorothée († vers 290) qu'il s'était adonné à l'étude de la langue hébraïque et qu'il était très-versé dans les lettres sacrées (*H. E.*, VII, 32). Jérôme vante les travaux de Lucien († 311) sur les livres saints, et il mentionne le fait que de son temps encore il existait des exemplaires des Ecritures appelés *lucianea* (*Catal. script. eccles.*). Les deux hommes que nous venons de nommer s'occupèrent-ils de travaux exégétiques proprement dits? Fondèrent-ils la méthode d'interprétation qui fut pratiquée et développée par leurs successeurs? C'est ce que nos documents ne nous disent pas. Ernesti a cru pouvoir attribuer ce dernier honneur à Eusèbe d'Emèse (*Opusc. theolog.*), et Munter à un contemporain d'Eusèbe, un peu plus âgé que lui, Théodore d'Héraclée (*l. c.*, p. 13) qui suivant le témoignage de Jérôme , écrivit plusieurs commentaires dans lesquels il s'attacha de préférence à l'interprétation historique. Quant à Eusèbe d'Emèse, que son long séjour à Antioche nous autorise à rattacher à notre école , nous savons que, dans son explication des prophètes, il repoussa absolument l'interprétation allégorique et s'en tint au sens historique, ne rapportant au Christ que celles des prophéties où il est question directement et exclusivement du Messie — Mais, pour apprendre à connaître aussi complètement du moins que cela nous est possible aujourd'hui, les caractères de la nouvelle exégèse, il faut arriver à

Diodore de Tarse († 394), et à Théodore de Mopsueste († 428). Ces deux docteurs peuvent en être considérés comme les représentants classiques, soit à cause de la rigueur et du développement avec lesquels ils l'appliquèrent dans leurs nombreux commentaires, soit parce que les premiers ils en exposèrent la théorie dans des écrits spéciaux. Les témoignages de l'antiquité sont unanimes à affirmer qu'ils s'attachèrent, dans leur interprétation de l'Ecriture, à fixer le sens du texte sacré au moyen de la philologie (φιλῷ τῷ γράμματι) et de l'histoire (κατὰ τὴν ἱστορίαν) et s'abstinrent avec le plus grand soin de toute explication allégorique (Socrat., *H. E.*, VI, 3; Sozom., *H. E.* VIII, 2; Photius, *Bibl. cod.* 38). A l'exception de quelques fragments dont l'importance est à peu près nulle, et l'authenticité douteuse, il ne nous reste de Diodore de Tarse que le titre de l'ouvrage qu'il écrivit pour définir sa méthode exégétique, la caractériser nettement en face de la méthode opposée et la justifier des attaques auxquelles elle commençait à être exposée. Ce titre: τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας, peut paraître étrange et même obscur, mais nous pensons qu'il s'explique par la terminologie de l'époque (Socrat., *ibidem;* Sozom., *ib.;* Greg. Naz., *Homel.*, 42). Ernesti a montré que Diodore désignait par le mot ἀλληγορία tous les passages de l'Ecriture où l'Esprit divin annonce typiquement les actes et les faits de la vie de Jésus, et par le mot θεωρία l'interprétation dans laquelle l'esprit humain se donne libre carrière pour expliquer les choses visibles par les invisibles. Il paraît donc que Diodore ne poussait pas l'application de ses principes herméneutiques au point de renfermer l'idée religieuse dans la lettre pure ou de refuser à certains noms, à certains personnages et à certains faits de l'Ancien Testament un caractère typique. Il aurait cru, sans doute en le faisant, briser entre les deux alliances un lien qu'il prétendait maintenir. A côté de passages qui sont des prophéties proprement dites, qui se rapportent exclusivement et directement au Christ, et qui doivent être expliqués littéralement et historiquement, il en admettait d'autres beaucoup plus nombreux qui ne doivent s'entendre de la personne du Sauveur que dans un sens mystique quoique réel. Mais il voulait qu'on distinguât nettement les uns des autres et qu'on ne confondît pas le sens immédiat du texte qui s'impose à l'interprète scientifique avec les images et les réflexions que le sentiment religieux inspire au lecteur chrétien. Ces principes furent-ils ceux de Théodore de Mopsueste? L'affirmative semble avoir en sa faveur le fait dûment établi que ce docteur fut le disciple et le continuateur de Diodore. Il est vrai que quelques-uns de ses adversaires l'accusèrent d'avoir nié entre les deux testaments tout rapport prophétique. Mais nous sommes en état, au moyen des fragments de ses commentaires qui nous sont parvenus, de nous convaincre de la fausseté de cette accusation, laquelle d'ailleurs se trouve démentie par le témoignage peu suspect de Léontius, de Bysance (Canisius, *Lectiones antiquæ*, tom. I, p. 577 ss.). En outre, tout en rejetant l'idée que les prophètes, et même le Logos auquel il attribue leur inspiration, aient eu en vue autre chose que le sens historique de

la prophétie, Théodore ne songeait, pas plus que son maître, à refuser à un certain nombre de passages de l'Ancien Testament une signification typique. Ce qui est possible et même probable, c'est que la polémique de Théodore fut plus vive et plus amère que ne l'avait été celle de ses prédécesseurs. Recommandée par l'exemple d'Origène, et puisamment favorisée par les circonstances de l'époque, l'interprétation allégorique n'était pas seulement restée la méthode favorite des nouveaux Alexandrins. Elle était devenue de plus en plus la méthode dominante et en quelque sorte l'herméneutique reconnue par l'Eglise. Un conflit ne pouvait manquer d'éclater entre les deux exégèses opposées. Rien ne nous est pavenu du livre (*Adversus allegoricos* ou *de allegoria et historia*) que Théodore composa pour défendre les principes de son école. Mais ses commentaires témoignent qu'il rendit amplement sarcasmes pour sarcasmes et injures pour injures. Si les Antiochiens étaient accusés de ne pas savoir s'élever de la *turpitudo litteræ ad decorem intelligentiæ spiritalis* (Hieronym., *ad Amos,* 2), Théodore traita lesal légoristes de conteurs de fables, de radoteurs, de mauvais plaisants et de fous. A vrai dire, l'œuvre propre de l'école d'Antioche finit avec Théodore de Mopsueste. Après lui, Jean Chysostôme, son ami et son contemporain, et Théodoret son disciple, cherchèrent une voie intermédiaire entre les deux camps opposés. Mais comme dans cette entreprise ils se laissèrent déterminer bien moins par des vues scientifiques que par des influences de diverse nature, il est difficile de reconnaître chez eux une méthode arrêtée. Bien plus, il leur arriva parfois d'énoncer des principes opposés à ceux de l'école à laquelle ils appartenaient (Chysost. *In Ps.*, 46). — L'école d'Antioche étant avant tout une école de critique et d'exégèse, c'est dans le domaine des études scripturaires qu'il convient de chercher la manifestation, à la fois la plus fidèle, la plus complète et la plus caractéristique de l'esprit dont elle fut animée. Quant aux idées christologiques des Antiochiens, pour être bien comprises et appréciées, elles ne doivent pas être détachées du tableau général des débats auxquels elles donnèrent lieu. Toutefois, nous ne saurions nous dispenser d'indiquer, en quelques mots, le lien intérieur qui nous paraît rattacher leurs conceptions dogmatiques à leurs principes herméneutiques. A cet égard, il est un fait qui donne déjà à réfléchir : c'est celui du parallélisme remarquable qui apparaît entre les rapports de l'école d'Antioche vis-à-vis d'Origène et des Alexandrins sur les deux terrains de l'exégèse et de la dogmatique, rapports à la fois de dépendance et de réaction vis-à-vis du premier, rapports d'opposition vis-à-vis des seconds. On discerne, en effet, dans la doctrine christologique d'Origène, deux courants qu'il semble difficile de réunir dans un lit commun. On le voit d'un côté affirmer contre le docétisme gnostique la réelle humanité de Jésus en distinguant nettement cette humanité de la nature divine du Logos, en lui attribuant un principe psychique, semblable par son essence à celui des autres hommes, en en faisant le siége exclusif des affections du corps et des sentiments de l'âme. D'un autre côté, entraîné par le désir d'exalter la personne du Sauveur, il se montre disposé à admettre une pénétration

de son humanité par la nature divine, une communication des attributs du Logos à son âme et à son corps, au point de lui accorder le pouvoir de changer son apparence extérieure ; il semble justifier ainsi l'accusation de docétisme que portèrent en effet contre lui Jérôme et Gennadius. Or, de ces deux tendances opposées, l'une fut suivie et développée par les Alexandrins, l'autre par les Antiochiens. Le partage fut-il arbitraire ? Non, sans doute ; il est impossible de ne pas pressentir que chacune des deux écoles s'appropria des idées du maître, celles qui répondaient le mieux à ses propres aspirations. Un examen quelque peu attentif ne tarde pas à confirmer cette présomption. Si les théologiens d'Alexandrie avaient préconisé l'interprétation allégorique, c'est que, répugnant de s'arrêter aux conditions humaines de la révélation, ils s'étaient attachés avec une prédilection exclusive à son origine divine, à l'esprit qui en avait inspiré les pages sacrées : la Parole de Dieu, l'Ecriture avait, à leurs yeux, tous les attributs de la divinité, l'unité sublime, la profondeur infinie ; les ressources inépuisables de l'allégorisme suffisaient à peine à découvrir toutes les richesses des textes mystiques. Au contraire, c'est parceque, sans voir l'inspiration des livres sacrés, ils y distinguaient l'élément humain de l'élément divin et voulaient conserver au premier toute sa valeur et toute sa réalité, que les Antiochiens professaient la nécessité, pour comprendre l'Ecriture, d'en étudier avec soin le sens grammatical et historique et faisaient de ce travail le premier devoir de l'exégète. Au fond de ces deux méthodes, il y avait, on le voit, deux conceptions différentes, et, en une certaine mesure, opposées des rapports de Dieu et de l'homme. Mais la question des rapports de Dieu et de l'homme est la question fondamentale, celle de l'essence même du christianisme comme de toute religion. Il était, par conséquent, inévitable que la divergence des deux écoles apparût sur d'autres domaines encore que celui des études scripturaires, et particulièrement que le jour où l'Eglise aborderait le problème christologique, chacune d'elles fût conduite à en formuler une solution conforme à ses principes herméneutiques. Et, en effet, tandis que les Alexandrins (Athanase et les trois Cappadociens) attribuaient à la personne du Christ une seule nature, la nature divine du Logos (μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λογου σεσαρκεομένην), et réduisaient son humanité à une simple forme dont le Logos s'était enveloppé pour manifester son être (ἐνσάρκεσις τοῦ λογου), les docteurs d'Antioche, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, protestèrent contre cette négation de la vraie humanité de Jésus et proclamèrent la dualité essentielle de son être, en statuant entre la nature divine et la nature humaine une union (συνάφεια) qui, si intime et profonde qu'elle fût, laissait à chacune d'elles sa parfaite réalité. Diodore de Tarse enseignait que, s'il ne saurait être question de deux fils, il ne fallait pas assigner les mêmes attributs au Logos et à l'homme Jésus. Ce que Marie a enfanté, ce n'est pas le Logos, mais un homme semblable à nous en toutes choses, quoique beaucoup plus excellent que nous. Le Logos ayant habité chez les hommes une fois seulement pour un temps annoncé dans les prophètes, mais constam-

ment et pleinement, il est permis de transporter au Fils de Marie le nom et l'adoration qui appartiennent au Fils de Dieu, à la condition, toutefois, que l'on ne perde pas de vue le soin de distinguer l'une de l'autre. Le Logos divin, dit Théodore de Mopsueste, s'est choisi (εἴληφε), pour s'unir avec lui par un mode mystérieux (συνῆψεν ἑαυτω) dans la race d'Abraham et de David, un homme parfait, semblable quant à la nature à ceux dont il descendait. Cet homme, en vertu de son union indissoluble avec la nature divine (ἀχὲοριστος προς τὴν δυὲν φύσιν συνὰεια), a été élevé par le Logos au ciel où il est adoré avec lui. Il n'y a pas deux fils ou deux seigneurs; il n'y a qu'un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu uni à l'Homme-Jésus, lequel, par suite de cette union, est devenu participant de la divinité et de la dignité du Fils de Dieu. L'école d'Antioche ne survécut pas à la condamnation dont elle fut frappée, dans le jugement de ces deux plus illustres représentants, à l'occasion des controverses nestorienne et eutychienne. Il faut descendre jusqu'au seizième siècle pour retrouver, dans l'exégèse de la christologie réformée, quelques-unes des idées qui caractérisèrent sa théologie. DANDIRAN.

ANTIOCHUS (les), rois de Syrie. Plusieurs de ces souverains ont été en relation avec le peuple d'Israël. — 1° Antiochus III, le Grand, successeur de son frère Séleucus II sur le trône de Syrie en 224 avant Jésus-Christ, échoua dans une première guerre avec l'Egypte, à laquelle il dut abandonner la Cœlésyrie, la Phénicie et la Palestine, mais regagna ces provinces dans une guerre avec Ptolémée V, Epiphanes. A la suite de ces victoires, les Juifs jouirent sous son règne, terminé en 187, d'une grande liberté. — 2° Antiochus IV, Epiphanes, second fils du précédent, occupa le trône en 175, entreprit quatre expéditions contre l'Egypte pour maintenir la possession de la Cœlésyrie et de la Phénicie. Au retour de la seconde (170), il commit des violences sur les Juifs de Jérusalem et pilla le Temple; après la quatrième (168), il envoya un corps d'armée dévaster la même ville, entreprit d'imposer aux Juifs la religion grecque, et substitua au culte juif celui de Jupiter, dans le Temple même. La révolte des Machabées s'ensuivit. Epiphanes mourut en 163 dans une expédition en Perse. Son nom est resté pour les Juifs le symbole de l'exécration. — 3° Antiochus V, Eupator, fils et successeur du précédent (163-161 av. J.-C.), poursuivit la guerre contre les révoltés juifs, et livra bataille à Judas Machabée avec lequel il finit par conclure ta paix. — 4° Antiochus VI, Θεος, fils d'Alexandre Balas, emporta le trône sur Démétrius Nicator (145), et se concilia l'appui de Jonathan et de Simon; il fut tué par Tryphon, qui convoitait la couronne (143 av. J.-C.). — 5° Antiochus VII, Sidétès, second fils de Démétrius Ier, reprit le trône à l'usurpateur Tryphon (138), conclut un traité d'amitié avec le prince juif Simon, puis rompit avec lui, vint assiéger en personne Jérusalem, et fit avec Jean Hyrcan une paix onéreuse. Il entreprit avec ce dernier une expédition contre les Parthes dans laquelle il perdit la vie (130 av. J.-C.).

ANTIPAPE. On donne ce nom à ceux qui prétendaient se faire reconnaître pour souverains pontifes, au préjudice d'un pape élu légitimement. Les auteurs comptent vingt-neuf antipapes.

ANTIPATER. Voyez *Hérodes* (les).

ANTIPHONAIRE. Voyez *Antienne.*

ANTITACTES (ἀντιτάσσεσθαι, s'opposer), nom commun à plusieurs sectes gnostiques qui enseignaient le mépris de la loi morale dont l'auteur est le Démiurge. Dieu a créé le monde bon; le principe mauvais qui y a été introduit et qui réside dans la matière ne saurait être vaincu qu'en le forçant à épuiser tout son venin. Aussi, ces hérétiques prétendaient-ils anéantir le corps en se livrant à la débauche la plus effrénée. C'est ainsi qu'ils entendaient rentrer dans l'état d'innocence d'où l'autorité malfaisante de la loi les avait tirés : c'est le gnosticisme dans ses conséquences les plus exagérées. La nature violemment outragée par l'ascétisme, auquel d'ordinaire il aboutit, cherche à prendre sa revanche, et la pensée complaisante formule scientifiquement ces désirs malsains (voy. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III; Saint Augustin, *Hæres.*, 18).

ANTITRINITAIRES, adversaires du dogme de la Trinité. Ce dogme enseigne que Dieu existe en trois personnes distinctes, le Père, le Fils, le Saint-Esprit, chacune possédant des attributs qui la distinguent des deux autres, sans toutefois que cette distinction détruise l'unité de la Divinité ou fasse tort à leur complète égalité. De ces trois personnes, le Fils s'est incarné pour notre salut et est devenu à la fois vraiment *homme* comme il est toujours vraiment *Dieu.* Telle est la notion de la Trinité consacrée par le symbole *Quicumque,* qui, depuis le huitième siècle, passe pour le document officiel et définitif du dogme trinitaire dans les Eglises grecque, romaine, anglicane et protestante. On distingue le plus souvent, dans l'histoire du dogme, par ce nom d'*antitrinitaires* les théologiens et les partis qui, au temps de la Réforme, poussèrent jusqu'à la négation motivée de la Trinité la révolte contre le dogme traditionnel. Dans les premiers siècles du christianisme, le dogme de la Trinité était en voie de formation, n'avait pas encore reçu sa forme stéréotypée et pouvait être conçu de plusieurs manières. Il nous faut renvoyer aux articles *Trinité, Christologie, Arianisme* etc., pour l'histoire des doctrines plus ou moins éloignées de celle qui finit par prévaloir dans l'Eglise. De même dans les temps modernes, on désigne par le nom d'*Unitaires* (voir ce mot), des Eglises et des tendances, se rattachant en partie au *Socinianisme* dont nous parlons plus loin, mais en réalité très-distinctes de cette forme la plus systématisée de toutes celles que l'antitrinitarisme revêtit aux seizième et dix-septième siècles. Le présent article se borne donc aux antitrinitaires de l'époque de la Réforme.

I. *Les prédécesseurs des Servet.* La Réforme a été déterminée essentiellement par les besoins de la conscience chrétienne qui se sentait blessée par les abus de l'Eglise romaine, surtout à l'égard des moyens de salut. C'est pourquoi autant elle fut hardie, tranchant dans le vif, en tout ce qui concernait les sacrements, la justification, les conditions du salut, autant elle se montra respectueuse et même timorée vis-à-vis des doctrines consacrées par la tradition, qui n'avaient pas un rapport aussi direct avec la question du salut, et, comme il arrive d'ordinaire dans les révolutions, ses directeurs tendirent plutôt à exagérer qu'à

restreindre les scrupules conservateurs de ce qui ne touchait pas à ce qui était pour eux l'arche sainte. Cependant ils ne pouvaient empêcher leur rupture audacieuse avec l'autorité traditionnelle d'éveiller et, en un sens, de légitimer un esprit d'examen qui devait s'attaquer successivement à tous les éléments de l'enseignement séculaire de l'Eglise. L'*humanisme* érudit et littéraire, qui avait fourni à la Réforme tant d'arguments et tant d'alliés, pouvait tout aussi bien, avec Erasme, reculer devant les conséquences d'une bataille définitive avec Rome que pousser avec les antitrinitaires à des réformes plus radicales encore que celles qui triomphaient à Wittemberg et à Genève. Dès les premières années de la Réforme, nous trouvons en effet, çà et là, des individus impatients des limites où l'action des réformateurs voulait se renfermer et qui donnent parfois la main aux *anabaptistes* (v. ce mot), d'autres fois n'ont rien de commun avec ce parti de l'illumination et de la révolution sociale. Par exemple, nous devons signaler : 1° *Conrad in Gassen*, Wurtembergeois, exécuté à Bâle en 1529, pour crime de blasphème contre la divinité et la naissance miraculeuse de Jésus-Christ. — 2° *L. Hetzer*, de Thurgovie, *J. Denck*, de Nuremberg, *J. Kantz*, de Worms, qui parcoururent l'Alsace vers 1526-1528 en prêchant contre la Trinité et la divinité du Christ. Hetzer, d'abord zélé disciple de Zwingle, puis passé à l'anabaptisme, ramené de cette dangereuse accointance par son ancien maître et par Œcolampade, s'était lié ensuite avec l'érudit J. Denck, et avait travaillé avec lui à une version des prophètes hébreux, appréciée des savants, entre autres de Capiton, de Strasbourg, qui le reçut chez lui. Mais la couleur « judaïsante » de cette version et certaines excentricités d'allure et de conduite forcèrent les théologiens de Strasbourg à rompre avec les deux hébraïsants qui s'associèrent J. Kantz et répandirent une doctrine revenant en termes généraux à ceci : que Dieu est absolument un; qu'il n'existe en Dieu aucune triplicité de personnes; que Jésus-Christ n'a pas préexisté personnellement à sa venue sur la terre; que son œuvre rédemptrice se résume dans l'exemple qu'il a laissé et la révélation de l'amour divin qu'il a opérée. Denck insistait toutefois sur l'idée du Verbe éternel, éclairant tout homme, parole intérieure de Dieu dans nos âmes. Repoussés d'Alsace, ils se rendirent, Hetzer à Constance où il fut condamné à mort peu de temps après son arrivée (1528) sous l'inculpation d'immoralité, Denck à Bâle, où Œcolampade le protégea par estime pour son caractère et son savoir, mais où il mourut bientôt de la peste. — 3° *Sébastien Franck*, de Donauwœrth, en Souabe, idéaliste, qui ne voyait dans le Christ visible que l'image et le symbole du Christ spirituel, invisible, qui est tout en tout, qui pénètre la création, qui réside dans la conscience humaine, qui révèle le Créateur absolument un dont il dérive. — 4° *Claudius de Savoie* (Allobrox ou Sabandus), qui enseigna à Berne, en 1534, l'unité absolue de Dieu, combattit la préexistence personnelle du Fils et ramena le Saint-Esprit au rang des créatures. Après une vie errante et agitée, et bien qu'il eût rétracté publiquement ses opinions à Lausanne, en 1537, on le retrouve, par la suite, en Allemagne, s'efforçant de les répandre de nouveau. On ignore comment il finit. —

5° *J. Campanus*, de Juliers, qui, vers 1528, à Wittemberg, se fait remarquer par son opposition au dogme trinitaire, parcourt longtemps l'Allemagne centrale, retourne dans sa patrie, où il jouit quelque temps d'une grande popularité; mais ses prédictions concernant la fin prochaine du monde soulèvent contre lui le peuple des campagnes, et il meurt en prison, vers 1574, dans un état, paraît-il, de complète démence. Il avait consigné ses vues dans un écrit intitulé : *Restitution et amélioration de l'Ecriture sainte et divine, obscurcie depuis des siècles, avec la permission de Dieu, par des doctrines et des docteurs pernicieux* (en allemand). Il existe encore de lui, aussi en allemand, un écrit intitulé : *Contre tout le monde, d'après les apôtres*. Il voulait, non pas une trinité, mais une dualité divine. Ce n'est pas un homme individuel, mais Adam et Eve dans leur dualité inséparable qui auraient été créés à l'image de Dieu. Le Fils est l'élément féminin, par conséquent subordonné de la Divinité où le Père représente le principe masculin, actif et productif. Le Saint-Esprit n'est pas une personne, mais l'esprit commun au Père et au Fils et leur action à tous deux sur l'homme. — 6° *D. Joris*, de Delft, né en 1501, banni de sa patrie pour anabaptisme. Il fut évêque anabaptiste à Delft, et, après avoir en vain cherché un refuge en Frise, il se fixa, en 1544, à Bâle sous le pseudonyme de J. von Bruck et comme membre apparent de l'Eglise réformée. Un certain nombre de ses partisans l'y avaient, toutefois, rejoint et on ne sut qui il était réellement qu'après sa mort (1556). En 1559, son corps fut déterré et brûlé après un procès en règle. Il repoussait comme contradictoires les doctrines de la Trinité et de l'incarnation du Fils-Dieu, disait-il, révélé à nous par le moyen de trois hommes spécialement choisis, Moïse, Jésus, Elie, ou bien Adam, Jésus et David. Mais aucun d'eux ne doit être identifié avec le Christ de l'esprit, qui n'est autre que la volonté, la parole et la nature même de Dieu. La rédemption s'opère par l'incitation du modèle donné par le Christ terrestre en qui le Christ de l'esprit habita pour nous laisser un type de la vraie vie spirituelle. Ce que Jésus et les apôtres ont fondé n'est, toutefois, qu'un fragment, qu'une ébauche de l'édifice qui doit être achevé. Bientôt viendra un nouveau Christ-David, un homme de Dieu, qui portera à sa perfection l'œuvre commencée et longtemps gâtée par les hommes. On a mainte fois soupçonné Joris, qui ne pécha jamais par excès de modestie, d'avoir cru, sans oser le dire ouvertement, qu'il pouvait bien être cet homme prédestiné. A cette attente d'une transformation prochaine et radicale des choses s'associaient des vues révolutionnaires tout à la fois très-ascétiques et très-licencieuses. Au fond, le vieil anabaptiste était resté fidèle au type de sa secte. Il a laissé de nombreux traités en langue hollandaise, dont le plus remarquable est intitulé : *Livre miraculeux* (*Wonderboek*). — Si, dans ce groupe d'antitrinitaires allemands ou néerlandais, nous avons à constater l'influence fréquente de la vieille mystique germanique, nous allons voir le rationalisme critique prévaloir dans les doctrines et les partis originaires de l'Europe méridionale, où l'*humanisme* fut le principal ferment du mouvement réformateur. Parmi les protestants italiens réfugiés en Suisse, on dis-

tingue : 1° *Francesco le Calabrais*, *Titiano* et surtout *Camillus Renatus*, originaire de Sicile, en Suisse depuis 1542, qui s'accordent dans une doctrine d'un subjectivisme complet, annulant l'incarnation objective du Fils et ramenant à la persuasion intérieure du salut le rapport normal de l'homme avec Dieu.— 2° *Bernardin Ochino,* ex-franciscain, natif de Sienne, réfugié à Genève en 1542. Après une vie errante en Allemagne et en Angleterre (sous la reine Marie), toujours fuyant devant la persécution, il s'établit à Zurich comme professeur de langue italienne et se lia d'amitié avec son compatriote, L. Socin, dont nous parlons plus bas. Ses vues sont exposées dans son *Catéchisme* (1561) et surtout dans ses *Dialogues* (1563), où il attaque le dogme de la Trinité par des arguments scripturaires, en même temps qu'il lui enlève les appuis que la théologie scolastique lui fournissait en faisant de ce dogme une sorte de corollaire de l'incarnation et de la rédemption. Grand partisan de l'inspiration individuelle, il admettait que dans certains cas, par exemple la polygamie, l'inspiré devait écouter ses directions plutôt que les préceptes de la parole écrite, et prétendait le prouver par des exemples bibliques. Banni de Zurich, il recommença sa vie errante à travers l'Allemagne et la Pologne, et, chassé encore de ce dernier pays, il mourut en 1564 à Schlachau en Bohême. — 3° *Mattheo Gribaldo*, Piémontais, établi près de Genève sur le territoire bernois. Selon lui l'unité divine du Père et du Fils n'était autre chose que la participation à la même nature divine abstraite, comme l'apostolat commun de Paul et d'Apollos, disait-il, forme l'unité de ces deux personnes. Mort en prison à Berne, en 1566. — 4° *Jean-Paul Alciati*, aussi piémontais, réfugié à Genève, enseigna l'infériorité du Fils. Comme l'Eglise italienne semblait incliner vers l'adoption de ces idées antitrinitaires, Calvin provoqua une conférence (1558), où la question fut publiquement discutée, et qui aboutit à la rédaction d'une confession de foi orthodoxe que tous les membres s'engagèrent à maintenir. Alciati se retira d'abord à Zurich, puis en Pologne. Mort à Dantzig en 1565. — 5° *Valentin Gentélès*, de Cosenza en Calabre, avait signé cette confession avec répugnance et se crut forcé, en conscience, de spécifier ses vraies opinions. Gentélès, au fond, revenait à l'arianisme ; pour lui, Dieu le Père était *essentiator*, le αὐτοθεος, Fils *essentiatus* et Dieu en sous-ordre ; puis, il niait la dualité des natures dans le Fils incarné et voulait que le Fils se fût fait chair au sens absolu de ce mot. Menacé de la peine du feu, Gentélès prit peur, se rétracta et fut constitué prisonnier sur parole dans Genève ; mais il crut pouvoir enfreindre cet engagement, passa par Lyon, Grenoble, revint en Suisse, où il fut arrêté par l'autorité bernoise, obtint avec peine sa mise en liberté, se rendit en Pologne, et enfin retourna se fixer auprès de son ami Gribaldo. C'est là qu'il fut repris par le gouvernement bernois. Transporté à Berne, jugé et décapité le 10 septembre 1556 comme blasphémateur et parjure. — 6° *Fr. Stancaro*, de Mantoue, réfugié aussi en Suisse, puis après une vie agitée en Pologne, où il mourut en 1574, chercha surtout à écarter de l'essence divine tout ce qui, dans l'œuvre de la rédemption, pouvait en compromettre l'immutabilité. Son antitrini-

tarisme se résout en fin de compte dans un nestorianisme très-accentué. — En Pologne, où nous voyons les antitrinitaires chercher si souvent leur refuge, tout un parti imbu de leurs tendances s'était formé à la cour et dans la noblesse, alors et pour le temps, très-instruite. Nous trouvons, parmi les théologiens antitrinitaires de ce pays, *Pierre Gonesius* (Goniadzki), pasteur à Wengrow, dont les idées offrent une grande analogie avec celles de Servet (voy. plus loin); *Grégoire Pauli*, pasteur près de Cracovie ; *Statorius* et son disciple *Remigius Chelinski*, etc. Il s'ensuivit un schisme parmi les protestants polonais qui devint définitif en 1565. Les antitrinitaires se divisèrent eux-mêmes en partisans et adversaires de la préexistence de Jésus-Christ. *Franz Davidis*, d'origine saxonne, poussa jusqu'au bout les conséquences des prémisses posées en contestant la légitimité de l'adoration du Christ, non pas comme l'ancienne théologie réformée *quatenus mediator*, mais *quatenus homo* (1568). L'histoire de l'antitrinitarisme polonais se confond depuis lors avec celle du socinianisme, dont il nous reste à décrire les doctrines. Cependant il nous faut revenir sur nos pas pour résumer avec un peu plus de détail l'histoire de Servet, qui, le premier, organisa les idées antitrinitaires en un système complet, et qui dut, à sa mort sur le bûcher, une réputation que sa théologie obscure et embrouillée ne lui aurait probablement pas procurée.

II. *Michel Servet* naquit en 1509 ou 1511 à Villanueva en Aragon (d'où le nom de Villeneuve, sous lequel il se fit connaître en France), étudia le droit à Toulouse, où il apprit à connaître la Bible et la lut avec ardeur, en compagnie de quelques condisciples. Il paraît avoir ensuite voyagé en Italie et en Allemagne, comme attaché à la suite de l'empereur Charles-Quint (il règne plus d'une variante dans ses propres déclarations sur cette partie de sa vie). En 1530, on le voit fixé à Bâle, où il s'occupa de théologie et surtout de spéculation religieuse. Déjà ses vues, inconciliables avec le dogme de la Trinité, lui attirèrent les remontrances d'Œcolampade, ce qui ne l'empêcha pas de publier son traité intitulé : *De Trinitatis erroribus libri VII* (1531), qui causa un grand scandale en Allemagne et en Suisse. L'édition fut autant que possible saisie à Bâle et anéantie. Lui-même dut se rétracter dans l'ouvrage qu'il fit paraître l'année d'après, *Dialogorum de Trinitate libri II. De justitia regni Christi capitula IV*. Mais il ne condamna son premier traité que *pro forma*, comme prématuré, et, quant au fond, il développa bien plus qu'il ne retira ses principales thèses. Sans qu'on en puisse clairement deviner la cause, ce second écrit eut peu de retentissement. Servet se rendit alors à Paris sous le nom de Villeneuve, s'adonna à la médecine, aux mathématiques et à l'étude du néo-platonisme. C'est là qu'il aurait fait la connaissance de Calvin, qui aurait dès lors conçu de l'antipathie contre lui. En 1534 il passe à Orléans, puis va se fixer à Lyon où il exerce la profession de correcteur d'épreuves et édite quelques travaux scientifiques, tels que la *Géographie de Ptolémée* revue et annotée d'après Pirkeimer. En 1537, on le retrouve à Paris, enseignant les mathématiques, s'occupant toujours de médecine, publiant son traité des sirops, *Siruporum Ratio* (1537), et joignant à des divina-

tions étonnantes (celle par exemple de la circulation du sang, comp. *Christ. Restit.*, p. 56 ss.), des superstitions astrologiques, partagées, il est vrai, par bien d'autres esprits éminents du même temps. Mais la Faculté de médecine, irritée par le ton acerbe de sa polémique, le dénonça au Parlement. Il perdit son procès, et, en 1538, il quitta Paris, non toutefois sans y avoir acquis le diplôme de docteur. Il visita alors plusieurs localités du midi, Avignon, Charlieu, séjourna encore quelque temps à Lyon, et en 1540 se rendit à Vienne en Dauphiné, où l'appelait l'un de ses anciens auditeurs de Paris, l'archevêque Palmier. C'est là qu'il passa douze ans de tranquillité matérielle, médecin recherché, favori de l'archevêque et du clergé. Néanmoins il continuait ses études érudites, il faisait paraître à Lyon une édition nouvelle de la version latine de la Bible, de Santes Pagninus (1542), avec quelques notes de lui où l'on remarque la tendance à rapporter à des événements contemporains des prophètes, les prédictions ordinairement expliquées par leur rapport avec l'histoire évangélique. Il correspondait avec Viret et avec Calvin, et leur exposait ses idées. Bientôt Calvin se fâcha et le ton avec lequel Servet censurait la réforme genevoise n'était pas de nature à l'apaiser. Dès 1546, Calvin le considérait comme très-dangereux pour l'Eglise. Servet lui offrait de venir conférer avec lui à Genève. Calvin ne voulait pas le prendre au mot. *Si venerit*, écrivait-il à Farel, *modo valeat mea autoritas, vivum exire nunquam patiar.* Enfin il se décida à publier sa *Christianismi Restitutio* (1553) avec ces initiales M. S. V. (734 pages in-8°). Il combat le dogme de la Trinité comme aboutissant au trithéisme, comme constituant un « cerbère tricéphale »; il n'admet qu'une triplicité de révélation. Dieu est la substance infinie de toutes choses et de toutes formes, *Substantiæ pelagus infinitum omnia essentians... ipsa rerum universitas*, en lui-même purement incompréhensible. Mais il a voulu se révéler, et il s'est révélé sous trois modes, la *parole*, le *Christ* et l'*esprit*. La parole ou le Verbe est le monde idéal, la lumière incréée, *omnium imagines... in sapientia ipsa, ut in archetypo mundo vere lucentes... In luce omnia consistunt*, l'homme et le Christ futur y compris. Pour que ce Christ prévu, prédéterminé, apparût, le monde et son histoire étaient nécessaires. C'est ainsi que le monde a été fait par (*per*) le Christ et en vue de sa venue en chair. Mais comme de toute parole provient un souffle, de même, du Verbe créateur émane l'*esprit*, l'âme du monde, qui anime aussi les hommes et fait leur respiration. Cet esprit procédant par des productions encore imparfaites (Adam, la loi, les prophètes, les figures de l'ancienne alliance), a trouvé sa parfaite expression en l'homme Jésus, dans la naissance duquel la substance du Verbe ou de la Lumière incréée a tenu lieu de la semence paternelle. Les vrais éléments supérieurs, le feu, l'air et l'eau (selon une théorie de la génération particulière à Servet), se sont unis à la matière terrestre dans le sein d'une Vierge; d'où suit que la nature corporelle du Christ est aussi divine que son âme. *Caro ipsa Christi, qualis erat in sepulcro, formam substentialem habuit divinam... Habet caro illa in se substantiam vere divinam de cœlo.* Grâce à cette incarnation ou

plutôt à cette *sarcogenèse*, l'esprit, troisième mode révélateur de Dieu, s'est trouvé pour ainsi dire affranchi de tout ce qui le limitait et l'obscurcissait. Il nous vient du Christ, délivré depuis la résurrection de tout ce qui pouvait encore, même en Jésus vivant de la chair terrestre, troubler sa pensée. *Spiritus sanctus est ipse oris Christi halitus.* Il implante dans l'homme la nature divine et la vraie immortalité. Au chapitre de la sotériologie, Servet est beaucoup moins spéculatif et original. Il reste dans le vague ou bien il émet des théories arbitraires, celle par exemple d'après laquelle le péché mortel n'est imputable qu'après l'âge de vingt ans. Il se prononce fortement contre le baptême des enfants, *detestanda abominatio.* On ne doit recevoir le baptême qu'à trente ans, à l'exemple de Jésus. Les bonnes œuvres, le jeûne, la prière, l'aumône, la confession volontaire procurent un degré supérieur de sainteté, épargnent ou adoucissent les feux du purgatoire (que Servet voulait maintenir). Ce livre fit scandale. Un gentilhomme français, réfugié à Genève, Guillaume de Trie, se défendit contre les reproches d'un sien parent de Lyon, demeuré catholique, en déclarant qu'on ne souffrirait pas à Genève des écrits blasphématoires, comme celui qu'un certain Villeneuve ou Servet avait publié à Vienne, en terre épiscopale. Cela prouve qu'à Genève, on avait reconnu l'auteur, malgré ses précautions. On procéda contre Servet, il y eut visite domiciliaire et comme on ne trouvait pas de preuves formelles, de Trie obtint, non sans peine, de Calvin, communication de vingt-quatre lettres de Servet et de quelques autres pièces accusatrices. Servet fut déféré à l'inquisition de Lyon et ne dut qu'à de puissantes protections et à l'argent de pouvoir s'échapper de sa prison. Son procès n'en fut pas moins continué, et le 17 juin 1553 il fut condamné au supplice du feu. Il fut en effet brûlé en effigie à Lyon par la justice inquisitoriale. Servet voulut se rendre alors en Italie, à Naples, où il comptait exercer la médecine. Pour cela, il se rendit à Genève, où il commit l'inconcevable imprudence de rester tout un mois dans une auberge. Mais à la fin, il fut reconnu, dénoncé, et Calvin le fit arrêter. L'acte d'accusation, rédigé par Calvin, contenait trente-huit articles concernant ses antécédents et ses doctrines. Sa contenance fut hardie et il trouva un appui dans Philippe Berthelier, chef du parti *libertin* (voy. ce mot) de Genève. Calvin crut alors qu'il devait intervenir dans le procès. L'attitude de Servet n'en devint que plus audacieuse. Il se modéra toutefois en voyant que son affaire prenait une mauvaise tournure. On lui accorda une discussion avec Calvin devant le Conseil ; mais là, Servet changea son système de défense, contesta la compétence du tribunal et de l'Eglise de Genève et en appela au jugement d'autres Eglises. Toutefois, il demanda avec instance qu'on ne le livrât pas à la justice inquisitoriale de Valence, qui réclamait son extradition. Le duel entre lui et Calvin reprit sa première animosité. Le parti *libertin*, hostile à Calvin, s'agitait en sa faveur, et Servet, dans ses remontrances, accusait violemment son redoutable adversaire, qui, de son côté, ne le ménageait pas, allait jusqu'à exprimer le vœu que Calvin fût banni de Genève et qu'on prît sur son avoir de quoi l'indemniser, lui Servet, de

tout ce qu'il avait perdu. En octobre, arrivèrent les préavis des Eglises suisses, tous défavorables à Servet. Celui de Berne, surtout, poussait aux mesures de rigueur. Après délibération, Calvin et ses collègues se prononcèrent pour la peine de mort, mais en émettant le vœu que la supplice du feu lui fût épargné, en tant qu'aggravation cruelle et inutile. Les efforts tentés par le syndic Perrin, adversaire de Calvin, en faveur du malheureux Espagnol furent vains, et, conformément à la loi impériale, il fut condamné à mourir sur le bûcher. Bien qu'accablé et demandant grâce, bien que visité par Farel et Calvin sur sa demande, il persista dans ses convictions, et le 27 octobre 1553 il subit son terrible supplice, peut-être le plus funeste des démentis que la Réforme se soit infligés à elle-même. Avec lui mourut sa doctrine en tant que dogmatique organisée et systématisée. Ce mélange de vues spéculatives, panthéistes, matérialistes, critiques et catholiques ne pouvait gagner beaucoup d'adhérents ; à peine trouve-t-on parmi les antitrinitaires de marque un ou deux partisans des idées de Servet. Mais sa critique négative du dogme trinitaire devait se retrouver bientôt, dégagée de son entourage métaphysique, sous la plume de théologiens de sens plus rassis et plus sobre. Nous voulons parler des Sociniens.

III. *Les Sociniens.* Lelio Socini ou Socin naquit à Sienne, en 1525, d'une famille de juristes. Il quitta l'Italie en 1547, déjà gagné aux idées protestantes, voyagea beaucoup, se lia avec Melanchthon et se fixa définitivement à Zurich. Erudit, très-curieux de vérité religieuse et d'un tour d'esprit plus critique et rationaliste que mystique, il correspondait avec beaucoup de théologiens renommés, entre autres avec Calvin, et leur exposait ses doutes sur certains points de doctrine, tels que la résurrection de la chair, la prédestination, la personnalité du Saint-Esprit et la divinité du Christ. Calvin finit par s'irriter de ces hardiesses ; Bullinger l'exhorta à plus de réserve. Son caractère, très-doux et très-estimé, ses vertus privées le protégèrent contre l'intolérance théologique. Lui-même, d'ailleurs, avait peu de goût pour les grands éclats. Des malheurs domestiques, les persécutions dont sa famille fut victime en Italie, la confiscation de ses biens patrimoniaux ordonnée par l'Inquisition assombrirent la fin de sa vie, qui se termina prématurément en 1562. Mais il put laisser à son neveu, Fauste Socin, ses manuscrits où il avait accumulé ses notes érudites et tâché de systématiser ses idées. Fauste Socin, né à Sienne en 1539, allié par sa mère aux Piccolomini, se voua comme son oncle à l'étude du droit, puis à la théologie. En 1559, la persécution l'envoya à Lyon, où il séjourna trois ans, puis à Zurich. Il correspondait depuis plusieurs années avec son oncle, qui voyait en lui un successeur capable de répandre ses idées avec succès. Il s'imprégnait encore plus de ses idées en lisant ses manuscrits. Toutefois, de 1562 à 1574, il resta à la cour de François de Médicis dans les charges et les honneurs, jusqu'à ce que, ne pouvant supporter plus longtemps cette existence incompatible avec ses études favorites et ses convictions, il allât se fixer à Bâle, où il vécut obscurément, tout occupé d'élaborer son système de doctrines. C'est alors (1578) qu'il reçut du médecin Blandrata (*George Biandrata*, né à Saluces 1515. médecin de

la cour de Pologne sous Sigismond Ier, puis de la veuve du prince de Transylvanie, Jean Zapolya; il était ensuite retourné à Genève, avait pris part au mouvement antitrinitaire qui se termina par le départ d'Alciati, s'était enfui avec ce dernier, et, après avoir joué un rôle important parmi les antitrinitaires de Pologne, était revenu en Transylvanie en qualité de médecin du prince Jean Sigismond, 1563), l'invitation de le rejoindre pour combattre les vues plus radicales de Davidis (voir plus haut). En 1579, il quitta la Transylvanie et se rendit en Pologne, où son oncle avait séjourné deux fois et laissé une excellente réputation. Il ne tarda pas à y devenir le chef du parti antitrinitaire et, jusqu'à sa mort (1604), il travailla à l'organisation de ce parti en Eglise constituée. Il contribua, par son influence et ses écrits, à la dégager des excentricités anabaptistes qui s'y étaient glissées. Plus d'une fois il dut supporter les mauvais traitements des catholiques fanatisés. En 1594, des militaires, en 1598, malgré son état de maladie, des étudiants de Cracovie usèrent contre lui d'une odieuse brutalité. Ses papiers et ses livres furent brûlés sur la place publique. Il persévéra toutefois jusqu'à sa fin et put même en mourant se féliciter d'avoir fondé l'*Eglise des frères polonais*, plus connue sous le nom d'*Eglise socinienne de Pologne*. Ses écrits forment les deux premières sources de la *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, Amsterdam, 1656, 8 tomes. En mourant, il laissa inachevé *le catéchisme de Rakow* ou *Catéchisme socinien* qui fut terminé par quelques uns de ses disciples (1605 en polonais, 1608 en allemand, 1609 en latin, éditions latines plus récentes de 1665, 1680, 1684) et qui passe pour le résumé officiel de la doctrine socinienne. — Quand F. Socin mourut, il y avait en Pologne un nombre considérable de communautés sociniennes, composées surtout de membres de la noblesse. Rakow était leur centre universitaire et comptait les étudiants par milliers. Parmi les sociniens éminents des seixième et dix-septième siècles nous devons citer *Valentin Schmalz*, de Gotha, mort en 1622; *J. Vœlkel*, longtemps secrétaire de Socin, mort en 1618; *Christophe Ostorodt*, mort en 1611; surtout et au premier rang, *Jean Crell* (Crellius) né en 1590, à Helmerschein, en Franconie, professeur à Rakow depuis 1613, puis pasteur au même lieu de 1621 à 1631, année de sa mort. Il a beaucoup écrit. Ses œuvres forment les tomes III et IV de la *Biblioth. Fratr. Polon.*. On peut encore citer *Jonas Schlichting* de Bukovitz (1592-1616), auteur de commentaires sur le Nouveau Testament, *André Wissowath*, descendant des Socius du côté maternel (1608-1678), *Samuel Crell*, petit-fils de Jean, mort en 1747 à Amsterdam, *Daniel Zwicker*, auteur de l'*Irenicum Irenicorum*, recherche des conditions de la paix entre toutes les confessions chrétiennes, qui fit grand bruit, mort à Amsterdam en 1678, etc. En général, on peut dire que le socinianisme compta peu d'hommes supérieurs par l'éclat du talent et de la renommée, mais en revanche un très-grand nombre de partisans érudits, de mérite réel, bien qu'obscur. Ce fut une théologie bourgeoise et dont l'action fut bien plus sensible comme ferment gagnant invisiblement beaucoup de théologiens et de pasteurs dans les grandes Eglises constituées que sous la forme d'Eglise distincte. Au dix-septième siècle, les dépositions

de pasteurs et de professeurs sous l'inculpation de socinianisme sont fréquentes, et elles sont loin d'avoir atteint tous ceux dont les opinions auraient pu motiver ces mesures rigoureuses. En Pologne, le socinianisme, quelque temps si florissant, succomba sous la réaction inaugurée par Sigismond III, le roi jésuite. La populace, fanatisée par les excitations des disciples de Loyola, démolit à Lublin et à Rakow, les temples sociniens (1627). Un crucifix lapidé par quelques étourdis de Rakow servit de prétexte, bien qu'ils eussent été punis et chassés de l'université, à une série de manœuvres qui aboutit à la suppression de cette célèbre école (1638). Les sociniens furent exclus du bénéfice de « l'Acte de tolérance », l'une des bases de l'Etat polonais, par la raison qu'ils étaient, non *en dedans,* mais *en dehors* de la religion. Ils furent exclus aussi de la conférence religieuse de Thorn en 1646, et sous Jean Casimir (roi depuis 1648) le socinianisme fut mis au ban de l'Etat. Les édits de 1658 et de 1661 renforcèrent encore les mesures prises contre ses partisans, et ceux qui ne voulurent pas se soumettre durent s'expatrier. Ce fut ensuite le tour des autres protestants polonais. En Allemagne, il y eut, particulièrement à Altorf, plusieurs mouvements sociniens et, avec la permission de l'électeur Charles-Louis, une Eglise socinienne s'organisa à Mannheim. Mais bientôt le prosélytisme des sociniens parut dangereux, le droit d'établissement leur fut retiré en 1666, et et ils durent se disperser. Quelques communautés sociniennes s'organisèrent ensuite sous la tolérance du gouvernement de Brandebourg dans quelques localités peu connues, Lyck, Rhein, Johannisbourg, mais n'y purent mener qu'une existence précaire, et elles s'éteignirent peu à peu, d'autant plus facilement que les transformations intérieures des Eglises protestantes rendirent de plus en plus leur schisme inutile. Il en fut de même dans les Pays-Bas où, malgré les édits rendus à plusieurs reprises contre la propagation des écrits sociniens, les idées sociniennes se répandirent beaucoup, se rattachant souvent à l'arminianisme et au baptisme, mais sans former une communion distincte. Il pénétra aussi en Angleterre et en Amérique où il prépara les voies aux Eglises qui se formèrent dans ces deux contrées sous le nom d'*Unitaires*. En général on peut dire que l'ancien socinianisme a sombré, en tant que système *sui generis,* sous les évolutions modernes de la pensée religieuse, mais que beaucoup de ses idées et de ses critiques se retrouvent de nos jours dans l'*Unitarisme* anglo-américain et dans les vues communes à la tendance connue sous le nom de *protestantisme libéral.* Il faut toutefois faire exception pour ce qui concerne la Transylvanie où le socinianisme dut à l'influence de Blandrada de pouvoir s'organiser paisiblement (depuis 1571) et où, bien que diminué en nombre, comme tout le protestantisme hongrois à la suite des persécutions terribles dirigées par les jésuites et soutenues par l'intolérance des Habsbourg, supprimé sous Charles VI, reconstitué sous Joseph II (1782), il compte encore 50,000 adhérents, organisés par consistoires sous la surintendance d'un évêque. Leur centre le plus important est à Clausenbourg, et ils sont en relations suivies avec les unitaires d'Angleterre et d'Amérique. — Pour apprécier utilement le socinianisme, il faut le comprendre au point de vue de

son temps. C'est en deux mots un rationalisme supranaturaliste. Il cherche surtout à ramener les doctrines chrétiennes à des conceptions conformes aux exigences de la raison, mais en même temps, il croit à une révélation surnaturelle contenue dans la Bible, étayée sur le miracle et l'inspiration divine des livres saints, et par conséquent il s'ingénie à interpréter l'Ecriture sainte de manière que ses enseignements soient toujours et en tout d'accord avec la raison. Or, cette raison n'étant autre que la raison socinienne, il en résulte nécessairement un grand arbitraire dans son exégèse, qui pourtant sur plus d'un point a devancé les résultats de la critique moderne. D'après le socinianisme, la religion chrétienne est la voie révélée par Dieu pour obtenir le salut. Jésus est le révélateur, parce qu'il a prouvé son autorité par ses miracles, et qu'il a pu nous révéler la vie éternelle ainsi que la rémunération qui nous attend; d'autre part, il a aboli les préceptes et cérémonies du mosaïsme, conservé et complété les lois morales. L'homme par lui-même n'a aucune connaissance de Dieu, il ne peut l'obtenir que par révélation extérieure. C'est la Bible et à proprement parler le Nouveau Testament qui la lui fournit (l'Ancien n'a guère de valeur qu'au point de vue historique, et est subordonné au Nouveau). Les livres qui le composent ont été écrits par des hommes *divino spiritu impulsi eoque dictante,* du moins quant aux doctrines. La raison est l'organe par lequel nous devons en démêler le vrai sens, puisqu'elle nous a été donnée pour discerner le vrai du faux et que le sens réel de l'enseignement révélé ne peut lui être contraire. Par conséquent, tous les dogmes contraires à la raison doivent d'avance être considérés comme non-scripturaires. Dieu s'est révélé dans son unité, sa justice, sa sagesse et sa puissance. Il sait tout ce qui peut être su (*omnia scibilia*), et, par conséquent, il ignore les actes procédant du libre arbitre humain jusqu'au moment où ils sont accomplis; mais dans sa sagesse et sa toute-puissance il maintient sa volonté, réalise son plan de justice, châtie la transgression et n'en reste pas moins le Maître souverain. Sa justice et sa bonté ne sont jamais en conflit. C'est aussi bien par miséricorde que par justice qu'il punit et récompense. La doctrine de la Trinité est contraire à la raison : 1° parce qu'elle enseigne l'existence de trois personnes divines sans pouvoir rétablir d'une manière acceptable l'unité de Dieu qu'elle nie, et que, dans les vains efforts de la théologie traditionnelle pour échapper à cette conséquence, elle tombe fatalement ou dans le trithéisme ou dans le modalisme (réduction des personnes divines à de simples *modi existendi*); 2° parce qu'en attribuant à chaque personne divine des propriétés distinctes, elle introduit l'imperfection dans la nature divine, puisque les propriétés distinctes de l'une manquent aux deux autres; 3° parce que l'idée *génération* est inapplicable à l'Être divin et suppose la profonde subordination de l'être engendré qui ne tire pas son existence de lui-même; 4° parce qu'au chapitre de l'incarnation du Fils, vrai homme et vrai Dieu, elle aboutit à stipuler l'existence d'une seule personne ayant deux natures, personnelles toutes les deux, de sorte que le Christ est à la fois infini et fini, parfait et imparfait, impassible et souffrant, impeccable et tenté, prié et priant, etc.

Cette doctrine n'est pas moins contraire à l'Écriture, qui insiste partout sur l'unité rigoureuse de Dieu. Les trois termes de la trilogie chrétienne, Père, Fils, Saint-Esprit, correspondent à trois éléments essentiels de la dispensation chrétienne, mais non à la métaphysique trinitaire. Le passage des trois témoins (I Jean V, 7) n'est pas authentique, et quand il est dit que le Père et le Fils sont *un*, cette expression ne doit s'entendre que de leur accord en volonté, en intention et en action. De même, les passages du quatrième Evangile et des épîtres, qui semblent attribuer au Fils l'œuvre de la création, impliquent simplement qu'il est l'auteur de la dispensation chrétienne et de l'ordre de choses qu'elle inaugure. Du reste, plusieurs sociniens inclinèrent à admettre l'existence d'une matière informe, préexistant à la création, parce que l'idée d'une création *de nihilo* leur paraissait contradictoire. L'homme a été créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire souverain des créatures antérieures à lui en vertu de son esprit et de sa raison. Il est mortel de nature; l'immortalité est un don qui lui est communiqué du dehors (*l'arbre de vie*). Il naquit ignorant et innocent, non parfait comme le prétend le dogme traditionnel des origines. La justice est une *perfectio voluntaria, non naturalis*. Il pécha librement, parce qu'il était ignorant et plus sensuel que raisonnable (le socinianisme ne paraît pas s'être aperçu qu'il revenait ainsi au déterminisme qu'il combattait si vivement). Mais cette première faute n'a enlevé à Adam et à sa postérité ni la liberté de choix ni l'imputation purement individuelle des transgressions ultérieures. L'imputation du premier péché à ceux qui ne l'ont pas commis est contraire à la raison, à la justice divine et à l'Ecriture bien interprétée. Toutefois, l'homme privé des fruits de l'arbre de vie retomba dans sa mortalité naturelle, et la mauvaise habitude du péché engendra une dépravation qui devint héréditaire. Le Christ a reçu de Dieu le pouvoir de nous donner autant et plus que ce que le péché nous fait perdre. Il est en lui-même *purus homo*, mais au-dessus de tous les autres hommes par les qualités superéminentes dont il est en possession. C'est en ce sens qu'il est Fils *unique, Parole* ou plus précisément porteur de la parole de Dieu. Avant de commencer son ministère de salut, il a été transporté miraculeusement au ciel (Jean III, 13, 31 et passages analogues) pour recevoir la communication de la vérité éternelle. Enfant du miracle, né d'une vierge (sur ce point, toutefois, il y eut dissidence dans l'école socinienne, dont une partie rejeta la naissance miraculeuse et révoqua en doute l'authenticité de Matth. I et II), il s'éleva par sa complète obéissance jusqu'à la sainteté parfaite et à la ressemblance avec Dieu. C'est pourquoi Dieu lui soumit toutes choses; il a reçu plein pouvoir sur la création, et, en ce sens, il a droit aux honneurs divins (sur ce point encore les sociniens les plus décidés, à l'exemple de Davidis, se séparèrent de Socin), mais toujours *in Dei patris gloriam*. Il a donc réalisé la volonté de Dieu, qui était que l'immortalité nous fût accordée et que ses conditions nous fussent enseignées. Par là, il est notre sauveur. Il nous a révélé cette vérité divine et nous communique ce don précieux du ciel où il règne depuis son ascension. Ses commandements nous indiquent

la voie à suivre pour l'obtenir; ses promesses nous fournissent le mobile qui doit nous exciter à les remplir. Il n'a ordonné qu'un rite, la Sainte-Cène, simple mémorial de sa mort. Le baptême des enfants, en tant que vieille coutume, n'est pas absolument condamnable, mais il n'a ni efficacité ni légitimité scripturaire. La mort de Jésus est, avec sa sainteté et ses miracles, la preuve de la vérité de sa doctrine. Elle agit sur nous comme exemple et lui confère le droit d'exiger de nous la même soumission dans l'épreuve. Elle était, d'ailleurs, indispensable à sa résurrection, qui nous a démontré la réalité de la vie future et qui est ainsi *caput et tanquam fundamentum totius fidei et salutis nostræ*. Par conséquent, le socinianisme rejette l'idée de la mort du Christ comme opérant un changement dans les dispositions divines et conciliant en Dieu la justice et l'amour; il trouve cette idée irrationnelle, antibiblique et dangereuse. La mort du Christ est de sa part un acte de dévouement nécessaire à notre salut (dans le sens précité); c'est pourquoi le Nouveau Testament lui reconnaît une si haute importance. Le corps actuel n'est pas destiné à la vie future. Nous recevrons des corps spirituels (I Cor. XV) dans lesquels nous jouirons de la vie éternelle. Les impies et les méchants seront, au contraire, la proie de la destruction et du néant. Conformément à l'ensemble du système, le Saint-Esprit n'est pas une personne divine, mais l'influence par laquelle Dieu éclaire et soutient les hommes disposés à l'obéissance en scellant en eux l'assurance de sa fidélité, de sa puissance et de son amour. Nous nous abstenons de tout commentaire sur ce système à la fois si original et si prosaïque, si rationaliste et si peu philosophique, si hardi et si mesquin, mais où se trouvent les germes de tant d'idées et de critiques devenues depuis aussi puissantes que largement répandues. — Sources : outre la *Bibliotheca Fratrum Polonorum* et le *Catéchisme* déjà mentionnés, il faut citer Fock, *Der Socinianismus nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff*, Kiel, 1847; F. Trechsel, *Die protestant. Antitrinitarier vor F. Socius*, Heidelberg, 1839 et 1844; A. Réville, *Histoire du dogme de la Divinité de J.-C.*, 2e édition, p. 138 ss., 1876; les chapitres correspondants des histoires du dogme ou de l'Eglise dans Gieseler, Hase, Hagenbach, Baur, *Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, vol. III, 46-183, 1843; *Geschichte der christl. Kirche*, vol. IV, 449-463, 1863; Bayle, *Dictionnaire*, I, art. Blandrata. — Sur Servet, Dorner, *Entwickelungsgesch. der Lehre v. d. Person Christi*, vol. II. p. 649 ss.; Trechsel, *M. Servet und seine Vorgænger*, Heidelberg, 1839; Rillet, *Relation du procès criminel intenté à Genève en 1553 contre M. Servet d'après les documents originaux*, Genève, 1844; *Dictionnaire* de Chauffepié; E. Saisset, *Rev. des D. Mondes*, 1848.

A. Réville.

ANTITYPE. Voyez *Type*.

ANTOINE (Saint) naquit au village de Coma, sur les confins de la Thébaïde. Vers 270 il entendit dans une église la lecture de la péricope du jeune homme riche, auquel Jésus-Christ dit de vendre ce qu'il possède et de le suivre (Luc XVIII, 22). Prenant cette parole à la lettre, Antoine, qui était jeune et riche, vendit ses biens et en distribua le pro-

duit aux pauvres, en n'en gardant qu'une faible part pour son entretien et pour celui de sa sœur. Quelque temps après il entendit, pendant le culte, cette autre parole du Seigneur : Ne soyez point en souci pour le lendemain (Matth. VI, 34) ; aussitôt il se dépouilla de ce qu'il s'était réservé et se retira loin de son village, pour vivre du travail de ses mains. Bientôt il chercha une solitude plus profonde encore. Séparé du monde, se faisant une fausse idée du renoncement chrétien, voulant étouffer en son cœur les sentiments même les plus légitimes, il fut en butte à des tentations de toute sorte ; il était tourmenté par des visions tour à tour séduisantes ou effrayantes ; pour s'en défaire il s'imposait les privations les plus dures. Dans sa biographie, écrite par Athanase, ces luttes sont représentées sous des formes fantastiques, exagérées encore par la légende postérieure. En 311 il vint à Alexandrie, pour encourager les chrétiens lors de la persécution sous Maximin ; le préfet lui ordonna de quitter la ville. Beaucoup de gens, enthousiasmés par son exemple, le suivirent au désert pour mener la même vie ascétique ; son ermitage devint le centre de beaucoup d'autres. Plusieurs fois il essaya de se soustraire à la foule de ceux qui sollicitaient ses conseils, ainsi qu'à celle des visiteurs qui venaient par caravanes pour voir un homme aussi respecté pour sa sainteté. On dit qu'en 325, âgé de près de cent ans, il reparut à Alexandrie pour combattre l'arianisme. Chez lui le besoin de solitude avait été trop vif pour qu'il eût pu devenir le chef d'une congrégation monastique ; mais les nombreux ermites, groupés autour de lui, représentaient le monachisme dans son germe, de sorte qu'on a pu l'appeler le père de cette institution. Une règle qu'on attribue à saint Antoine n'est pas authentique ; on n'a conservé de lui que quelques maximes, où se révèle un esprit supérieur et une âme pleine de l'amour de Dieu. CH. SCHMIDT.

ANTOINE (Ordre de saint). Lors d'une maladie qui, vers la fin du deuxième siècle, sévissait dans le midi de la France et que le peuple appelait le feu de saint Antoine (ailleurs on lui donnait le nom de feu sacré, feu de Dieu, feu de la Vierge), Gaston, un noble dauphinois, fonda à Vienne en 1095, en reconnaissance de la guérison de son fils, un hôpital et une confrérie laïque pour soigner les malades ; il prit pour patron saint Antoine. En 1228, Honoré III confirma l'institution comme ordre monastique ; Boniface VIII donna aux frères la règle dite de saint Augustin et la qualité de chanoines réguliers. L'ordre se répandit en France, en Italie, en Allemagne, où dans beaucoup de villes il fonda des hôpitaux. Le supérieur de celui de Vienne portait le titre de grand-maître. Dans leurs tournées les *Antonins* recevaient en offrande des porcs ; le porc était un des attributs de saint Antoine, probablement par allusion à ses tentations dans le désert et aux pourceaux des démoniaques (Matth. VIII, 30 ss.). Au dix-huitième siècle l'ordre fut uni à celui de Malte.

ANTOINE DE PADOUE, célèbre comme prédicateur franciscain, naquit à Lisbonne en 1195 de parents nobles, fut reçu à l'âge de quinze ans dans une maison de chanoines réguliers, mais entra en 1220 dans l'ordre des frères-mineurs. Après une tentative infructueuse de prêcher le

christianisme en Afrique, il se rendit auprès de François d'Assise, qui l'engagea à étudier la théologie; il enseigna ensuite cette science dans plusieurs couvents de France et d'Italie. Plus tard il se voua à la prédication; il produisait des impressions profondes, quoique passagères, sur les foules qui l'écoutaient; il ne ménageait ni les grands ni le clergé; un instant il ébranla même le farouche et incrédule tyran Ezzelin de Romana; aux prêtres il reprochait de vendre les choses saintes; en revanche, il convertit quelques Cathares. Il était si ardent à remplir sa mission qu'un jour, les hommes refusant de l'entendre, il prêcha, suivant la légende, aux poissons, comme saint François avait prêché aux oiseaux. Dans son Ordre il voulait la rigide observation de la règle de la pauvreté, tandis que Elie de Cortone, le deuxième maître-général, demandait que cette sévérité fût mitigée. Il obtint du pape la destitution d'Elie, mais dès 1236 celui-ci fut réélu. Antoine était mort dès 1231 à Padoue, après avoir été pendant quelque temps provincial de la Romagne. L'année après sa mort il fut canonisé. A Padoue on bâtit en son honneur une église magnifique; son mausolée est une œuvre d'art aussi belle que celui de saint Dominique à Bologne; les traités mystiques et ascétiques, au contraire, qu'il a laissés, sont de peu d'importance (publ. à la suite de ceux de saint François, *ed.* Wadding, Anvers, 1623, 4°). Les sermons qu'on a imprimés sous son nom, ne sont que des canevas. CH. SCHMIDT.

ANTOINE DE BOURBON, roi de Navarre. Voyez *Bourbons* (les).

ANTON (Paul) [1661-1736], l'ami de Francke et son collègue à l'université de Halle, fut l'un des représentants scientifiques les plus distingués du piétisme naissant. Son soin constant fut de rompre avec les traditions de la scolastique protestante et de donner à l'enseignement de la théologie un caractère pratique. Son *collegium antitheticum*, publié par Schwentzel en 1732, montre sous quel aspect nouveau il envisageait la polémique : la source de l'hérésie, d'après lui, doit être cherchée dans le cœur, bien plus que dans la raison. Anton était animé d'une piété saine, zélée et compatissante (voyez : *Denkmal des Herrn Paul Anton* dans la *Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reiches Gottes*, Halle 1731).

ANTONIN LE PIEUX (Titus Aurelius Fulvius Antonius), empereur romain, adopté par Adrien, lui succéda et régna de 138 à 161. Son règne fut un des meilleurs de l'histoire. Il s'écoula paisiblement et ne présente pas de faits saillants à mentionner. La christianisme prit sous Antonin une rapide extension. Lui-même, après avoir entendu l'apologie de Justin martyr, protégea les chrétiens et défendit de rien innover contre eux. Il ne considérait pas leur culte comme illégal. L'administration d'Antonin fut à bien des égards ce qu'aurait été celle d'un empereur chrétien ; il évita toujours la guerre, et il alla jusqu'à fonder des orphelinats de jeunes filles. Il mourut à Lorium en 161, après avoir adopté Marc-Aurèle et l'avoir désigné pour son successeur.

ANTONIN (Saint) de Florence où il naquit et mourut (1389-1459). Jean Dominici, des Frères prêcheurs, l'admit dans cet ordre à seize ans, quoiqu'il eût exigé, dit-on, que le jeune postulant sût par cœur

le *Décret de Gratien*. Nul, en tout cas, ne se pénétra mieux de l'esprit de ce recueil apocryphe. Nommé archevêque de Florence par Eugène IV (1446), il resta dominicain sur son siége, aussi zélé pour la suprématie papale que ses prédécesseurs (voyez *Zarabella*) l'avaient été pour la liberté de l'Église. « Quelques-uns ont cru, avoue la *Vie des Saints*, qu'il pouvait avoir porté trop loin l'autorité du pape. » Ses services ne furent pas méconnus. Nicolas Ier interdit tout appel de ses jugements, Pie II assistant, contre l'usage, à ses obsèques, accorda le jour même une indulgence de sept ans à qui visiterait son tombeau, et soixante-trois ans plus tard Adrien VI le canonisa. Il a laissé deux grands ouvrages souvent imprimés aux quinzième et seizième siècles : la *Summa historialis* ou *Chronica tripartita*, compilation inexacte et peu judicieuse des principaux événements depuis l'origine du monde jusqu'en l'année 1458, et la *Summa theologica*, arsenal où plusieurs défenseurs du sacerdoce ont puisé des armes contre l'Empire. Aussi le P. Mamachi l'a-t-il réédité à Venise en 1751. Sa *Summa confessionalis* ou *Manuel à l'usage des Confesseurs*, imprimée dès 1473, embarrasse quelque peu ses panégyristes à cause de sa morale singulièrement accomodante. Citons enfin, parmi ses nombreux opuscules, des *Notes sur la donation de Constantin* et un *Traité sur l'excommunication*. Antonin assista au concile général convoqué par le pape Eugène IV à Florence, et prit une part importante à la discussion du projet d'union entre l'Eglise latine et l'Eglise grecque. Il se fit remarquer aussi par sa bienfaisance et par le dévouement qu'il montra pendant la peste de 1448 et le tremblement de terre de 1453 (voy. *Act. Boll.*, I, p. 311 ss.). P. Rouffet.

ANVERS [*Andoverpis*, *Antverpia*, *Antwerpen*, anc. all. *Antorf*]. Saint-Amand († 647) est donné comme le premier apôtre de ce pays, où saint Eloi, évêque de Nimègue et de Tournai, paraît avoir ensuite prêché l'Evangile. L'évêché, suffragant de Malines, fut créé en 1559 par Granvelle pour combattre la Réforme (*Gallia*, V), et supprimé en 1801. L'église de Notre-Dame, bâtie en 1422, achevée en 1518, fut incendiée en 1533; la tour et le chœur avaient été seuls épargnés. Le 19 août 1566, elle fut pillée par les Gueux; Marnix lui-même blâma cet acte de violence. Le premier synode des Eglises wallonnes se réunit à Anvers le 26 octobre 1566; Marnix y obtint l'adhésion des Eglises au calvinisme, et leur fit adopter la confession belge. Anvers, assiégée en 1584 par Alexandre de Parme, et défendue par Marnix, capitula le 17 août 1585 (voy. *Brief récit de l'estat de la ville d'Anvers*, etc., 1585, dans les œuvres de Marnix). Cette ville est célèbre par les travaux de l'imprimeur Plantin († 1589) et par les institutions scientifiques qu'y fondèrent les jésuites, ainsi que par beaucoup de belles publications (voy. Mertens, *Gesch. van Antw.* 2 vol.).

AOD [Éhoud, Ἀώδ], juge d'Israël, originaire de la tribu de Benjamin, tua le roi des Moabites Eglon auquel les Israélites étaient restés assujettis pendant dix-huit ans, défit les Moabites sur le territoire d'Ephraïm et assura par là à ses concitoyens le repos pendant quatre-vingts ans. (Juges III, 15-30).

AOSTE. Cette capitale d'une des plus jolies vallées alpestres se

trouve inopinément appelée, par la plume d'un de nos écrivains de talent, à figurer dans les souvenirs qui s'attachent à la vie du grand réformateur français. Dans un mémoire lu d'abord à l'Académie des sciences morales et politiques sous ce titre : *Calvin au val d'Aoste* (1861), puis inséré dans les *Récits du XVIe siècle* (1864), M. Jules Bonnet a vivement intéressé les lecteurs en racontant une tentative malheureuse que Calvin aurait faite en 1536 pour évangéliser les Valdostains. Après avoir corrigé à Bâle la dernière épreuve de son *Institution chrestienne*, Calvin fit un voyage à Ferrare, pour saluer de loin l'Italie, disait-il, et pour présenter ses hommages pleins de reconnaissance à la duchesse de Ferrare, Rénée de France, la douce protectrice des réformés français. Il resta peu de temps à Ferrare. Pourchassé par l'Inquisition italienne, il rentra en France, se rendit dans sa ville natale, à Noyon, pour régler des affaires de famille, y passa environ un mois et projetait d'aller se retirer à Strasbourg, mais obligé à de longs circuits par la présence d'armées en campagne, il se trouvait dans les premiers jours de juillet , à Genève, où les adjurations de Farel le retinrent. C'est dans ce voyage de retour, entre Ferrare et Noyon, que se placerait l'épisode d'Aoste. Calvin n'en dit pas un mot et n'y fait pas la moindre allusion dans les vingt volumes in-4° d'œuvres et de correspondances qu'il nous a laissés. Mais comment révoquerait-on le fait en doute, quand on voit encore aujourd'hui, sur la place publique d'Aoste, une colonne monumentale qui fut élevée en 1541, cinq ans après l'évènement et sur laquelle sont gravés ces mots : *Hanc Calvini fuga erexit anno* MDXLI. *Religionis constantia reparavit anno* MDCCXLI ; quand on montre encore aux abords de la ville la ferme de Calvin, le pont de Calvin, la fenêtre de Calvin, et quand un grave personnage du pays décrivit, à la fin du dix-septième siècle ou au commencement du dix-huitième, « une Chronique d'Aoste », dans laquelle il raconte en détail la tentative et la déconvenue du prédicateur. L'auteur de cette Chronique décrit une assemblée du Conseil des Etats du Val d'Aoste qui eut lieu, en effet, le 28 février 1536 dans un moment bien critique pour cette partie du Piémont que travaillaient des prédicants venus de Genève, tandis que s'avançaient des troupes de Berne et de France qui, huit jours après (6 mars), envahissaient les terres du duc de Savoie. Le Conseil prit la résolution de soutenir énergiquement son prince et d'expulser tous les fauteurs d'hérésie. Des procès-verbaux authentiques attestent le fait, mais sans prononcer le nom de Calvin. Or, un savant critique, M. Albert Rilliet, a démontré qu'il faut rayer de l'histoire, comme étant pure fiction, tout l'épisode de Calvin au val d'Aoste. Dans une « Lettre à M. Merle d'Aubigné » (40 p. in-8°, Genève, mai 1864), il a démontré que Calvin était encore à Bâle, occupé de l'impression de son ouvrage au moment où ces événements se passaient, et que, loin d'avoir déjà fait son voyage à Ferrare, à la date du 28 février, il ne quitta Bâle pour le faire que vers le milieu de mars. Cette preuve de l'erreur paraît sans réplique, bien que l'auteur des *Récits du XVIe siècle* ait maintenu avec beaucoup d'habileté ses affirmations (dans le *Bulletin de la Soc. de l'hist. du protestantisme*, t. XIII,

p. 183). Cette erreur, vraiment remarquable, s'explique sans grand'peine. La voix populaire est singulièrement prompte à mêler le faux au vrai; des ministres genevois étaient venus en 1536 prêcher l'Evangile dans la vallée; pour le peuple d'Aoste, ce fut bientôt le plus illustre qui était venu, et le chroniqueur de l'année 1700, ou environ, recueillit de bonne foi les bruits vagues du pays qu'il enregistra comme faits authentiques. M. Rilliet pense que ce fut en 1741 lorsqu'on réédita la colonne qu'on inventa la date de 1541 qui formait précisément le centenaire. Cette supposition nous paraît inutile. Nous croirions plutôt que le monument primitif fut élevé, en effet, en 1541, et qu'il portait bien cette date, mais que ses constructeurs avaient préparé, sans le vouloir, une mystification historique et formé la base de la fausse tradition tout entière en mettant sous le nom du plus grand hérétique du moment, la défaite de l'hérésie, *Calvini fuga.* H. Bordier.

APATHIE, littéralement : absence de passions. Ce mot a deux acceptions bien différentes. Dans le langage ordinaire, il désigne un engourdissement de l'âme, une diminution de la vie morale, impliquant l'indifférence à ce qui devrait intéresser l'esprit, et l'insensibilité à ce qui devrait émouvoir le cœur. L'apathie peut être suggérée par le tempérament, mais elle est coupable, parce qu'elle s'est développée à la suite d'un refus persévérant d'agir, et si elle préserve des fautes qui exigent quelque effort, elle est cependant une des formes les plus tristes de l'égoïsme, une répudiation de ce qui constitue la dignité humaine, un abaissement vers la vie végétative. — En philosophie, la signification de ce mot est tout autre : il désigne l'absence d'émotions considérée comme une vertu. Le stoïcisme veut que la raison seule nous guide dans l'accomplissement de ce qui est juste; le sentiment ne doit jamais y prendre aucune part; nous acquérons l'indépendance en étouffant la sensibilité; non-seulement les douleurs du corps et les souffrances de l'âme ne doivent plus avoir de prise sur nous, mais il faut nous interdire les émotions de l'amour; le sage assistera les malheureux, mais il serait indigne de lui d'éprouver de la sympathie (Epitect., *Enchir.*, 16; M. Anton., VII, 43). Tandis que l'apathie était pour les stoïciens un moyen d'accomplir austèrement le devoir, elle était, aux yeux du pyrrhonisme, une conséquence du doute universel; puisque le vrai et le faux, le bien et le mal ne sont que des apparences, il ne nous reste qu'à ne plus nous émouvoir de rien et à goûter une parfaite tranquillité (Cic., *Acad.*, II, 42). Le christianisme ne veut comprimer aucune des puissances de l'âme, et la vie du Sauveur, telle que l'Evangile nous la présente, n'offre pas la plus lointaine analogie avec l'apathie philosophique. Toutefois le renoncement aux joies et aux agitations du monde, qui est inséparable de la vie chrétienne, n'a pas toujours été bien compris; l'idée que Clément d'Alexandrie se fait du vrai sage rappelle la morale stoïcienne; et, à diverses époques, ceux qui aspiraient à une vie supérieure professèrent une indifférence complète, qui, si elle avait été pratiquée strictement, aurait amené non une expansion, mais un amoindrissement du cœur humain (voy. entre autres l'art. *Quiétisme*). A. Matter.

APELLES, disciple de Marcion, vivait à Rome à la fin du second siècle. L'influence des systèmes gnostiques qu'il subit pendant un séjour à Alexandrie et l'ascendant qu'avait su prendre sur lui une vierge, qui se disait inspirée, du nom de Philumène, l'amenèrent à apporter à la doctrine de son maître quelques modifications importantes. C'est à tort que Tertullien (*Præscript. hæretic.*, c. 30) suspecte sa moralité; elle est suffisamment attestée par le docteur orthodoxe Rhodon (Euseb.; *Hist. eccl.*, V, 13), son adversaire, qui en parle comme d'un homme qui jouissait de l'estime générale. Apelles n'enseigne pas comme Marcion l'existence de deux principes actifs et coéternels; il admet un seul Dieu, cause de soi-même et souverainement bon. Au-dessous de lui, il place un nombre indéterminé d'anges ou d'esprits, principes personnels de la révélation divine. Tels sont, en particulier, l'*angelus indytus*, créateur du monde et des justes, et l'*angelus igneus*, créateur des méchants et tentateur des bons. Le premier, qui répond au Démiurge, après avoir créé le monde, fut saisi de remords à la vue des imperfections et des maux sans nombre qu'il renfermait, et obtint par ses prières que Dieu envoyât son Fils sur la terre, afin de corriger son œuvre. D'après Apelles, ce n'est pas la matière, substance aérienne créée par l'esprit supérieur, mais la chair, œuvre de l'esprit du feu, qui est le siége du mal. Aussi Jésus-Christ a-t-il eu, non comme le voulait Marcion, un corps apparent seulement, mais un corps formé, comme celui des anges dans l'Ancien Testament, de la matière pure, empruntée aux diverses couches aériennes qu'il a traversées en descendant sur la terre, et dont il leur a restitué les éléments en remontant au ciel. L'auteur des *Philosophoumena* (X, 20) cite deux ouvrages d'Apelles, l'un, intitulé φανερώσεις, qui contenait une exposition de la doctrine révélée à lui par Philumène ; le second, συλλογεσμοι, destiné à relever les contradictions de l'Ancien Testament. Apelles entendait se réserver le droit de faire un triage dans les écrits scripturaires qui, d'après lui, renferment des éléments divins et d'autres, inspirés par l'esprit du feu. Jérôme (*Proœm. ad Matth.*) et Bède (*Init. commentar. in Luc.*) parlent, à tort sans doute, d'un *Evangelium Apellis*. Rhodon dit que, dans sa vieillesse, Apelles, désabusé des spéculations gnostiques, est revenu à la simplicité de la foi chrétienne, tout en avouant qu'il se sentait incapable d'en démontrer scientifiquement la vérité (voy. Epiph., *Hæres.*, 44 ; Augustin, *Hæres.* 23 ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 13 ; Neander, *Kirchengesch.* I. p. 535, ss.

APHEK [Afèqâ, lieu fort, citadelle]. — 1. Ville du Liban, attribuée par le livre de Josué (XIII, 4 ; XIX, 30) à la tribu d'Asser. Elle se trouvait aux sources du fleuve Adonis et était célèbre par son temple de Vénus. Le temple fut détruit par ordre de Constantin (Eusèbe, *Vita Const.*, 3. 55 ; Sozomène, 11, 5), mais la ville a conservé son nom jusqu'aujourd'hui. Afka est située au milieu des montagnes, sur la route de Byblos à Baalbek. Elle domine un amphithéâtre de verdure au fond duquel bondit le Nahr Ibrahim (Adonis), au milieu des pins et des noyers. D'un côté se trouve la grotte d'où sort le fleuve, de l'autre, sur une plate-forme, on aperçoit les ruines du temple (Socin, *Guide en Palestine*, p. 539). Les Grecs avaient attaché à cet endroit le mythe

de Vénus et d'Adonis. Suivant Reland (*Palæst.*, p. 572), l'Aphaca des auteurs classiques est beaucoup trop au nord pour être l'Aphek du livre de Josué. Mais il se trompe. Aphek est nommée expressément (Jos. XIII, 4) à côté de la grotte de Sidon, du territoire de Byblos, du Liban et de Baal Gad. On la retrouve en outre (Jug. 1, 31), sous le nom d'Afîg, parmi les villes dont les Hébreux ne purent s'emparer. Elle est donc du nombre de celles qui sont toujours restées en dehors des frontières réelles de la Palestine. — Il faut en distinguer : 2. La ville d'Aphek près de laquelle Ben Hadad fut battu par Achab (1 Rois XX, 26). Gesenius (*Thes.*, s. v. Aphek) place cette dernière à l'est de la mer de Tibériade, sur l'emplacement du château-fort d'Apheca cité par Eusèbe, *Fîq* ou *Afîq* chez les historiens arabes. Afîq était au milieu de défilés célèbres, sur la route qui mène de Damas à Naplouse et à Jérusalem. Winer n'admet pas cette identification, qui paraît pourtant à peu près certaine. — 3. Un ou deux endroits connus par des combats entre les Hébreux et les Philistins. L'un deux, mentionné dans l'histoire de la mort de Saül (1 Sam XXVIII, 4; XXIX, 1), semble avoir été dans la vallée de Jézréel ; l'autre, célèbre par la mort des fils d'Héli et la prise de l'arche (1 Sam., IV, 1), était près d'Ebenézer. Il est possible que ces deux endroits ne fassent qu'un en réalité. — Le livre de Josué (XII, 18) mentionne enfin un roi d'Aphek dans la liste des rois vaincus par Josué. — Il y avait aussi, dans la montagne de Juda une ville nommée Afêqâ, mais elle s'écrivait différemment des autres (Jos. XV, 53). PH. BERGER.

APHTHARTODOCÈTES. Une scission se produisit, vers l'an 535, parmi les évêques monophysites que Justin Ier avait déposés et dont la plupart s'étaient réfugiés à Alexandrie. Tandis que Sévérus, patriarche d'Antioche, enseignait, avec l'Eglise orthodoxe, que le Fils, en s'incarnant, avait revêtu un corps semblable au nôtre, Julien, évêque d'Halicarnasse, soutenait au contraire que ce corps, doué à la fois d'impassibilité et d'incorruptibilité, n'avait été assujetti à aucun besoin, pas même à celui de la faim et de la soif ; qu'il avait été incapable de ressentir la douleur ; qu'il était identique en tous points avec celui que le Christ avait porté après la résurrection. Protégée sous le règne de Justinien, la secte des aphthartodocètes (ἀφθαρτος, δοκέω), connue aussi sous le nom de julianistes, ou de phantasiastes (le corps du Christ un φαντασμα, un fantôme), s'éteignit rapidement après sa chute (voy. Severus, *Liber ad Julian. Episc. Halicarn.*, dans le *Spicileg. rom.*, X, 169; Gieseler, *Comm. qua Monophysitarum variæ de Christi persona opiniones illustrantur*, Gotting., 1835).

APION, célèbre grammairien et rhéteur d'Alexandrie, député par les Alexandrins à Caligula pour se plaindre des Juifs. Il ne reste de ses écrits que des fragments, en particulier ceux qu'on trouve chez Josèphe, *contra Apionem*, qui a cherché à le réfuter (voy. *Alexandrie*, Juifs d').

APOCALYPSE ou *Révélation de saint Jean*. Ce livre, le dernier du recueil du Nouveau Testament, est le chef-d'œuvre d'un genre littéraire, né au sein du peuple juif de ses espérances messianiques et qui a particulièrement fleuri, après l'exil, aux époques de grande persé-

cution (voy. *Apocalypses juives*). Après les Juifs ou parallèlement avec eux, les premiers chrétiens, qui attendaient eux aussi à bref délai le retour visible et triomphant de leur Maître, ne l'ont pas cultivé avec moins de succès et d'ardeur, se servant des mêmes calculs, des mêmes procédés de composition et des mêmes symboles. Aussi les trois premiers siècles virent-ils paraître un grand nombre d'apocalypses chrétiennes. Une seule, celle de Jean, a été admise dans le canon du Nouveau Testament non sans opposition et sans controverse. — Longtemps on s'est trompé sur la nature et la signification de ce livre en voulant y découvrir l'histoire anticipée du monde et de l'Eglise depuis Jésus-Christ jusqu'à la fin des temps. De nos jours, la méthode historique, qui a résolu sans peine tant de problèmes, a retrouvé la clef de ce livre mystérieux. Chose singulière, cet ouvrage, qui passait pour le plus obscur de la Bible, est peut-être celui sur lequel règne la plus grande unanimité d'explication parmi les théologiens modernes. On est généralement d'accord en effet sur le lieu et la date précise de sa composition, sur sa signification générale, sur les idées qui l'ont inspiré et le but qui y est poursuivi. Le nom de l'auteur même ne ferait pas de difficulté, si cette question n'était liée à celle de l'authenticité du 4e Evangile, énigme non encore résolue. Pour bien comprendre ce livre, il ne faut pas le séparer des autres apocalypses ni du genre spécial auquel il appartient. Ces apocalypses, avons-nous dit, apparaissaient surtout aux moments de crise et de persécution. Plus l'épreuve était terrible, plus les croyants persécutés se persuadaient que la délivrance promise et attendue était proche. Le triomphe de l'impiété réclamait la vengeance de Jéhova. Le livre de Daniel avait paru au milieu des persécutions exercées par Antiochus Épiphanes, l'apocalypse d'Hénoch aux temps troublés de Jean Hyrcan; de même l'apocalypse de Jean est sortie des convulsions qui agitèrent la Judée de l'an 67 à l'an 70 et amenèrent la destruction de Jérusalem. Cependant rien ne serait plus erroné que de se représenter un tel livre comme le produit spontané et désordonné de l'état de vision et d'extase. Que l'auteur ait été un *voyant*, il n'en faut pas douter. Mais à côté de l'illumination, il faut faire très-grande la part de la réflexion, de la subtilité d'esprit, de l'étude et même de l'imitation littéraire. Il est évident, par exemple, que Jean a beaucoup lu Daniel et le met à profit. Notons que les auteurs d'apocalypses sont les contemporains des rabbins, non des anciens prophètes. Ceux-ci obéissaient à une inspiration autrement libre et puissante. Mais, quand cette grande source jaillissante d'éloquence et de poésie tarit après l'exil, on vit alors la réflexion théologique succéder à l'inspiration prophétique. On se mit à étudier minutieusement les anciens oracles, à calculer les jours et les heures qui devaient s'écouler avant la délivrance promise, à marquer les phases successives de cet avenir glorieux, à interroger les événements, à observer les signes précurseurs, à combiner les nombres sacrés. Ainsi se forma peu à peu toute une science particulière, avec des procédés mystérieux, une rhétorique étrange, un symbolisme bizarre que l'imagination enflammée par les persécutions mit en œuvre

dans les apocalypses, créations étranges où l'exaltation de la foi et l'attente fiévreuse se joignent aux combinaisons les plus étudiées, à la symétrie la plus savante, aux allégories les plus ingénieuses. Telle est en particulier notre Apocalypse ; le ton lyrique de certains morceaux ne doit pas faire oublier le plan très-réfléchi et très-étudié de l'ensemble. On n'en saurait donner une meilleure idée qu'en la comparant à ces vieilles cathédrales gothiques, contemporaines elles aussi d'une théologie scolastique raffinée, œuvre d'une inspiration religieuse très-puissante, mais où, malgré la multiplicité des colonnes, des chapelles et des sculptures, malgré la bizarrerie des formes symboliques qui se détachent de toutes parts, monstrueuses et mêlées comme dans un chaos, règne au fond cependant l'architecture la plus savante et la symétrie la plus soutenue. La cathédrale et l'apocalypse sont les produits d'époques analogues et d'un même génie religieux. Si l'image de la croix est à la base de l'architecture gothique, le nombre sept est à la base de la construction de l'Apocalypse de Jean. Ce chiffre ou ses éléments reviennent partout. La révélation entière se compose de sept grandes visions ; elle est dédiée aux sept Eglises d'Asie ; le livre qui renferme les secrets de l'avenir est fermé de sept sceaux, auxquels succèdent les sept trompettes, puis les sept coupes. Jérusalem sera livrée aux Gentils pendant trois ans et demi, ce qui est la moitié de sept. La grande prostituée est assise sur sept collines. La bête a sept têtes, etc., etc. Il faut se rappeler toutes ces ingénieuses combinaisons pour ne pas se méprendre sur le caractère du livre. — Quant à son contenu, on n'en peut donner ici qu'une analyse sommaire. Le titre indique fort bien la nature et l'intention de l'ouvrage : « Révélation de Jésus-Christ (génitif subj.), que Dieu lui a donnée pour qu'il montrât à ses serviteurs *ce qui doit arriver très-prochainement.* » Il est étrange que ces derniers mots n'aient pas mis en garde les exégètes qui ont voulu chercher dans l'Apocalypse l'histoire d'un long avenir. Après une première vision, qui n'est qu'une préface à la révélation elle-même et les sept lettres adressées aux Eglises d'Asie Mineure, le Voyant est ravi au ciel (IV, 1). En face du trône de Dieu, entouré des quatre chérubins représentant la création entière et de vingt-quatre vieillards représentant l'Eglise, est apporté un livre fermé de sept sceaux qui renferme les secrets de l'histoire. A mesure que chaque sceau est brisé, une partie de cette histoire apparaît. Le sixième sceau nous mène probablement au moment où vit et écrit l'auteur. L'avenir commence avec le septième. Nous sommes dans l'attente : qu'apportera-t-il ? A ce point du drame, l'auteur s'arrête. Une pause intervient. C'est un temps de préparation pendant lequel un ange va par le monde marquer au front les serviteurs de Dieu pour qu'ils soient épargnés dans les suprêmes catastrophes (VII-VIII). Le septième sceau à son tour est ouvert, mais il n'amène pas le dénoûment ; il introduit sept anges armés chacun d'une trompette. Les sept trompettes sonnent tour à tour et dénoncent les châtiments qui doivent précéder la fin suprême. Ici se pose une délicate question : La révélation des trompettes fait-elle suite aux révélations des sept sceaux, ou n'est-elle qu'un nouveau développement du même

thème qui sera repris encore une fois dans l'image des sept coupes? En d'autres termes, avons-nous une *succession* ou bien une *récapitulation*? Cette dernière opinion nous paraît la plus probable. L'auteur développe dans l'image des trompettes et des coupes les mêmes signes, les mêmes douleurs qui doivent amener la fin. Ce sont comme des reprises de plus en plus menaçantes. Après la sixième trompette, un nouveau moment d'arrêt intervient. De même que les élus, après le sixième sceau, ont été marqués au front pour être épargnés, de même maintenant le Voyant reçoit l'ordre de mesurer le temple et le parvis qui doivent être sauvés, tandis que Jérusalem pendant trois ans et demi sera abandonnée aux païens (VIII-XI). La septième trompette, parallèle au septième sceau, ne fait qu'introduire un nouvel acte du grand drame. Une femme paraît qui a le soleil pour vêtement, la lune à ses pieds et un diadème de douze étoiles sur la tête. Elle met au monde un enfant que poursuit la bête aux sept têtes et aux dix cornes. L'enfant est sauvé dans le ciel; la femme se cache au désert (XI-XII). Le prophète revoit la bête aux sept têtes et aux dix cornes montant de la mer. Une des sept têtes est blessée à mort. Mais elle est guérie, à la stupéfaction de la terre entière. Suit un autre monstre nommé le faux prophète, qui a la forme de l'agneau et le langage du serpent, séduit les hommes et leur fait adorer la première bête. Le chiffre de celle-ci est χξς = 666. « Que celui qui a de l'intelligence, ajoute l'auteur, calcule le nombre de la bête, car c'est le nombre d'un homme, le nombre de son nom » (XIII, 17-18). Le Messie apparaît une première fois comme un fils d'homme, assis sur un nuage blanc, ayant une couronne d'or sur la tête et, dans la main, une faucille tranchante, signe que la moisson est prête (XVI). Les anges, tenant les sept derniers fléaux, expression suprême de la colère divine, apparaissent. Ces fléaux sont représentés par sept coupes de colère que les anges viennent tour à tour verser sur la terre. Les cinq premières sont une série de formidables bouleversements dans la nature. A la sixième, l'Euphrate est desséché et les rois de l'Orient envahissent l'empire; ligués avec la bête blessée et guérie et avec les dix cornes, qui représentent les dix proconsuls, ils marchent contre Rome et rangent leur armée en bataille à Harmagedôn (nom mystérieux, *ville de Neggido* ou *Rome la grande*). La septième coupe versée sur la terre consommera la ruine de Rome, la grande Babylone. Le prophète voit une femme assise sur sept collines, c'est la grande ville qui domine sur tous les rois de la terre. Elle est enfin détruite et pillée par les rois armés contre elle; dans le ciel retentit un terrible chant de triomphe sur la chute de cette ville, la grande prostituée qui s'est enivrée du sang des martyrs (XVII-XIX). La bête, blessée et guérie, a triomphé et règne. Mais la porte du ciel s'ouvre encore une fois et, sur un cheval blanc, le Messie fait son entrée dans le monde. Il anéantit la puissance de la bête et la jette dans la fournaise ardente. Satan, l'ancien serpent, est lié pour mille ans. Le Messie ressuscite alors ses élus qui règneront avec lui sur la terre pendant cette période millenaire (le millenium) au terme de laquelle Satan sera de nouveau déchaîné. Il poussera encore une fois le monde païen, Gog et Magog,

contre Jérusalem. Mais il sera vaincu à son tour et précipité avec la bête dans le gouffre de l'enfer. Viennent enfin la résurrection générale, le jugement dernier, le renouvellement des cieux et de la terre, la description de la nouvelle Jérusalem où les élus goûteront les joies de l'éternité. Des avertissements solennels, analogues à ceux qui ouvraient le livre, lui servent de conclusion.

La *clef* de cette révélation se trouve dans les chapitres XIII et XVII qu'il suffit de comparer et de lire avec attention pour être transporté dans le milieu historique et au moment précis où écrivait l'auteur. Lui-même a pris soin d'attirer notre attention sur ce point par des avertissements répétés (XIII, 18, XVII, 7, 9). Il prend la peine de soulever un instant le voile de ces figures symboliques et de les faire connaître par des explications très-claires. « Voici, lui dit l'ange qui lui montre la vision de la grande prostituée, je vais te révéler le mystère de la femme et de la bête qui la porte, ayant sept têtes et dix cornes » (XVII, 7). D'ailleurs certaines de ces figures sont si nettes et si transparentes, qu'il est impossible de s'y méprendre. La femme revêtue de la lumière du soleil (XII), qui a un diadème de douze étoiles et enfante le Messie, c'est évidemment l'Israël croyant d'où le Messie est sorti et qui se continue dans l'Eglise persécutée. Dans la prostituée dont le nom mystique est la grande Babylone (XVII, 9), qui règne sur la terre et sur la mer, et est assise sur la bête aux sept têtes et aux dix cornes, qui s'est enivrée du sang des martyrs, et reste la mère de toutes les abominations païennes et de toutes les impuretés, il est aisé de reconnaître la ville de Rome. La bête, c'est l'empire romain. Les sept têtes sont les sept collines sur lesquelles la capitale de l'empire est assise. Mais, ajoute l'auteur, ce sont aussi sept rois (καὶ βασιλεῖς ἑπτά εἰσιν, XVII, 9 et 10), c'est-à-dire sept empereurs, l'empereur étant vraiment la tête de l'empire. Si les sept têtes représentent l'empire dans sa durée, les dix cornes le représentent dans son étendue; ces dix cornes sont les dix proconsuls, qui n'ont qu'une seule pensée, celle de la tête et gouvernent avec elle. Des sept empereurs, cinq sont déjà tombés, c'est-à-dire sont morts; le sixième règne à l'heure présente, le septième n'est pas encore venu, mais ne règnera pas longtemps. Ces indications sont si claires qu'on ne comprend guère qu'elles aient été jamais méconnues. Les cinq empereurs tombés sont : 1° Auguste, 2° Tibère, 3° Caligula, 4° Claude, 5° Néron. Le sixième, règnant à l'heure où écrit l'auteur, c'est donc Galba qui occupa le trône de juillet 68 à janvier 69. On prévoyait déjà qu'Othon le remplacerait et ne règnerait pas longtemps; car chaque jour grandit la rumeur populaire qui annonce le retour de Néron. L'Apocalypse a donc été écrite dans les derniers mois de 68. Il est vrai qu'on peut se demander si Jean a considéré comme de véritables empereurs Othon et Vitellius, qui disparurent sans avoir eu le temps de faire partout reconnaître leur autorité. Faisons la part à cette incertitude et contentons-nous de dire qu'en tout état de cause l'Apocalypse a été écrite après la mort de Néron (juin 68), et avant la prise de Jérusalem par Titus (70). Si nous reprenons les indications de l'auteur, on verra comment se vérifie dans le détail l'exactitude de ce premier résultat. L'empire se

personnifiant dans l'empereur, il ne faut pas s'étonner que le huitième empereur, l'Antechrist attendu, soit à son tour représenté comme la bête elle-même. « Et la bête, dit notre auteur, qui était, qui n'est plus, sera le huitième » (XVII, 11). Mais, ajoute-t-il, ce huitième empereur, a été déjà l'un des sept premiers. C'est la tête qui avait été blessée à mort, et dont la blessure a été guérie (XIII, 3). Le monstre, jeté dans l'abîme, va reparaître au grand étonnement du monde entier et réunira bientôt une armée de partisans. Avec les rois de l'autre côté de l'Euphrate et les dix proconsuls de l'empire qui se prononceront en sa faveur, il marchera contre Rome et se vengera d'elle en la détruisant. Est-il possible de s'y méprendre et de ne pas reconnaître Néron? Mais, dira-t-on, comment un homme de sens rassis a-t-il pu annoncer le retour de Néron comme huitième César, alors qu'il était du nombre des cinq premiers disparus? Que veut-il dire en le représentant comme la bête qui est blessée et qui est guérie, qui était et qui n'est plus, et va bientôt remonter de l'abîme? A cette question les historiens romains nous donnent une claire réponse. Tacite et Suétone nous racontent en effet que le bruit se répandit surtout en Orient, sous le règne de ses successeurs, que Néron vivait encore. On disait tout bas que ses meurtriers ne l'avaient pas tué, mais seulement grièvement blessé, qu'il s'était réfugié chez les Parthes, d'où il allait bientôt revenir, suivant une antique prophétie, pour régner sur l'Orient et détruire Rome. Au moment même où Jean écrivait à Patmos, un aventurier ressemblant de visage à Néron se faisait passer pour lui en Asie Mineure et dans les îles de l'Archipel et y causait la plus grande agitation (Suétone, *Nero*, 57 et 38; Tacite, *Hist.*, I, 2; II, 8-9; Dion Chrysostôme, *Orat.*, XXI; *Livres sibyllins*, V, v. 33; VIII, v. 71; Sulpice Sévère, *Hist.*, II. Ce dernier écrivain, en rapportant cette légende, la met précisément en rapport avec Apocal. XIII, 3). — L'auteur de l'Apocalypse partagea cette croyance générale en l'appropriant à ses espérances de chrétien. L'Eglise, en effet, avant le retour du Messie, attendait la venue de l'Anti-Messie (2 Thess., II, 3). Quoi de plus naturel pour les chrétiens, tremblant encore de l'horrible persécution de l'année 64, que de voir cet Antechrist dans le prince qui semblait avoir résumé en sa personne tous les vices et toutes les cruautés, dans cet incendiaire de Rome, ce meurtrier de sa mère, ce roi de la populace, que l'enfer même n'avait pu retenir et qui ne pouvait reparaître d'une façon si prodigieuse que pour accomplir son grand rôle d'ennemi de Dieu et de l'Eglise? La dernière épreuve à laquelle cette explication reste soumise achève de la confirmer. L'auteur n'a pas donné le nom propre de l'Antechrist; mais il l'a indiqué par un nombre, selon les procédés cabalistiques du temps. Le nombre de ce nom est 666. A la fin du second siècle, la signification de ce chiffre n'était pas encore tout à fait oubliée. Quelques-uns y savaient encore lire le nom de Néron. Mais plus tard, le sens de ce passage se perdit en même temps que celui du livre tout entier. La polémique acheva d'égarer l'exégèse. Les protestants se sont rattachés à une interprétation qui date d'Irénée et, dans le nombre 666, ont trouvé le mot *Lateinos*, c'est-à-dire le pape. Les catholiques y ont

lu par contre *Lutheranos* et présenté le docteur Martin Luther comme la bête de l'Apocalypse. Les piétistes anglais, allemands et suisses ont su y découvrir le nom de Buonaparte, etc. etc. Plusieurs savants à la fois, en 1835, parmi lesquels MM. Reuss à Strasbourg, Hitzig à Heidelberg, Benory à Berlin, Fritzsche à Halle, ont retrouvé la véritable interprétation. En écrivant en lettres hébraïques le nom de Néron César, on obtient exactement le nombre 666. כ = 50 ; ר = 200 ; ר = 6 ; כ = 50 ; ק = 100 ; ס = 60 ; ר = 200 : total 666. Et si on écrit Nero, forme latine, en supprimant le noun final, on obtient encore 616, chiffre qui correspond à la variante de quelques manuscrits occidentaux. Nous ne pouvons poursuivre cette explication historique des symboles de l'Apocalypse. Quelques-uns ne sont pas moins clairs que ceux que nous venons d'indiquer, d'autres restent plus obcurs, soit parce que les allusions de l'auteur nous échappent, soit parce qu'ils sont la libre création de son imagination poétique. Il ne faut pas en effet méconnaître le côté idéal de l'Apocalypse. Vouloir, comme certains exégètes l'ont tenté, trouver la désignation d'un événement local et particulier, dans chaque image des sept sceaux, des sept trompettes, des sept coupes, c'est tenter une entreprise irréalisable où la place est laissée trop grande à l'arbitraire et à la subtilité. D'ailleurs ce que nous avons dit suffit pour déterminer le sens général et la portée du livre. On se demandera plutôt comment, en l'an 68, notre auteur a pu arriver à croire que la fin du monde était imminente. On le comprendra sans peine en se rappelant, d'un côté, les discours eschatologiques mis dans la bouche de Jésus par nos trois premiers évangiles et en particulier le chapitre XXIV de Matthieu, et de l'autre, l'état de la Judée et du monde romain en général à cette époque. Jésus a certainement prédit à ses disciples la destruction de Jérusalem et son retour glorieux. Il a pu ne pas joindre ces deux événements; plusieurs indices permettent de le supposer; mais il n'est pas moins certain que ses disciples les ont considérés comme devant être simultanés. Cette confusion caractérise même les discours eschatologiques qu'ils nous ont rapportés. Toute la primitive Eglise (et Jean, Paul, Pierre ne font pas d'exception) a cru à un prochain retour du Maître crucifié. Est-il donc étonnant que le prophète de Patmos, en voyant Jérusalem perdue, ait attendu à bref délai la réalisation des promesses de Jésus? Que l'on songe à la situation dans laquelle on se trouvait. L'Eglise avait déjà terriblement souffert; elle ressentait ces douleurs de l'enfantement (ὠδῖνες), cette affliction suprême (θλῖψις) que Jésus avait données comme les signes précurseurs de son avénement. La ville sainte était serrée de près par les armées romaines et la communauté chrétienne de Jérusalem avait fui de l'autre côté du Jourdain, à Pella. En même temps toutes sortes de fléaux, depuis quelques années, sévissaient sur les peuples: des famines, des pestes, des guerres atroces, des tremblements de terre; des phénomènes effrayants dans le ciel et sur la terre se succédaient sans relâche (voy. Renan, *Antechrist*, pages 321-339). Tout ce qu'avait prédit Jésus-Christ se réalisait d'une manière terrible. Le spectacle qu'offrait l'empire romain n'était pas moins extraordinaire. Néron est tombé,

mais personne ne croit à sa mort. L'empire semble rester vacant; et de toutes parts éclatent des symptômes d'une conflagration universelle. Les deux Flaviens sont menaçants en Palestine; Mucianus s'agite en Syrie, Vitellius en Germanie; Othon s'élève à Rome. Ces signes de dissolution n'échappent pas au Voyant de Patmos et il ne croit pas hasarder beaucoup en annonçant que les cornes de la bête vont bientôt se tourner contre la bête elle-même pour la détruire. A toutes ces circonstances ajoutez maintenant la rumeur grandissante du retour imminent de Néron à la tête des Parthes. Quelle contre-partie du rôle du Christ, que cette résurrection de l'homme de péché! Quelle antithèse diabolique! L'Antechrist a paru une première fois et, comme le Christ lui-même, il a été frappé à mort, il est descendu dans l'abîme; comme lui il revient pour achever son rôle, réaliser son idéal, grouper autour de lui toutes les forces de l'idolâtrie et du péché, et livrer au peuple de Dieu et à son chef la suprême bataille dans laquelle il sera vaincu. Quel devait être l'effet d'une telle vision sur une imagination aussi ardente que celle de l'auteur de l'Apocalypse? Sans doute, Jean s'est trompé; le Christ n'est pas revenu; le monde a suivi son cours. Mais ajoutons que Jean ne s'est trompé ni plus ni moins que Paul au chapitre XV de sa première épître aux Corinthiens, que les rédacteurs de nos évangiles et toute la première génération des chrétiens. Son erreur a été celle de son époque, et il y aurait injustice à la lui reprocher plus qu'à ses contemporains.—Il resterait à déterminer la tendance dogmatique et la valeur religieuse et morale de l'Apocalypse. Nous avons en elle, sans contredit, un produit de ce que l'on a appelé le judéo-christianisme primitif par opposition à la tendance plus libérale de Paul. Mais on est allé trop loin quand, après Baur, M. Volkmar (*Commentar zur Offenbarung Johannis,* 1862), M. Hilgenfeld (*Historich-Kritische Einleitung in das N. Testament,* 1875) et d'autres exégètes de la même école y ont découvert une violente polémique contre Paul et ses disciples. Le faux prophète du chapitre XIII, 11-12, qui ressemble à un agneau et parle comme le dragon, qui séduit les hommes et les pousse à adorer la bête, ne serait pas autre que l'auteur de l'épître aux Romains, déclarant que toute autorité vient de Dieu et prêchant l'obéissance aux pouvoirs établis (Rom. XIII, 1-6). De même, ce serait encore la tradition de Paul et ses adhérents que l'auteur poursuivrait sous le nom des Nicolaïtes, des partisans de Jézabel, dans les lettres aux Eglises d'Asie (Apoc. II, 6, 9, 14, 20, etc.). Ces rapprochements ne paraîtront que spécieux à des esprits libres. Ces mêmes savants se sont également trompés sur le vrai caractère de l'Apocalypse en parlant, comme ils l'ont fait, du matérialisme religieux, du fanatisme juif, des conceptions étroites et grossières de son auteur. Ils ont eu le tort de prendre à la lettre les descriptions et les symboles apocalyptiques. Ils ont oublié que c'est là un langage qu'il faut comprendre et traduire, une rhétorique dont le propre est de cacher les idées abstraites sous des images matérielles. Si l'on veut tenir compte de cette sorte d'expression plastique et creuser sous les symboles, on trouvera chez notre auteur une dogmatique et un genre de piété d'un spiritualisme aussi élevé que celui de la plupart des

écrits du Nouveau Testament. Tout le monde connaît, par exemple, la description fastueuse de la nouvelle Jérusalem descendant du ciel, représentée comme une grande ville carrée, ayant 12,000 stades de tour, 3,000 stades de chaque côté et 144 coudées de hauteur, avec 12 portes glorieuses. Prendra-t-on cette description et ces chiffres à la lettre? Ne voit-on pas que ces nombres en particulier sont des multiples de douze et expriment simplement la plénitude, la perfection atteinte de l'Israël de Dieu? Au même endroit, la Jérusalem céleste est représentée comme une femme, comme la fiancée de l'agneau (Apoc. XXI, 9), et l'auteur se rencontre ici avec saint Paul (cf. Eph. V, 32 et 2 Cor. XI, 2). De même, au chapitre IV, il compare la vision de Dieu sur son trône à la vision éblouissante d'une pierre de jaspe et de sardoine. Allons-nous dire qu'il se représente Dieu comme une grande pierre brillante? Trouverez-vous ailleurs une notion du Dieu suprême plus sévèrement spiritualiste (cf. IV, 9)? Même observation sur son prétendu particularisme juif. Il donne à l'Eglise le nom d'Israël; il précise le chiffre des élus à 144,000 (12,000 de chacune des douze tribus). Mais immédiatement il ajoute que cette foule est recrutée de toute race, de toute tribu, de toute nation et de toute langue (VII, 9). En donnant à ce nouveau peuple de Dieu le cadre théocratique et le nom d'Israël, il se rencontre encore avec Paul (Rom. I, 16; Gal. IV, 28; Phil. III, 3), et avec l'auteur de l'épître aux Hébreux. Sans doute, il considère le monde païen comme le royaume du démon; mais Paul n'en parle pas autrement (2 Cor. VI, 14; 1 Cor. VI, 6; Gal. II, 15, etc.). La christologie de l'Apocalypse et la doctrine de la rédemption qui s'y appuie sont bien plus rapprochées des doctrines analogues de Paul que de celles de l'épître de Jacques. Le Christ y est appelé l'Alpha et l'Oméga, le premier-né des morts, le *Logos* de Dieu. Il est l'Agneau immolé dont le sang a effacé les péchés et blanchi les robes des élus, etc. (Apocal. I, 5, 17; V, 9-14; VII, 14; XIX, 11, 13, etc., etc. Comp. avec Rom. VIII, 29; Col. I, 15; 1 Cor. V, 7; Rom. III, 25, etc., etc.). Enfin, nous trouvons dans tout le cours de l'Apocalypse une série d'images familières où s'exprime une piété intime et douce, un mysticisme chrétien qui rapproche beaucoup cet ouvrage de la première épître de Jean et du quatrième Évangile (II, 7, 17; Comp. Év. de Jean VI, 3-35; Apoc. III, 17-20; VI, 1-14; Comp. 1 Jean I, 7; Apoc. XXI, 6; Comp., Év. de Jean VII, 37). Citons, pour terminer, ce seul passage qui donne le vrai ton de la piété de l'auteur : « Voici l'habitation de Dieu avec les hommes : il plantera sa tente avec eux. Ils seront son peuple, et Dieu lui-même habitera avec eux comme leur Dieu. Il sèchera toute larme de leurs yeux. La mort ne sera plus, ni l'affliction, ni les lamentations, ni la fatigue. Les choses anciennes sont passées. Voici, je fais toutes choses nouvelles (Comp. 2 Cor. V, 17). Je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin. A celui qui a soif, je donnerai gratuitement de l'eau de la vie; celui qui vaincra héritera de ces choses. Je serai son Dieu; il sera mon fils (XXI, 3-7) ». Trouvera-t-on une plus tendre et plus belle page dans les épîtres de Paul ou dans l'Evangile de Jean? — Sans doute, c'est une difficile question de savoir si cet Evangile et

l'Apocalypse peuvent avoir été écrits par le même auteur; mais il est certain que ces deux ouvrages, nés dans la même région de l'Asie Mineure, malgré les différences qui les séparent, restent unis par un mystérieux lien de parenté. Quoi qu'il en soit, l'auteur de l'Apocalypse se nomme lui-même Jean, esclave de Jésus-Christ (I, 1), frère des autres chrétiens, leur compagnon d'épreuve, qui, ravi en esprit un dimanche dans l'île de Patmos, a reçu la révélation qu'il adresse aux Eglises (I, 9-11). Patmos est une île à l'ouest d'Ephèse, à six heures de navigation environ, la première escale pour les vaisseaux allant de cette ville à Rome (voy. *Patmos*). On a tort de se la représenter comme un désert. Elle était, au contraire, à cette époque fort peuplée et très-commerçante. Quelles circonstances avaient amené Jean dans ce lieu? Nous l'ignorons. Les mots dont il se sert (I, 9), διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, sont malheureusement trop vagues. En tout cas, il faut écarter la légende d'une déportation, car l'île de Patmos n'a jamais été un lieu d'exil ou une prison. Peut-être le disciple de Jésus fuyait-il quelques menaces des Juifs ou des autorités romaines d'Ephèse; peut-être y était-il venu simplement pour prêcher l'Evangile. Bien qu'il ne résulte pas du passage cité plus haut que l'Apocalypse ait été nécessairement écrite à Patmos, elle a vu le jour dans ces parages. On est frappé, en la lisant, du grand nombre d'images empruntées par l'auteur à la mer, à la vie maritime et au commerce d'un port de mer. Il parle souvent des marchands et des gens qui naviguent sur les grandes eaux. Il entend leurs chants, il énumère leurs marchandises (XVIII, 13). Il ne décrit pas directement la chute de Rome, mais il rend l'émotion que la ruine de cette ville a causée parmi les marins et les gens de trafic. « Les marchands pleurent sur elle et sont dans le deuil, les marins poussent des cris en voyant monter la fumée de l'incendie qui la dévore » (XVIII, 15-20). Mais en même temps on ne peut douter que l'auteur ne soit un Palestinien d'origine, un Juif de mœurs et d'idées que le spectacle du monde païen révolte. Tout ce qu'il voit, tout ce qu'il entend, l'idolâtrie universelle, les statues des dieux et des princes, les noms blasphématoires d'*Augustus*, de *Divus* donnés aux empereurs, jusqu'à l'effigie qui est sur les monnaies romaines, excitent son indignation et appellent ses anathèmes. Cette caractéristique semble bien convenir à celui que Jésus un jour a surnommé « le fils du tonnerre », à l'apôtre Jean. La plus ancienne tradition ecclésiastique, représentée par Papias (d'après un Comment. d'André, évêque de Césarée, qu'on trouve dans quelques éditions des œuvres de Chrysostôme, édit. de Francfort, tome II, page 175), par Justin martyr (Dial. c. Tryph, c. 81), par Méliton, qui avait écrit un livre sur l'Apocalypse (Eusèb., *H. E.*, IV, 26; par Jérôme, *De vir. illustr.*, c. 24), par Irénée (*Hæres.*, IV, 20, 11), et Tertullien (*De præscript.*, c. 33; *Contra Marcionem*, III, 14, etc.), témoigne en faveur de cette origine apostolique. Il est vrai que plus tard nous rencontrons des opinions contraires. L'Apocalypse devint suspecte à un grand nombre de docteurs de l'Eglise grecque, à cause des espérances millénaires qu'elle entretenait. Les aloges l'attribuaient à Cérinthe comme aussi le quatrième Evangile; Denys d'Alexandrie, à Jean le presbytre; Eusèbe

semble incliner à cette opinion (*H. E.*, III, 39). Mais les motifs dogmatiques qui l'ont suscitée sont trop apparents pour qu'elle puisse contrebalancer les témoignages cités plus haut. Cette question ne peut se résoudre isolément : elle tient à celle de l'origine du quatrième Evangile. L'apôtre Jean peut-il avoir, même à des époques éloignées, écrit les deux ouvrages? Nous devons renvoyer la discussion de ce problème littéraire à l'article *Jean*. — Quant à la fortune du livre au sein de l'Eglise chrétienne, elle a été fort diverse avec les temps, les lieux et les hommes. L'intelligence, nous l'avons dit, s'en perdit de très-bonne heure. Si quelques écrivains comme Sulpice Sévère, l'évêque Victorin de Petau (mort en 303) la commentent encore avec un sentiment assez juste, le plus grand nombre, à partir d'Irénée, cessent d'y rien comprendre et restent dans l'embarras. En Orient, le livre fut considéré par quelques-uns comme apocryphe. La Peschito ne l'avait pas accueilli; Origène hésite; Denys d'Alexandrie le repousse; Eusèbe le classe parmi les *antilégomènes* (*H. E.*, VII, 25). Chrysostôme n'a pas d'homélies sur l'Apocalypse. Auprès de l'Eglise latine, elle ne rencontre pas la même défaveur. Elle avait déjà pris dans le canon une position trop forte pour qu'il fût possible de l'en expulser. Après Jérôme et Augustin, elle est tenue pour canonique, et l'on eut recours aux tours de force de l'exégèse la plus vertigineuse pour résoudre les objections et trouver un sens au livre. Avec Joachim de Flore (douzième siècle), nous entrons dans l'océan des imaginations et des interprétations arbitraires (*Expositio in Apocalyp.*). Elles n'ont plus cessé jusqu'à nos jours. A l'époque de la Réformation, l'Apocalypse redevint embarrassante, parce qu'elle restait inintelligible. Luther s'est exprimé très-librement sur l'Apocalypse dans la préface qu'il a mise à sa traduction (voy. surtout la première édition; dans les suivantes, les expressions ont été adoucies). Calvin a été moins audacieux, mais il n'a pas commenté le livre de Jean. Ce n'est que de nos jours, et grâce à la critique historique, que l'Apocalypse, en s'expliquant, a repris la place élevée qui lui appartient parmi les livres sacrés. Autant elle était obscure et rebutante quand on la considérait comme un recueil d'oracles abstraits où chacun pouvait trouver le reflet de ses rêves, autant elle devient lumineuse et belle à qui sait comprendre le temps où elle a paru et la foi qui l'a produite. Sans doute les calculs de l'auteur se sont trouvés erronnés. Mais les pensées religieuses qui sont à la base du livre sont éternelles. L'Apocalypse a été précieuse à tous les persécutés, parce que c'est un livre de consolation et d'espérance; c'est la protestation triomphante des martyrs contre les bourreaux, du bien et de la vérité contre le mensonge, de la foi contre les peines de la vie présente et contre la mort. Voilà pourquoi tant de paroles de l'Apocalypse sont restées chères à l'Eglise : avertissements solennels qui la réveillent, effusions tendres qui la consolent et la relèvent, promesses qui l'encouragent. Aussi a-t-elle eu raison de garder ce beau livre, le dernier mot de l'antique prophétie d'Israël, dans le recueil du Nouveau Testament. — *Bibliographie*. La littérature exégétique et critique suscitée par l'Apocalypse est à peu près infinie. Pour l'histoire des interprétations apocalyptiques,

nous renvoyons simplement le lecteur à l'ouvrage capital de Lücke : *Versuch einer vollst. Einleitung in die Offenbarung Joh. und in die gesammte apocalypt. Litteratur*, 1re édit., Bonn, 1832 ; 2e édit., 1852. Il y faut ajouter les introductions générales au Nouveau Testament depuis Richard Simon jusqu'à Hilgenfeld. Pour les ouvrages spéciaux modernes, nous les rangeons en deux classes : Commentaires de l'école prophétique traditionnelle, et commentaires de l'école historique. Les principaux de la première sont : Hoffmann, *Weissagung und Erfüllung*, 1844 ; Hengstenberg, *Die Offenbarung des heiligen Johannes*, 2 vol., Berlin, 1849-1851 ; Ebrard, *Die Offenbarung Johannis erklært*, 1853, (dernier volume du commentaire d'Olshausen sur le Nouveau Testament) ; Auberlen, *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis*, 2e édit., 1857; Rougemont, *la Révélation de St Jean expliquant l'histoire*, 1866 ; Gaussen, *Daniel le prophète*, 1850. Nous tenons pour condamné définitivement le système d'interprétation de ces divers auteurs. On peut plus utilement consulter parmi les ouvrages de la seconde classe : De Wette, *Kurzgefasste Erklærung der Offenbarung Johannis*, 1848 (dernier volume de son commentaire sur le Nouveau Testament) ; Ewald, *Die Johanneischen Schriften übersetzt und erklært*, 2 vol., 1862; Bleek, *Vorlesungen über die Apokalypse*, 1862 ; Düsterdiek, *Kritisch-exegetisches Handbuch über die Offenbarung Johannis* (dernier volume du commentaire de Meyer sur le Nouveau Testament, 2e édit., 1865) ; Reuss, *Histoire de la théol. apostolique*, 3e édit., 1864 ; du même, article *Joh. Apocalypse* dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber, tom. 22 ; Kienlen, *Commentaire historique et critique sur l'Apocalypse de Jean*, Paris, 1870 ; Volkmar, *Commentar zur Offenbarung Johannis*, 1862 ; Renan, *l'Antechrist*, 1873. A. Sabatier.

APOCALYPSES JUIVES. Parmi les nombreux livres apocryphes de l'Ancien Testament, qui ont joui d'une autorité canonique auprès d'une ou plusieurs Eglises chrétiennes, on en distingue, sous le nom d'*apocalypses* (*révélations*), un certain nombre qui présentent ces trois caractères principaux : 1° Ces livres se donnent comme le produit d'une communication céleste adressée à l'écrivain dont ils portent le nom ; 2° ces livres sont *supposés* ou *pseudépigraphes*, c'est-à-dire que la révélation qu'ils contiennent s'abrite du nom et de l'autorité d'un personnage considérable appartenant au passé et que l'auteur réel se dissimule sous le patronage de ce nom vénéré ; 3° ces livres sont principalement consacrés à l'exposition de l'avenir du peuple juif, ou, en d'autres termes, leur contenu est essentiellement messianique et eschatologique. Le livre canonique de Daniel, remontant, suivant l'opinion généralement admise aujourd'hui, au temps de la persécution d'Antiochus Epiphanes (aux environs de l'an 166 avant J.-C.), offre, surtout dans sa seconde partie (chap. VII-XII), le modèle du genre : il présente, en effet, au plus haut degré le triple caractère, apocalyptique, pseudépigraphe et eschatologique, que nous avons marqué (voyez *Daniel*). Les apocaplyses, ainsi définies, constituent donc une branche de la littérature pseudépigraphe juive, qui prit un développement extraordinaire aux environs de l'ère chrétienne. Nous renvoyons à l'article *Pseudépigraphes de*

l'Ancien Testament, pour l'appréciation générale et l'origine de cette œuvre considérable, l'article *Apocryphes de l'Ancien Testament* traitant de ces livres seuls, que la Vulgate a joints au canon, à l'exemple des Septante, qui ne se trouvent pas dans le texte hébreu, et auxquels l'usage a réservé de préférence le nom d'apocryphes ou de deutéro-canoniques. — Les lignes suivantes feront mieux saisir la nature toute particulière des écrits dont nous nous occupons dans le présent article. « L'écrivain apocalyptique couvre ses écrits du nom d'un personnage ancien, tel que Daniel, Hénoch, Noé, Adam, Esdras, et met dans la bouche de son prête-nom le tableau des destinées futures de son peuple, à partir, bien entendu, du moment où celui-ci a vécu. L'auteur du livre dit de Daniel déroulera l'histoire à venir d'Israël à partir de l'exil, l'auteur du livre d'Hénoch remontera au-delà du déluge, etc. Il est en général très-facile de retrouver la date où ont été composés ces livres pseudépigraphiques, soit par les préoccupations particulières à l'auteur et qui trahissent son époque, soit — et c'est là un procédé d'un emploi parfaitement sûr, — par la manière dont sont présentés les événements historiques, selon qu'ils appartiennent, — pour l'auteur réel, — au passé, au présent ou à l'avenir. La description du passé (lequel est déjà un futur pour l'auteur supposé, pour le grand personnage du passé, Daniel, Moïse ou tel autre) se conforme à ce que nous savons de l'histoire; celle du présent se distingue en général par ses détails et par l'exactitude des renseignements; celle de l'avenir ne consiste qu'en vagues généralités. Il ne planerait donc jamais aucun doute sur la date de composition des apocalypses, si l'auteur, pour compléter l'illusion introduite par le pseudonymat, ne déguisait la clarté de ses récits du passé (qui sont, encore une fois, censés des prédictions) par l'adoption d'une typologie parfois assez compliquée, quelque claire qu'elle dût être aux contemporains. Tel roi sera désigné par un lion, telle dynastie par un ours, tel empire par un aigle, etc. Sauf des cas exceptionnels, la connaissance que nous avons de l'histoire nous permet de soulever ces voiles plus ou moins transparents » (Maurice Vernes, *Histoire des idées messianiques*, Paris, 1874, p. 26, note 2). Consultez, outre cet ouvrage, Michel Nicolas, *Des doctrines religieuses des Juifs*, Paris, 1860, chap. V; et en allemand, Lücke, *Versuch einer v. Einleitung in die Offenbarung des Johannes*, 2e édit., Bonn, 1848, vol. I.; et Hilgenfeld, *Die jüdische Apocalyptik*, Iéna, 1857. — Nous traiterons ci-dessous des trois livres suivants : 1° *L'Apocalypse* (ou *livre*) *d'Hénoch*, 2° *L'Apocalypse* (ou *IVe livre*) *d'Esdras*, 3° *L'Apocalypse de Baruch*, renvoyant à l'article *Pseudépigraphes* pour les écrits qui appartiennent moins directement au type ci-dessus défini, ou ne ne nous sont parvenus que sous une forme incomplète. Plusieurs poëmes d'origine juive, contenus dans le recueil des oracles sibyllins, forment une division à part de l'apocalyptique juive; il en sera traité dans l'article *Sibyllins* (*Livres*).

I. *Apocalypse* (ou *Livre*) *d'Hénoch*. Cet ouvrage, après avoir joui d'une grande autorité auprès des Eglises orientales, comme l'atteste une citation dans l'épître canonique de Jude (v. 14 et 15), et des

fragments recueillis par des écrivains ecclésiastiques, avait complétement disparu, quand on l'a retrouvé, à la fin du siècle dernier, dans la Bible abyssinienne en une traduction éthiopienne. La langue originale semble avoir été l'hébreu ou araméen, au moins pour la plus grande partie du livre, et le lieu d'origine la Palestine. M. Dillmann en a publié une édition critique en 1851 (*Liber Henoch, Æthiopice*), bientôt suivie (1853) d'une traduction en allemand, avec introduction et commentaires (*Das Buch Henoch übersetzt und erklärt*). Cette œuvre considérable, — elle ne comprend pas moins de 81 pages in-8° d'une impression compacte dans la traduction de Dillmann, — est divisée en cinq livres, plus une introduction et une conclusion, et cent dix chapitres. Elle se donne dès l'abord pour une révélation du Voyant Hénoch sur le jugement à venir du monde. Le livre I (chap. 6 à 36) raconte la chute des anges, leur commerce avec les filles des hommes et prédit le châtiment qu'ils encourront avec la race humaine corrompue. Suit la description de deux voyages accomplis par Hénoch, sous la conduite d'anges, au travers du ciel et de la terre, avec explication des mystères du monde tant visible qu'invisible, qui lui furent dévoilés. Le livre II (chap. 37 à 71) se compose de trois *paraboles* sur les choses du royaume céleste et l'avenir messianique, dont la nature et le ton tranchent complétement sur le reste du livre, sauf des fragments appartenant vraisemblablement à une *Apocalypse de Noé,* aujourd'hui perdue, qui s'y trouvent mal à propos intercalés. Le livre III (chap. 72 à 82,) est consacré à des notions astronomiques et physiques. Le livre IV (chap. 83 à 91) se compose de deux visions qui donnent un aperçu général de l'histoire juive jusqu'à l'inauguration de l'ère messianique. (La principale de ces visions (chap. 85 à 90), qui offre un haut intérêt, est traduite *in extenso* d'après l'allemand de Dillmann dans mon *Histoire des idées,* p. 79-108). Le livre V et dernier contient principalement des exhortations morales. M. Dillmann a soutenu l'unité d'origine du livre entier dans son ouvrage ci-dessus mentionné; cependant, après les travaux d'Ewald, de Köstlin et d'autres savants, il s'est rangé à l'opinion, généralement admise aujourd'hui, qui distingue les livres I, III-V du livre II. Toutefois, à l'encontre de Lücke, Köstlin, Hilgenfeld, etc., et à l'exemple d'Ewald, il donne la priorité au livre II, dont il place, avec ce dernier savant, la composition dans les premiers temps des Asmonéens; un peu plus tard, sous le règne d'Hyrcan, viendraient se placer les livres I, III-V. Les fragments *noachiques,* intercalés dans le livre II, seraient seuls postérieurs, ainsi que le remaniement qui a donné au livre sa forme actuelle. Ces résultats sont adoptés par la plupart des critiques en ce qui touche les livres I, III-V, que l'on assigne avec une sûreté suffisante aux environs de l'an 110 avant l'ère chrétienne, d'après des allusions très-précises contenues dans la vision des chapitres 85-90. L'accord est loin de s'être fait sur la date du livre II que Lücke et Köstlin, entre autres, rapportent au temps d'Hérode le Grand, et dont le caractère général semble, en effet, trahir une époque postérieure à celle assignée au corps de l'ouvrage. M. Hilgenfeld, allant plus loin, a revendiqué pour le livre II

une origine purement chrétienne. Cette manière de voir, contre laquelle il n'a pas été produit d'arguments externes décisifs, a été défendue par ce savant avec une grande vigueur dans sa *Jüdische Apocalyptik*. MM. Colani (*Jésus-Christ et les croyances messianiques*, 2e édit., Strasbourg, 1864) et Vernes (ouvrage cité), l'ont reproduite après lui. D'après ces critiques, les allusions au Messie, désigné couramment sous le nom de « fils de l'homme », sont trop précises pour pouvoir être mises sur le compte d'une prévision prophétique. Sa personne est introduite directement comme familière au lecteur, et sous une forme qui rappelle les préoccupations de la seconde ou troisième génération de l'Eglise chrétienne, se consumant dans l'attente impatiente du retour de Jésus-Christ, actuellement au ciel, d'où il va venir exercer ses jugements sur les persécuteurs du troupeau fidèle. Il résulte de cela que le livre d'Hénoch doit être considéré comme une compilation, à la base de laquelle se trouvent deux ouvrages distincts, sans parler d'additions secondaires, et que l'origine juive du moindre de ces deux ouvrages est fortement contestée.

II. *Apocalypse d'Esdras.* Plus heureux que la masse de ses congénères pseudépigraphes, ce livre, généralement connu sous le nom de *IVe d'Esdras*, nous a été conservé de tout temps dans une traduction latine défectueuse, il est vrai, à la fois tronquée et surchargée, que reproduisent beaucoup d'éditions de la Vulgate. Le texte latin, traduit du grec, dans lequel l'ouvrage a été écrit et dont il ne s'est conservé que deux fragments, a été établi critiquement d'après plusieurs manuscrits et la comparaison des versions syriaque, éthiopienne, arabe et arménienne par Volkmar (*Das vierte Buch Esra* etc. Tübingen, 1863), Hilgenfeld (*Messias Judæorum* etc. Lipsiæ, 1869) et Fritzsche (*Libri V. T. pseudepigraphi selecti*, Lipsiæ, 1871). M. Bensly a récemment découvert dans un manuscrit de la bibliothèque d'Amiens, provenant de Corbie, le texte latin d'un fragment important qui avait été retranché partout ailleurs et que les derniers éditeurs avaient reproduit d'après les traductions orientales (*The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra, discovered and edited...* by R. L. Bensly, Cambridge, 1875). Les chapitres I-II et XV-XVI de la Vulgate n'appartiennent pas à l'ouvrage primitif.—L'apocalypse d'Esdras comprend sept visions que le scribe de ce nom, restaurateur du canon sacré d'après la tradition juive, est censé recevoir la trentième année de la destruction de Jérusalem (par Nébucadnetzar) dans la ville de Babylone. On y reconnaît d'emblée les préoccupations des cercles juifs après la destruction de Jérusalem par Titus, à la fin du premier siècle. La révélation divine déroule aux yeux du Voyant tous les secrets de l'avenir, la destruction de l'empire romain et la fondation définitive du royaume messianique sous des symboles assez transparents. Les allusions contenues dans ces visions (particulièrement la cinquième) font assigner à cet ouvrage la date du dernier quart du premier siècle, que confirme le caractère général du livre, et même des dernières années de ce siècle. Le livre est remarquable par la science de la composition et l'élévation de la pensée. On peut le

considérer comme le pendant juif de l'apocalypse canonique. Le dédain de la chronologie (Esdras, placé au sixième siècle avant J.-C.) prouve combien peu d'importance on attachait, même dans les cercles les plus instruits, à une exactitude rigoureuse, tandis que le choix de ce nom indique un milieu de scribes et de lettrés en même temps que la date fictive établit une étroite corrélation avec les circonstances du moment.

III. *Apocalypse de Baruch.* Cette œuvre importante, dont on connaissait depuis deux siècles la dernière partie, à savoir une lettre de Baruch adressée aux neuf tribus et demie, a été récemment découverte par Ceriani en une traduction syriaque, dont ce savant a donné une édition latine (Milan, 1866); elle a été, depuis, étudiée par Langen (Bonn, 1867) et rééditée en latin par Fritzsche dans ses *Libri V. T. pseudepigraphi* (p. 86-131). Elle offre de grandes analogies avec l'apocalypse d'Esdras. De même que Baruch, après la destruction chaldéenne de Jérusalem, avait pleuré les maux de son peuple, Pseudo-Baruch déplore la destruction de Jérusalem par les Romains. Mais une voix céleste le console et ranime en lui l'espérance. Le Messie viendra bientôt et établira son empire sur les ruines de celui de Rome. Suivra le jugement général où chacun recevra selon ses œuvres. Le livre trahit la plume d'un juif, qui a vécu peu de temps après la prise de Jérusalem par Titus, sans qu'on puisse préciser la date. La langue originale a été le grec; le livre ne manque pas de mérite littéraire et est un document important de l'état des esprits au sein des communautés juives à la fin du premier siècle de l'ère chrétienne. (Pour les les autres œuvres apocryphes, placées sous le nom de Baruch, voyez *Pseudépigraphes*, etc.). Le livre d'Hénoch doit être consulté dans la traduction allemande de Dillmann; l'apocalypse d'Esdras et de Baruch le seront avec commodité dans l'édition de Fritzsche. La traduction française de ces deux premiers ouvrages, donnée par l'abbé Migne dans son *Dictionnaire des apocryphes* (1856-58), est trop défectueuse pour qu'il soit permis d'y recourir. MAURICE VERNES.

APOCRISAIRE (de ἀποκρίνομαι, je réponds) ou *responsalis*. On appelait ainsi les ambassadeurs que les patriarches ou même les évêques et les monastères entretenaient à Constantinople pour y traiter les affaires courantes avec la cour impériale. Justinien (*Novell.*, I., c. 2) rendit un décret pour défendre aux évêques de faire des absences prolongées de leur diocèse, sans un ordre exprès de sa part; il ajoute qu'ils doivent se faire représenter auprès de lui par leurs apocrisaires, qui répondent ainsi aux nonces que la cour de Rome entretient auprès des princes catholiques. Aussi longtemps que le patriarchat de Rome dépendait de l'empire d'Orient, il avait son apocrisaire à Constantinople. Ces fonctionnaires, versés dans les questions de droit ecclésiastique, étaient d'ordinaire choisis parmi les diacres. Ils avaient aussi la charge d'introduire les métropolitains et les évêques qui se présentaient devant l'empereur. Ce titre fut également donné au grand aumônier ou chapelain de la cour des rois francs, qui devait prendre connaissance de toutes les affaires ecclésiastiques (Hincmar : *De ordine palatii*,

XV, 14). Voyez Bingham : *Origines eccles. or the antiq. of the christ. church*, Lond., 1708, l. III, c. 13, § 6.

APOCRYPHES DE L'ANCIEN TESTAMENT. La traduction grecque de l'Ancien Testament, connue sous le nom de version des Septante, contient un certain nombre de livres qui ne font pas partie de la Bible hébraïque, et, de plus, Daniel et Esther ont, dans cette traduction, plusieurs passages qui ne sont pas dans le texte hébreu. (Il en est de même de la Vulgate). Ces livres et ces additions forment ce qu'on appelle les apocryphes de l'Ancien Testament, dénomination qui leur a été donnée pour les distinguer des écrits qui composent la Bible hébraïque, et qui sont désignés sous le nom de : Livres canoniques de l'Ancien Testament. Dans les traductions de la Bible en langues modernes, faites sur les textes originaux (l'hébreu pour l'Ancien Testament et le grec pour le Nouveau), les livres apocryphes, quand ils y sont contenus, sont réunis ensemble et occupent une place à part, soit à la fin de l'Ancien Testament, soit à la fin du Nouveau. Il en est autrement dans les manuscrits et dans les éditions de la version des Septante (et de la Vulgate). Ils y sont placés indistinctement parmi les livres canoniques. Par exemple, dans l'édition stéréotype de Leipzig, 1824, in-8°, l'Esdras apocryphe se trouve après le deuxième livre des Chroniques et avant l'Esdras canonique ; Tobie et Judith, entre Néhémie et Esther ; la Sapience et l'Ecclésiastique après le Cantique des Cantiques et avant les douze petits prophètes ; Baruch, après Jérémie et avant les Lamentations ; la Lettre de Jérémie, après les Lamentations et avant Ezéchiel ; enfin les livres des Machabées viennent après Daniel qui, lui-même, suit Ezéchiel. Rien ne les distingue, par conséquent, des livres canoniques ; les uns et les autres sont mis sur la même ligne. De ces livres apocryphes, les uns ont été écrits en grec et les autres en hébreu, ou plus probablement en araméen, langue mêlée qu'on parlait en Judée depuis le retour de la captivité de Babylone. On n'a ceux-ci que dans une traduction grecque ; les textes originaux ont, à ce qu'il semble, disparu depuis longtemps. Sauf pour l'Ecclésiastique, on ne sait ni à quelle date ni par qui ont été composés ceux dont le texte original était en hébreu ou en araméen, ni par qui ni à quelle date ils ont été traduits en grec. On ignore également les dates de la composition et les noms des auteurs de ceux dont le grec est la langue originale. Tout ce qu'on peut assurer, c'est qu'ils sont tous (aussi bien les hébreux que les grecs) postérieurs à l'époque d'Antiochus Epiphanes, et antérieurs à l'ère chrétienne ; ce dernier point a été cependant contesté, entre autres pour la Sapience, mais, à vrai dire, sans des raisons valables. A quelle époque, pour quels motifs et de quelle manière ces livres ont-ils été introduits dans la version des Septante ? On manque entièrement de données historiques sur ces différents points ; on en est réduit à des conjectures ; et cependant il serait du plus grand intérêt de savoir à quoi s'en tenir là dessus, ne fût-ce que pour pouvoir se représenter avec quelque exactitude l'idée que les Juifs alexandrins se faisaient de leurs livres saints. Malgré ces obscurités, les apocryphes de l'Ancien Testament ont encore une valeur considérable au point de vue histo-

rique. Comme ils ont été composés, les uns dans la Judée, et les autres à Alexandrie, et que chacune de ces deux catégories porte naturellement l'empreinte du milieu dans lequel elle a pris naissance, ces livres fournissent à l'historien des renseignements précieux sur les tendances intellectuelles et les croyances religieuses et morales, aussi bien des Juifs palestiniens que des Juifs alexandrins, pendant les deux ou trois siècles antérieurs à l'ère chrétienne. — I. Apocryphes de l'Ancien Testament, écrits originairement en hébreu ou en araméen : 1° Le premier livre des Machabées est un récit des événements accomplis dans la Judée de 175 à 135 avant Jésus-Christ. Malgré quelques erreurs et des exagérations qu'explique le sentiment patriotique, il l'emporte en exactitude sur toutes les autres productions historiques de cette époque. Josèphe paraît en avoir fait usage dans ses *Antiquités hébraïques*, XII et XIII. Luther le jugeait digne de prendre place dans le Canon. Ce livre fut probablement écrit après la mort de Hyrcan (XVI, 23). 2° La Sagesse de Jésus, fils de Sirac (l'Ecclésiastique, nom sous lequel ce livre fut désigné de bonne heure parmi les chrétiens, parce qu'on en faisait fréquemment la lecture dans leurs assemblées), est un recueil de préceptes moraux, fait à l'imitation du *Livre des proverbes*. Ces conseils ne sont pas tous d'une morale bien élevée ; il en est même dans lesquels l'intérêt bien entendu tient un peu trop de place ; mais en somme, les intentions de l'auteur sont droites et pures ; son âme s'émeut au spectacle des misères humaines ; il éprouve un touchant sentiment de pitié pour le pauvre, le faible, le délaissé (IV, 1-11 ; VII, 20, 21, 35, 36 ; XIII, 25-27, etc.) ; il est sur le seuil du christianisme, en recommandant le pardon des offenses (XXVIII, 2 ; XVIII, 13, etc.). Ce recueil est l'œuvre d'un juif de Jérusalem, versé dans la connaissance des écrits de sa nation. Il vivait du temps du souverain sacrificateur, Simon fils d'Onias. Cette indication ne suffit pas cependant pour nous donner une date précise ; il y a eu, en effet, deux souverains sacrificateurs qui ont porté le nom de Simon fils d'Onias, l'un qui mourut en 292 avant Jésus-Christ, et l'autre qui vivait en 217 avant Jésus-Christ. Duquel des deux est-il ici question ? probablement du second ; on ne saurait cependant l'affirmer positivement. Ce recueil fut traduit en grec par le petit-fils de l'auteur, pendant un séjour qu'il fit à Alexandrie sous le règne de Ptolémée Evergète. Nous rencontrons encore ici la même difficulté ; il y a eu aussi deux Evergètes, l'un 247-222 avant Jésus-Christ, et l'autre 170-166 avant Jésus-Christ. Duquel des deux parle le traducteur ? Si l'on admet que le Simon, fils d'Onias, dont Jésus fils de Sirac fut le contemporain, est celui qui vivait en 217 avant l'ère chrétienne, il faudra aussi admettre que c'est sous le règne d'Evergète II que le traducteur grec se trouvait à Alexandrie. 3° Tobie n'est qu'une fiction dans laquelle on a voulu imiter, mais sans grand succès, le poëme de Job. L'unique intérêt qu'il ait pour nous, c'est de nous donner quelque idée des superstitions des Juifs de la Palestine à cette époque, et probablement aussi de ceux de la Babylonie, touchant les anges et les démons. 4° Le livre de Judith a été inspiré par le sentiment patriotique. L'héroïne (Judith,

la juive) est la personnification de la race d'Israël. L'auteur de cette fiction n'a su éviter ni les invraisemblances, ni les erreurs historiques et géographiques. 5° Enfin les cinq chapitres qui forment le livre de Baruch ne sont qu'une assez pauvre imitation des écrits des anciens prophètes et plus particulièrement de ceux de Jérémie. — II. Apocryphes de l'Ancien Testament, composés en grec : 1° La Sagesse de Salomon (dans la Vulgate *Liber Sapientiæ*, et dans les traductions françaises, La Sapience) est un livre qui, par lui-même, a une certaine valeur littéraire et qui nous fait connaître l'influence que le platonisme avait exercée sur les Juifs alexandrins (voy. ce qui a été dit sur ce sujet dans l'*Ecole juive d'Alexandrie*). Il fut peut-être écrit pour servir de réfutation aux doctrines sceptiques et matérialistes de l'Ecclésiaste. Il faut en placer la composition entre 145 et 117 avant Jésus-Christ, dans tous les cas avant le règne de Ptolémée Phiscon. 2° L'Esdras apocryphe, appelé tantôt le Ier Esdras et tantôt le IIIe, est tout simplement une traduction grecque de l'Esdras canonique, dans laquelle on a inséré, sans doute dans l'intention de compléter ce livre, deux chapitres du second livre des Chroniques (XXXV, et XXXVI, 1-21), qui forment le chapitre Ier de l'Esdras apocryphe, un passage de Néhémie (VII, 73 et VIII, 1-12) placé à la fin de l'Esdras apocryphe (IX, 37-55), et le récit des sentences des trois jeunes hommes qui veillaient à la garde du roi Darius (*Esdras apocryphe*, III et IV), récit qui est vraisemblablement un conte populaire répandu parmi les Juifs. Ce livre n'a pas été admis dans la Vulgate ; mais il y est d'ordinaire imprimé, avec la prière de Manassé et le IVe Esdras (qui est considéré, non comme un apocryphe, mais comme un pseudépigraphe de l'Ancien Testament), sous forme de supplément, après le Nouveau Testament, avec cette remarque qu'il ne me semble pas inutile de rapporter ici : « *Oratio Manassæ, necnon libri duo, qui sub libri tertii et quarti Esdræ nomine circumferuntur, hoc in loco, extra scilicet serium canonicorum librorum, quos sancta Tridentina synodus suscepit, et pro canonicis suscipiendos decrevit, sepositi sunt, ne prorsus interirent, quippe qui a nonnullis sanctis Patribus interdum citantur, et in aliquibus Bibliis latinis tam manuscriptis quam impressis reperiuntur.* » 3° Le second livre des Machabées, bien inférieur au premier, se donne lui-même pour un abrégé des écrits de Jason de Cyrène sur les Juifs (II, 20). Les diverses lettres, contenues dans XI, 16-38, sont probablement authentiques ; tout le reste n'est qu'un tissu de déclamations, de récits, d'aventures sans la moindre vraisemblance, et d'erreurs historiques et chronologiques. 4° La Lettre de Jérémie forme d'ordinaire le chapitre VI du livre de Baruch ; dans quelques manuscrits et quelques éditions des Septante, ainsi que dans la Vulgate, elle est placée après les Lamentations, dont elle forme alors le chapitre V. 5° Faut-il placer la Prière de Manassé au nombre des apocryphes de l'Ancien Testament ? Certainement non, si on n'entend par apocryphes de l'Ancien Testament que les pièces propres à la version des Septante. L'auteur des Constitutions apostoliques, qui vivait vers la fin du troisième siècle, paraît l'avoir traduite du latin en grec ; et depuis, elle a été parfois insérée dans les Septante, après le verset 13 du XXXIIIe cha-

pitre du second livre des Chroniques. Cette prière fut, à ce qu'il semble, composée par un chrétien, probablement en latin, et pour compléter ce qui est dit 2 Chron., XXXIII, 13, et surtout 18. 5° Les passages ajoutés au livre de Daniel dans les Septante, sont : *a.* le cantique des trois jeunes gens dans la fournaise, qui y a été mis après le 23e verset du chapitre III ; *b.* l'histoire de Bel et du Dragon, qui en forme le chapitre XIV, et *c.* l'histoire de Suzanne, qui en est le chapitre Ier, dans quelques éditions, et le XIIIe dans d'autres et dans la Vulgate. 6° Les additions au livre d'Esther, dans les Septante, sont répandues en différents endroits de la traduction grecque. De Wette, dans son *Einleit. in das alte Testament* (6e édit., p. 298), a donné le tableau de la place qu'elles occupent dans les Septante et la Vulgate. Jérôme les réunit et les mit à la fin de ce livre dans sa traduction. Ils sont également réunis et placés parmi les apocryphes de l'Ancien Testament, sous le titre d'Additions au livre d'Esther, dans les éditions des Bibles protestantes qui contiennent ces livres. — Voyez les Introduct. de Berthold, de De Wette, de Jahn; Eichhorn, *Einleit. in die apokryph. Schriften des A. T.*, 1795, in-8°; *Kurzgef. exeget. Handbuch zu den Apokryph. des A. T.*, par G. F. Fritzche et W. Grimm, Leipz., 1851-1860, 6 vol. in.-8°, ainsi que les articles *Canon*, *Propagation de la Bible*, *Apocalypses juives* et *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament*.

MICHEL NICOLAS.

APOCRYPHES DU NOUVEAU TESTAMENT. On comprend, sous ce nom, toute une littérature d'écrits en partie perdus, en partie conservés, d'évangiles, d'actes d'apôtres, d'épîtres, d'apocalypses qui, par leur merveilleux le plus souvent fantastique, leurs tendances hérétiques ou sectaires et leur origine postérieure, se distinguent nettement des ouvrages accueillis dans le recueil du Nouveau Testament. Ce terme d'apocryphe se trouve défini par la notion contraire de canonique (voy. art. *Canon*). Le sens étymologique du mot n'est pas douteux (ἀπόκρυφος, caché). Ce qui est plus discuté, c'est la raison qui a fait appliquer cette désignation à une telle littérature. Dans l'antiquité classique, le terme ἀπόκρυφος désignait des livres tenus secrets à cause de leur contenu qu'il fallait dérober au vulgaire, ou bien des livres d'une origine occulte, la plupart du temps attribués faussement à des auteurs anciens; ce qui a fait que ce terme a, de bonne heure, emporté une nuance de blâme et de discrédit. Irénée l'applique déjà à des écrits hérétiques qui prétendaient usurper la place et l'autorité des canoniques. Les Pères de l'Eglise des troisième et quatrième siècles sont loin de le prendre toujours en un sens si rigoureux. Origène donne ce nom à des écrits privés, ayant cours seulement chez quelques sectes ou lus dans les maisons, par opposition aux livres officiels de l'Eglise lus dans le culte public (*Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, *Comm. sur Matthieu*, au ch. XIII). Entre les écrits homologoumènes du Nouveau Testament qui, dès le second siècle, formèrent le premier noyau d'un recueil canonique et les livres hérétiques condamnés comme œuvres d'imposteurs, se trouve jusqu'au temps de Jérôme et d'Augustin une classe moyenne et flottante de livres diversement appréciés et

acceptés dans certaines régions de l'Eglise universelle : antilégomènes, livres ecclésiastiques, pseudépigraphes, d'usage plus ou moins général et fort goûtés du peuple. Dans cette classe, il se fit peu à peu un travail de séparation, un triage, à la suite duquel les uns furent placés dans le canon sacré, et les autres rejetés parmi les apocryphes. En s'étendant ainsi, la notion des livres apocryphes s'adoucit et s'appliqua en général aux écrits d'origine ou d'autorité simplement douteuses. Cette notion est déjà arrêtée dans saint Augustin. « *Omittamus igitur,* dit ce Père, *earum scripturarum fabulas, quæ apocryphæ nuncupantur, eo quod eorum occulta origo non claruit Patribus..... sunt multa sub nominibus et aliorum prophetarum et recentiora sub nominibus apostolorum ab hæreticis proferuntur quæ omnia nomine apocryphorum ab auctoritate canonica diligenti examinatione remota sunt* » (*Civit. Dei,* XV, 23). Nous traiterons ici de tous les livres apocryphes qui sont en rapport quelconque avec l'histoire évangélique et le contenu du Nouveau Testament. Nous écartons les livres attribués à des personnages de l'ancienne alliance, lesquels, bien que d'origine chrétienne, comme le *Testament des douze patriarches, l'Ascension d'Isaï,* etc., affectent la forme prophétique et appartiennent aux pseudépigraphes de l'Ancien Testament. Cette littérature apocryphe a été trop longtemps dédaignée. Si elle ne nous apprend à peu près rien sur les choses primitives qu'elle prétend raconter, en revanche elle est une source inappréciable de renseignements sur les mœurs, les goûts, les idées régnantes des époques où elle s'est formée. Son influence d'ailleurs, pour être plus cachée, n'a guère été moins profonde que celle des écrits canoniques sur l'imagination populaire. Elle a été la nourriture du peuple chrétien pendant 1400 ans. Elle a laissé des traces nombreuses dans la liturgie, dans le culte et les dogmes de l'Eglise catholique. C'est là qu'il faut aller chercher les sources de l'art chrétien au moyen âge. Elle a donné les types qu'ont illustrés la sculpture et la peinture religieuse, et qu'on a vu représentés sur la scène dans les *mystères.* Aussi ne faut-il pas s'étonner du zèle avec lequel la science historique les a recueillis. La première collection qui a été faite est celle de Michel Néandre au seizième siècle : *Apocrypha, hoc est narrationes de Christo, Maria, Joseph cognatione et familia Christi extra Bibliam apud veteres tamen Græcos scriptores, patres historicos et philologos reperta, descripta, exposita et edita græco-latine a M. Neandro Sorasiensi,* Bâle 1564 et 1567. Elle fut réimprimée sans grand changement par Grynœüs (1569) et par Glaser (1614). Mais l'étude critique des apocryphes n'a commencé en réalité qu'avec J. A. Fabricius, dont le *Codex Apocryphus Novi Testamenti* parut d'abord à Hambourg en 1703, et s'enrichit à chaque édition suivante, 1719 et 1743. Le théologien anglais Jérémias Jones ne fit que reproduire le travail de Fabricius dans son livre, *A new and full Method of the canonical authority of the new Testament,* London, 1726 et 1798. Plus tard un évêque danois, André Birch, entreprit de continuer l'œuvre de Fabricius; il ne parvint qu'à publier quelques fragments sous ce titre : *Auctuarium Codicis apocryphi Novi Testamenti Fabriciani,* Copenhague, 1804. On peut signaler encore pour mémoire les essais plus ou moins heureux de Henke, Kleuker et

J. Schmidt. En France, en 1769, sous la rubrique de Londres, parut une *Collection d'anciens évangiles ou monuments des premiers siècles du christianisme,* tirés de Fabricius, Grabius et autres savants par l'abbé B. (l'abbé Bigex, l'un des secrétaires de Voltaire). Elle se retrouve dans les œuvres complètes de ce dernier. Mais le vrai continuateur de Fabricius fut Thilo, professeur à Halle, dont le *Codex Apocryphus* parut en 1832. Les textes avaient été revus avec soin sur les manuscrits. Des introductions et des notes étendues les accompagnent. Malheureusement l'œuvre de Thilo est restée incomplète. Le premier volume devait être suivi d'un second que la mort l'a empêché de donner. C. Tischendorf, à son tour, s'est appliqué à la même tâche et a publié trois recueils : *Acta apostolorum apocrypha* (1851), *Apocrypha Evangelia* (1853, 2e édit. 1876) et *Apocalypses* (1866). Une traduction française des évangiles apocryphes a paru à Paris en 1849 et 1863, due à M. Gustave Brunet. Mentionnons enfin le savant *Dictionnaire des apocryphes* de l'abbé Migne, 2 vol., Paris, 1856.

I. *Evangiles.* Le nombre de ces évangiles, s'il était scrupuleusement dressé, dépasserait la soixantaine. Il est vrai que l'analyse critique les réduit considérablement et les ramène à quelques types primitifs qui sont allés se développant et se diversifiant à l'infini. Leur origine tient à deux causes qui ont le plus souvent agi de concert : l'intérêt dogmatique qui poussait certaines sectes à donner par ces livres supposés une base historique à leurs doctrines particulières, et le travail spontané et naïf de l'imagination populaire qui crée partout les mythes et les légendes, et ne pouvait pas ne pas se donner carrière sur les époques inconnues de la vie de Jésus et les orgines de sa famille. Aucune de ces productions, même sous leur forme primitive, ne remonte au-delà du second siècle; toutes sont postérieures à nos évangiles canoniques dont elles ne sont que des développements légendaires ou des modifications arbitraires. Aucun des évangiles hérétiques adoptés par les nombreuses sectes des quatre premiers siècles ne nous est parvenu. Les légendes, au contraire, sur Marie, Joseph, Jésus enfant, Jésus aux enfers, etc., nées souvent dans le même milieu et enfantées par le même esprit, ont été conservées dans des rédactions postérieures expurgées de toute hérésie et appropriées à l'orthodoxie catholique. Quand on lit aujourd'hui les recueils de cette littérature apocryphe, on se trouve, comme pour les *Vies des Saints,* en présence d'un travail séculaire de compilation, de remaniements, d'enrichissements qui a duré jusqu'au milieu du moyen âge. Chaque période de l'Eglise a laissé des traces plus ou moins distinctes dans les diverses rédactions de ces légendes primitives. Chose singulière, en les suivant jusqu'à leur origine, on rencontre un nom propre, Leucius Carinus, un hérétique du second siècle, à qui la tradition les rattache comme à leur auteur principal. Mais qu'est-ce que ce personnage? Tantôt il paraît double, tantôt unique; son nom varie infiniment. Les Pères le nomment : Leucius, Lucius, Lenthius, Lenticius, Leontius et quelquefois Séleucus. Il est impossible d'en dire quoi que ce soit de certain (voy. Beausobre, *Histoire du Manichéisme*, tom. I, liv. II, pag. 339-425, édit. d'Amsterdam, 1734). Les plus anciens des

évangiles apocryphes que nous possédons encore sous des formes diverses sont : 1° L'*Evangile de Nicodème*. Cet ouvrage, composé de deux parties fort distinctes, l'une et l'autre plus anciennes, ne remonte pas sous sa forme actuelle au delà du sixième siècle. La première partie n'est pas autre chose qu'un ancien apocryphe connu déjà de Justin Martyr et de Tertullien, sous le nom d'*Acta Pilati* et en très-grande faveur dans toute l'antiquité (Just., 1re *Apol.*, 35 et 48; Tertul., *Apolog* 21). Ajoutons à ce propos qu'au nom de Pilate se rattache toute une littérature apocryphe qu'on trouvera dans Thilo ou dans Tischendorf : *Narratio Josephi Arimathiensis, Vindicta Salvatoris, Anaphora Pilati, Paradosis Pilati, Epistola Pilati, Responsum Tiberii ad Pilatum, Mors Pilati. Lettre de Lentulus à Tibère* avec un célèbre portrait de Jésus. La seconde partie de l'Evangile de Nicodème est le récit de la Descente de Jésus aux enfers, mis dans la bouche de Leucius et de Carinus deux morts ressuscités au moment de la mort de Jésus, et qui vécurent quelque temps à Arimathée. Il se pourrait bien que l'auteur de ce morceau fut l'héritique Leucius Carinus dont nous avons parlé, qu'un rédacteur latin de notre Evangile aura dédoublé et dont il aura ensuite fait les deux noms des deux fils du vieillard Siméon ressuscités par Jésus. Cette descente aux enfers est, au point de vue littéraire, le plus beau morceau de tous les apocryphes. C'est une composition purement poétique dont Milton n'a pas dédaigné de s'inspirer. Pour les divers textes grecs et latins de l'Evangile de Nicodème, voyez les belles recherches de Tischendorf dans ses *Evangelia apocrypha*. 2° Le *Protévangile de Jacques*, connu de Grégoire de Nysse, d'Epiphane et d'Origène. Peut-être même Clément d'Alexandrie et Justin martyr l'ont-ils possédé sous une forme primitive. Il en existe encore plus de cinquante manuscrits dans le plus grand nombre desquels manque le nom de saint Jacques, frère de Dieu. Le pape Innocent 1er l'attribuait à Leucius (*Inn. ad Exup., Epistol.* III, cap. 3). Le récit commence avec la naissance de la vierge Marie et va jusqu'à l'exécution de Zacharie qui, au moment du massacre des Innocents à Béthléhem, meurt plutôt que de livrer son fils Jean aux soldats d'Hérode. 3° L'*Evangile de Thomas* n'est pas moins ancien, si du moins ce que nous en possédons encore appartient au même écrit qu'Origène et Irénée connaissaient sous le nom « d'Evangile de Thomas ». C'était une production gnostique adoptée par les marcosiens et les ophites. Elle contient l'histoire de l'enfance de Jésus, histoire fort scandaleuse par les impertinences, les violences cruelles et l'orgueil pédantesque de l'enfant Jésus. Elle s'arrête à la visite au temple de Jérusalem. De cet ouvrage grec sont issues des rédactions latines et arabes. On en trouve des traces dans le Coran. De ces deux sources premières (Protévangile et Evangile de Thomas) découlent probablement tous les suivants. 4° L'*Evangile du Pseudo-Matthieu*, ou livre de la naissance de la bienheureuse Marie et de l'enfance du Sauveur, publié pour la première fois en entier par Tischendorf et qu'on a quelquefois confondu avec le Protévangile de Jacques. 5° L'*Evangile de la Nativité de Marie*, souvent identifié avec le précédent n'a paru qu'au sixième siècle. 6° L'*Evan-*

gile arabe de l'enfance du Sauveur, qui existe aussi dans des manuscrits syriaques, était lu surtout par les nestoriens, les chrétiens de saint Thomas et l'Eglise copte. La relation latine que nous en avons encore ne remonte pas au delà du douzième siècle, bien que l'ouvrage lui-même soit beaucoup plus ancien. 7° L'*Histoire du charpentier Joseph* est une sorte de prédication composée en Egypte vers le sixième siècle avec la matière des récits précédents et qui devait être lue dans les Eglises au jour de la fête de ce personnage. Elle existe encore en copte et en arabe. 8° *De la mort ou du départ de Marie* (*De dormitione vel transitu Mariæ*), apocryphe mentionné dans le décret de Gélase. 9° *La naissance de Marie* (Γέννα Μαρια), apocryphe gnostique qui ne nous est connu que par Epiphane. 10° *Les grandes et petites interrogations de Marie*, autre écrit gnostique perdu. Nous ne pouvons compter parmi les apocryphes les histoires de Jésus non moins légendaires, qui ont eu cours parmi les Juifs au moyen âge, comme les *Toledoth Ieschuah* (éditées par Wagenseil, en 1681, sous le titre de *Tela ignea Satanæ*), et les fables recueillies dans le Talmud. — D'une tout autre nature étaient les évangiles des anciennes sectes chrétiennes, dont quelques-uns, comme l'*Evangile des Hébreux*, pouvaient être aussi anciens que nos évangiles canoniques. C'est une seconde classe d'apocryphes dont malheureusement il ne reste rien. L'orthodoxie catholique qui les a condamnés les a également fait disparaître et a privé ainsi la critique historique de précieuses ressources. On peut dire que, dans les premiers temps, chaque secte avait son Evangile; mais il ne faut pas se représenter ces évangiles comme des ouvrages toujours différents. Ce n'étaient souvent que des variantes d'un même écrit mises sous des noms divers. Les plus anciens de ces évangiles perdus sont : 1° L'*Evangile selon les Hébreux*, qui nous est assez bien connu par Jérôme, Eusèbe, Origène, Clément d'Alexandrie. C'était l'Evangile des nazaréens, chez lesquels Jérôme le découvrit en langue araméenne et le copia. Il le prit même un moment pour l'original de notre Matthieu grec, auquel il était généralement parallèle. Au dire d'Eusèbe, Papias et Hégésippe s'en seraient servis; l'auteur des lettres d'Ignace et Justin le connaissaient. On a plusieurs fois essayé de le reconstituer avec les citations que les Pères en ont faites. La dernière et la plus complète de ces restitutions est celle de M. Hilgenfeld (*Novum Testamentum extra canonem receptum.*, *fasc.* IV, *Lipsiæ*, 1866). Plusieurs théologiens, Lessing, Baur, Hilgenfeld, l'ont regardé comme le plus ancien des évangiles et comme la source de notre Matthieu actuel. Une comparaison plus exacte des deux textes, partout où elle est possible, a démontré la fausseté de cette conjecture. Il est probable que cet évangile fut rédigé au commencement du second siècle dans quelque ville de la Palestine d'après une forme antérieure de notre Matthieu pour l'usage des judeo-chrétiens stricts. Voilà pourquoi la secte des nazaréens n'en voulut jamais accepter d'autres. 2° L'*Evangile des Ebionites* n'était pas autre chose qu'une version de celui des Hébreux, s'éloignant encore plus de notre Evangile canonique sous l'influence d'idées dogmatiques plus accusées. 3° L'*Evangile des Douze* paraît n'avoir été qu'une appellation différente de ce même évangile, en tête duquel se

trouvait la liste des douze apôtres dont le témoignage devait garantir la vérité du récit tout entier. 4° L'*Evangile de Barthélemy* d'après Eusèbe ne serait que l'Evangile de Matthieu, porté dans les Indes par cet apôtre. 5° L'*Evangile de Pierre*, mentionné par Origène, Eusèbe, Jérôme, Théodoret, ne s'écartait non plus de l'Evangile de Matthieu que par des modifications dans le sens d'un gnosticisme judaïsant. De nos jours on a voulu y voir la source de notre Marc actuel, à cause d'une tradition assez répandue qui fait de Marc l'interprète de Pierre. Cette conjecture est abandonnée. 6° Non moins ancien et non moins vénéré était l'*Evangile des Egyptiens*, issu d'un gnosticisme ascétique. On en trouve quelques citations dans la deuxième lettre de Clément Romain et dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie. Chaque grande école gnostique avait aussi son Evangile, mais c'était le plus souvent un de nos Evangiles canoniques modifié. Ainsi les *Evangiles* de Basilide, de Cérinthe, de Carpocrate n'étaient que des versions altérées de notre Matthieu; celui d'Apelles et de Marcion dérivaient de Luc. Le *Diatessaron* de Tatien était une compilation de nos quatre Evangiles remaniés peut-être sur quelques points. Les *Valentiniens* se servaient de nos évangiles canoniques qu'ils savaient interpréter dans le sens de leurs idées. Ce qu'ils appelaient l'*Evangile de Vérité* ou l'*Evangile de perfection*, n'était que le recueil dogmatique de leurs idées. On rencontre encore des *Evangiles* sous les noms de Philippe, de Barnabas, de Thaddée que les Pères caractérisent comme des ouvrages hérétiques sans les faire connaître. Il paraît même avoir existé un *Evangile* de Judas Iscariot, en usage dans la secte des Caïnites. Les Manichéens avaient aussi un *Evangile de vie* (*evangelium vivum*) et un autre évangile appelé l'*Evangile du boisseau* (*evangelion modion*, Marc IV, 21). Il est question encore d'un *Evangile d'Eve*, etc., etc. Dans la même classe de ces écrits doivent être rangés l'*Evangile éternel* (Apoc. XIV, 16) sorti de la cellule d'un moine au treizième siècle, l'*Evangile de Jacques le Majeur*, trouvé en Espagne en 1595 et condamné en 1682 par le pape Innocent XI, l'*Evangile de saint Jean* dont se servaient les Cathares, l'*Evangile des Templiers*, œuvre d'un spinoziste du 18e siècle. Ces deux derniers ont été recueillis dans le *Codex apocryphus* de Thilo. On voit que cette littérature apocryphe n'a jamais cessé. Car à elle appartiennent encore toutes ces lettres de Jésus ou de la Vierge Marie, apportées du ciel par des anges et dont se nourrit, jusque de nos jours, la superstition populaire.

II. *Actes des apôtres.* Ces *actes*, non moins nombreux que les Evangiles, présentent les mêmes caractères. Ils forment en réalité le premier chapitre de la *Légende des Saints*, dans laquelle d'ailleurs ils ont été généralement admis. Ils doivent leur origine aux mêmes causes que les Evangiles; ils proviennent presque toujours d'une source hérétique. Le nom de Leucius Carinus revient encore ici comme l'auteur principal. Mais, de même que les Evangiles, ils ont subi une série de transformations jusqu'à la fin du moyen âge. Par exemple, les *Actes de saint André* ont été connus d'Eusèbe, d'Epiphanes et attribués au même hérétique Leucius. Ils remonteraient donc au second siècle. Mais dans la version que nous avons aujourd'hui, nous re-

trouvons le symbole de Nicée, la messe, le dogme de la transubstantiation avec les termes et les formules officielles de l'orthodoxie catholique. Tels qu'ils sont, ils ne remontent pas au-delà du neuvième siècle. 1° Les *Histoires apostoliques du Pseudo-Abdias* (*Historiæ apostolicæ Pseudo-Abdiæ*), d'après la préface, auraient été écrites en hébreu, par Abdias, un disciple de Jésus-Christ, institué, par les apôtres, évêque de Babylone, ensuite traduites en grec par Eutrope, son disciple, et enfin mises en latin par Julius Africanus. Tout cela n'est qu'un tissu de fables. Il est probable qu'Abdias dont le nom doit couvrir toutes ces légendes est le même que Thaddée que les Syriens appellent Addée, et qui est resté le patron des Eglises de Syrie. Quant au contenu du livre, nous n'y trouvons qu'une mauvaise version d'Actes apostoliques plus anciens (de Thomas, d'André, de Jean, etc.), faite par un moine d'Occident fort ignorant vers le sixième ou septième siècle. 2° Les *Actes de Paul et de Théclée* (*Acta Pauli et Theclæ*) sont un roman assez intéressant par endroits, sur les voyages et les prédications de Paul et son amie sur les côtes méridionales de l'Asie-Mineure, composé au second siècle par un prêtre d'Asie en l'honneur de Paul. Mais la fraude pieuse ne plut pas aux chefs de l'Eglise, et le prêtre fut solennellement déposé de sa charge pour se l'être permise. 3° Les *Actes de Pierre et de Paul* sont mentionnés dès le troisième siècle. De ce vieux livre est venu le récit que nous possédons encore sur le martyre des deux apôtres à Rome. Les mêmes légendes se retrouvent dans deux autres apocryphes dont l'un des deux est attribué à Marcellus, un prétendu disciple de Paul et l'autre à Linus, évêque de Rome. 4° Les *Actes de saint Jean* (*Acta Johannis*), connus d'Eusèbe, de Clément d'Alexandrie, acceptés par les manichéens, sont un des plus anciens et des plus curieux apocryphes. Citons encore 5° les *Actes d'André*, dont nous avons parlé; 6° les *Actes de Philippe* et les *Actes* du même apôtre *en Grèce* qui sont un complément des premiers; 7° les *Actes de Barnabas;* 8° les *Actes d'André et de Matthias dans la ville des anthropophages;* 9° les *Actes et le martyre de Matthieu;* 10° les *Actes de Thomas;* 11° la *Fin de Thomas* (*Consommatio Thomæ*), qui sont la principale source du Pseudo-Abdias, et paraissent fort anciens; 12° le *Martyre de Barthélemy*, dont Zoëga a publié deux fragments; 13° les *Actes de Thaddée* qui racontent la mission de cet apôtre auprès du roi d'Édesse, Abgar; 14° les *Actes de Pierre et d'André* récemment découverts et édités par Tischendorf; 15° les *Actes de Paul et d'André* dont un fragment a été donné par Zoëga, etc. A cette longue liste, il conviendrait peut-être d'ajouter le fameux roman des *Homélies Clémentines* ou *Recognitiones*, dirigé surtout contre Paul qui s'y trouve représenté et poursuivi par Pierre sous la figure de Simon le Magicien, et aussi les deux ouvrages perdus qui ont servi de source à l'auteur de ce roman. La *Prédication de Pierre* (Κήρυγμα Πέτρου) et les *Voyages de Pierre* (Περίοδοι Πέτρου), inspirés par un judéo-christianisme fort étroit.

III. *Epitres apocryphes.* Cette classe est moins nombreuse et moins intéressante que les deux précédentes. En premier lieu, nous rencontrons la *Lettre de Jésus-Christ* à Abgar, roi d'Edesse, conservée par Eusèbe et dans les *Actes* de Thaddée (voy. art. *Abgar*). Nous pas-

sons les nombreuses lettres de Marie à ses adorateurs anciens et modernes. Mentionnons deux *Lettres de Pierre à Jacques* qui se trouvent dans les Homélies prétendues de Clément et appartiennent à cette littérature pseudo-clémentine. Quelques passages des épîtres de saint Paul ont donné lieu à quelques fausses lettres de cet apôtre. Ainsi dans Coloss. IV, 16, il est question d'une *Lettre aux Laodicéens*, qui peut être notre épître actuelle aux Ephésiens ou bien est entièrement perdue. On a essayé de la remplacer par une production apocryphe de 20 versets qui existait déjà du temps de Jérôme. De même, le passage de 1 Cor. V, 9, a donné naissance à un échange de *Lettres entre Paul et les Corinthiens*, conservées en langue arménienne et publiées pour la première fois en 1715. On trouve ces lettres apocryphes en français dans le *Dictionnaire des apocryphes* de l'abbé Migne. Le fragment connu sous le nom de *Canon de Muratori* mentionne encore une *Lettre de Paul aux Alexandrins*. Enfin toute cette littérature a son couronnement dans la fameuse *Correspondance de Paul et de Sénèque*, mentionnée d'abord par Jérôme et tenue pour authentique pendant le moyen âge. On compte six lettres de Paul à Sénèque et huit lettres de Sénèque à Paul. Ces rapports entre le philosophe et l'apôtre n'ont d'autre point de départ que le passage des Actes des apôtres XVIII, 12, où est racontée la comparution de Paul devant Gallion, le frère de Sénèque. Dans l'histoire apocryphe de Prochore (*Narratio Prochori de Sancto Johanne*), se rencontre encore une *Epître de Jean à un hydropique*. Enfin si, comme on le croit, l'*Epître de Barnabas* n'est pas authentique, elle trouverait ici sa vraie place.

IV. *Apocalypses*. Les premiers chrétiens ne se sont pas servis du genre apocalyptique avec moins d'ardeur que les Juifs. Ils ont mis plusieurs apocalypses chrétiennes sous les noms de patriarches ou de prophètes de l'Ancien Testament et des Sybilles dont il sera question ailleurs (voy. art. *Pseudépigraphes*). Parmi celles qui portaient des noms chrétiens, les Pères, à côté de l'Apocalypse de saint Jean, parlent d'une *Apocalypse de saint Pierre* qui jouit dans les premiers siècles d'une grande autorité. Le Canon de Muratori la mentionne avec quelques doutes sur son authenticité. Clément d'Alexandrie la commentait dans ses Hypotyposes. Dans certaines Eglises de la Palestine, elle était lue annuellement aux jours de jeûne. Nous en avons quelques fragments qui décèlent un esprit judaïsant très-exalté. Il existe encore en arabe une seconde *Apocalypse de Pierre*. L'*Apocalypse de Paul*, dont Eusèbe a parlé, était d'un tout autre caractère. C'est l'œuvre d'un gnostique anti-judaïsant. On la croyait perdue, lorsque dans ces derniers temps, Tischendorf l'a découverte et publiée. Elle a pour point de départ le ravissement de Saint-Paul (2 Cor. XII, 1-8). Il est probable qu'il existait un autre écrit du même genre, issu de la même donnée, connu sous le nom d'*Ascension de saint Paul*. A partir du onzième siècle, il est encore question d'une seconde *Apocalypse de Jean*, publiée également par Tischendorf, ouvrage absolument sans valeur. Dans le décret du pape Gélase, il est fait mention d'*Apocalypses de saint Thomas* et de *saint Etienne*. Enfin,

dans les manuscrits sahidiques de la Bibliothèque nationale à Paris, se trouvent une *Apocalypse* de Barthélémy, et, parmi les manuscrits grecs, un autre apocryphe, *la Descente aux enfers de la Vierge Marie*, dont rien encore n'a été publié. — On peut ranger enfin parmi les apocryphes certains livres d'un caractère dogmatique ou ecclésiastique, qui, dans l'ancienne Eglise, avaient une grande autorité et qu'on faisait remonter jusqu'aux apôtres. Les *Constitutions apostoliques*, les *Doctrines des apôtres* (Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων) dont ont parlé Eusèbe et Athanase, et dont M. Hilgenfeld a donné des fragments dans son *Novum Testamentum extra canonem* (fasc. IV), auxquelles il faut ajouter la *Didascalia apostolorum*, éditée et traduite du Syriaque par M. de Lagarde (1853). Parmi les manuscrits découverts dans la Bibliothèque du couvent du Saint-Sépulcre, M. Bryennius annonce qu'il a trouvé une Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, qui sera bientôt publiée. — Les apocryphes ont été l'objet d'études nombreuses dans les deux derniers siècles. On peut consulter, outre les diverses collections mentionnées plus haut, la *Bibliothèque ecclésiastique* de Du Pin ; les *Mémoires* de Tillemont sur l'Histoire ecclésiastique ; l'*Histoire critique des Livres du Nouveau Testament* de Richard Simon ; une très-longue et très-savante dissertation dans l'*Histoire du Manichéisme* de Beausobre ; un *Mémoire* sur les ouvrages apocryphes, inséré dans le recueil de l'Académie des inscriptions, tome XXVII, de Burigny ; Kleuker, *Ueber die Apocryphen des N. T.*, Hambourg, 1798 ; Nitzsch, *De apocryph. Evang. in explicando canonico usu et abusu*, Viteb., 1804 ; Tischendorf, *De Ev. apocryph. origine et usu disquisitio historica critica, quam prœmio aureo dignam censuit societas Hagana, Hagæ*, 1851 ; R. Hoffmann, *Leben Jesu nach den Apocryphen* ; de Pressensé, dans sa *Vie de Jésus*, Paris, 1866 ; Michel Nicolas, *Evangiles apocryphes*, Paris, 1866, etc. A. SABATIER.

APOLLINAIRE (Saint) [Κλαύδιος Ἀπολινάριος], évêque d'Hiérapolis, présenta à Marc-Aurèle une *apologie*, dans laquelle se trouve rapporté le miracle de la *legio fulminea ;* il écrivit aussi cinq livres contre les Gentils, deux livres sur la vérité, et un livre contre l'hérésie naissante de Montanus (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV, 27 ; V, 5 ; saint Jérôme, *de Viris*, 26 ; Photius, *cod.* 14). Rufin et Nicéphore (*Hist. Eccl.*, IV, 23) ont cru pouvoir attribuer à Apollinaire un écrit anonyme contre le montanisme : ce livre est certainement postérieur. Sérapion, cité par Eusèbe (V, 19), a conservé quelques mots du traité d'Apollinaire contre Montanus. Nicéphore (*l. l.* 11) et quelques manuscrits d'Eusèbe, mais non les meilleurs, lui attribuent encore deux livres contre les Juifs. On trouve dans la préface de la Chronique Pascale (éd. Ducange, p. 6 ; éd. Dindorf, I., p. 13), deux passages d'Apollinaire sur le jour de la mort du Christ, dont Tillemont a, à tort, contesté l'authenticité, et qui ont joué un grand rôle dans les controverses relatives au quatrième Evangile.

APOLLINAIRE, évêque de Laodicée, fils d'un grammairien chrétien, était lui-même professeur d'éloquence (Soc., II, 46 ; III, 16 ; Sozom., V, 18 ; VI, 25). Il s'employa tout entier à combattre l'arianisme. C'est pour désarmer l'hérésie qu'il conçut le système de christologie

qui a gardé son nom. Sa doctrine ne nous est connue que par les réfutations de Grégoire de Nysse dans son *Antirrheticus*, de Grégoire de Naziance, dans ses épîtres à Clédonius et à Nectaire, d'Athanase dans ses deux livres contre les apollinaristes, d'Epiphane (*Hær.*, 77) et de Théodoret (*Hær. Fab.*, 4, 8; dialogue 3), ainsi que par les fragments de ses ouvrages qu'A. Mai a publiés dans le volume VII de sa *Collectio nova*. Quel est, disait Apollinaire, le siége du *moi* dans l'homme? N'est-ce pas l'esprit, le νοῦς, ce principe de la conscience et du libre arbitre? Accorder à la nature humaine du Christ le νοῦς, l'esprit et la raison, c'est mettre en lui, comme le prétend l'arianisme, deux personnes, deux êtres complets: « Ils seraient deux, l'un, Fils de Dieu par nature, et l'autre par adoption. » Reconnaître à l'humanité du Christ un esprit raisonnable et libre, c'est également ouvrir la porte au péché, car « il n'y a pas d'homme complet sans péché ». Il faut donc admettre que le Christ a eu un corps humain et une âme humaine, l'âme étant ce principe de vie qui est commun à tous les êtres animés; mais la place du νοῦς, de l'esprit humain, a été tenue en lui par la nature divine du Fils de Dieu. On le voit, emporté par le désir de confondre en une seule personne les deux natures du Christ, l'évêque de Laodicée a sacrifié l'intégrité de sa nature humaine à l'unité de son être. Les deux Grégoire l'accusent d'avoir recherché cette unité de Dieu et de l'homme jusqu'avant le temps: « La nature humaine du Christ, lui fait dire Grégoire de Naziance, est antérieure aux siècles, elle fait partie de son essence ». Grégoire de Nysse va jusqu'à lui attribuer d'avoir enseigné « que la divinité est passible ». « Ce n'est, aurait-il dit, que si le Christ a souffert et est mort comme Dieu, qu'il a pu triompher de la mort. » Les meilleurs historiens estiment que les Cappadociens ont attribué au maître les propos de ses disciples: quoiqu'il en soit, nous ne pouvons voir en ces extrêmes que la conséquence naturelle de sa pensée. Le monophysitisme devait sortir du même courant. La querelle soulevée par Apollinaire fut pour l'Eglise une occasion d'affirmer l'humanité entière du Sauveur. Dès 362, un synode réuni à Alexandrie se prononçait contre une doctrine semblable à la sienne; les synodes romains, convoqués par Damase en 374, 376, 380, condamnèrent hautement l'évêque de Laodicée: « Si le Christ, dit le synode de 374, s'est uni à un homme incomplet, notre salut est incomplet » (Mansi, III; Hefele, I, 705 ss.). — Voy. les dissertations de Basnage (Utrecht, 1687) et de Wernsdorff (Witenb., 1694, puis 1719); Dorner I, 976 ss. S. Berger.

APOLLINE (Sainte) [*Apollonia*], vierge et *presbytis* (diaconnesse ?) d'Alexandrie, subit le martyre en 249, sous Décius. Denys d'Alexandrie, dans une lettre à Fabien, évêque d'Antioche, conservée par Eusèbe (VI, 41), raconte sa passion. Les bourreaux la souffletèrent et brisèrent ses dents; menacée du bûcher, elle s'y précipita, peut-être pour échapper à de nouveaux outrages (*AA. SS.*, 9 *Feb. II*).

APOLLONIUS DE THYANES, magicien et philosophe, vécut au premier siècle de notre ère et reçut après sa mort des honneurs divins dans sa ville natale. Tels sont les seuls détails authentiques que nous

possédions sur lui. Il avait, dit-on, laissé des mémoires qui furent remis à l'impératrice Julie Domna, femme de Septime Sévère, en 194. Celle-ci confia ces mémoires à Philostrate qui écrivit la vie d'Appollonius. Cette biographie n'a aucune valeur historique. Philostrate fait de son héros un thaumaturge accompli dont la vie est remplie de prodiges, en même temps qu'il nous offre en lui le type idéal du pythagoricien parfait. Ascète austère, il connaît toutes les sciences et toute la sagesse humaine et il passe sa vie à prêcher cette sagesse ; toute la grandeur et toute la puissance du monde antique se concentrent dans sa personne et sont résumées dans ses prédications. Il se présente aux hommes en véritable réformateur du paganisme et il veut cette réformation par le syncrétisme. On s'explique aisément le but de Philostrate ; il voulut montrer, sans doute, à l'instigation de Julie Domna, que le paganisme était capable de produire des hommes aussi remarquables, soit par leur vie morale, soit par les prodiges qu'ils accomplissaient, que le fondateur du christianisme lui-même. Il voulait montrer aussi qu'en réunissant ce que l'antiquité a offert de plus parfait on obtient une doctrine qui n'est pas inférieure à celle de l'Evangile. Il y a, dans cet essai du sophiste, une preuve curieuse de l'influence immense qu'exerçait sur les masses, à cette époque, la personne du Christ. Philostrate voulait précisément combattre cette influence croissante et arrêter la décadence du paganisme. Il se proposait donc un but pratique, et cette forme prise par l'opposition aux progrès de la foi chrétienne nous montre bien quelle puissance morale celle-ci possédait alors. Les efforts de Philostrate furent en partie couronnés de succès. Il n'arrêta pas les progrès du christianisme, mais il créa à Appollonius de Thyanes une véritable divinité. Hiéroclès qui, cent ans plus tard, fut l'auteur de la persécution des chrétiens sous Dioclétien, compara ouvertement, dans un de ses ouvrages, Apollonius avec le Christ, et Eusèbe, en le réfutant, admet, d'une manière générale, la vérité du récit de Philostrate. Les habitants de Thyanes dédièrent un temple à Apollonius ; ceux d'Ephèse lui élevèrent une statue, et Alexandre Sévère plaça son image à côté de celle de Jésus-Christ.

EDM. STAPFER.

APOLLONIUS, savant écrivain, qui vivait en Asie Mineure au commencement du troisième siècle, est connu par un ouvrage (*insigne et longum volumen*, dit Jérôme dans son *Catal. de script. eccl.*, c. XL) contre les montanistes dont il ne reste qu'un fragment conservé par Eusèbe (*Hist. eccl.*, V, 18). Il leur reproche les vices les plus graves et tourne en ridicule leurs prophéties. Nicéphore l'a confondu avec Apollonius, sénateur romain, dont Eusèbe (V, 21) nous raconte qu'il fut dénoncé comme chrétien par son esclave sous l'empereur Commode, et qu'après avoir prononcé devant le Sénat une défense éloquente (λογεωθαθην ἀπολογεαν), il eut la tête tranchée, en même temps que son dénonciateur, conformément aux lois romaines qui réglaient les rapports des maîtres et des esclaves, fut condamné à avoir les cuisses brisées, ce qui était le supplice le plus ignominieux.

APOLLOS (Ἀπολλώς, abréviation du nom grec Ἀπολλώνιος). Il est spé-

cialement question de cet ami et collaborateur de saint Paul à Corinthe et à Ephèse, dans deux passages du Nouveau Testament (1 Cor. I-III et Act. XVIII, 24; XIX, 1) d'où se dégage une très-belle et très-intéressante figure. Apollos était un juif originaire d'Alexandrie où il n'avait pu rester étranger à l'influence de la philosophie religieuse de Philon. Il était, nous disent les *Actes*, éloquent, très-versé dans les Ecritures, puissant dans les controverses, d'une originalité de pensée et d'une indépendance de caractère qu'il sut défendre et garder même à côté de l'irrésistible influence de la pensée du grand apôtre. Il ne devint jamais entièrement son disciple. Il travailla à côté de lui et même il semble à Corinthe avoir conquis momentanément une autorité presque égale. Nous ne savons point comment il avait été amené à l'Evangile ; mais, en tout cas, ce ne fut pas comme Paul, par une conversion subite. D'après le récit des Actes, il ne connaissait, quand il vint à Ephèse, que le baptême de Jean. Aquilas et Priscille achevèrent son éducation chrétienne, c'est-à-dire, sans doute, l'initièrent à ce que Paul appelait un Evangile entièrement fondé sur la croix et la résurrectiou du Christ et indépendant de toute tradition et de toute attache juives. Néanmoins l'enseignement d'Apollos ne se confondit jamais avec celui de Paul. D'un côté, il paraît s'être moins séparé du judaïsme, et de l'autre avoir fait dans sa théologie une part plus grande à la philosophie alexandrine. C'est ce que Paul fait entendre quand il blâme dans son épître aux Corinthiens (1 Cor. I, 17; II, 1-3) cette sagesse mondaine, ces discours pathétiques, cette rhétorique savante qui semblent vouloir ajouter quelque chose d'humain à la puissance de la croix du Christ toute nue. Dans tous ces passages, il est évident que l'apôtre fait allusion à Apollos et au parti qui, dans l'Eglise de Corinthe, se groupait autour de son nom. Cependant ces légères différences n'allèrent jamais jusqu'à des froissements. Apollos, dont l'humilité semble avoir égalé la ferveur et le talent, fut sans doute le premier à donner raison aux avertissements sévères de Paul. Dans la seconde lettre aux Corinthiens, le parti d'Apollos disparaît entièrement et l'apôtre ne se trouve plus qu'en face des judaïsants, ses irréconciliables adversaires. Paul le nomme son frère (1 Cor. XVI, 12) ; il aurait voulu l'envoyer à Corinthe , mais il ne put le décider. Apollos passa les années 57 et 58 à Ephèse ou dans les environs. Son nom revient encore une fois à la fin de l'épître à Tite ; puis nous perdons entièrement ses traces. Luther a voulu lui attribuer l'épître aux Hébreux. Ce n'est qu'une conjecture. Mais autant qu'on peut se représenter la théologie d'Apollos, elle ne devait pas différer beaucoup de celle de cette épître.

A. Sabatier.

APOLOGÉTIQUE, APOLOGIE. — I. *Principes.* L'apologétique est la science qui établit les principes d'après lesquels la vérité de la religion chrétienne doit être démontrée et défendue contre les attaques de ses adversaires. Elle se distingue de l'apologie, qui est cette démonstration et cette défense elles-mêmes. On a contesté l'utilité de l'apologétique, non moins que son caractère scientifique. Longtemps ignorée ou dédaignée, cette branche de la théologie est cultivée avec prédilection aujourd'hui; pour ce qui concerne les apologies, elles encombrent le marché

de la librairie, particulièrement en Allemagne, ce qui ne laisse pas que d'être un symptôme inquiétant. Si les attaques contre le christianisme n'étaient pas si multiples et si sérieuses, la défense ne déploierait pas tant d'efforts. Quoi qu'il en soit, ni les défauts communs à beaucoup d'apologistes, tels que la crédulité, l'inexactitude, l'exagération, la partialité, les sophismes, le ton déclamatoire, les invectives contre les adversaires, ni la difficulté de la tâche en elle-même, ne sauraient être invoqués contre l'apologétique, bien qu'ils expliquent les préventions dont elle est l'objet. Nous croyons que les défauts que nous venons d'énumérer peuvent être évités; quant à la difficulté, elle tient à la nature même de la foi chrétienne qui repose, en grande partie, sur des expériences intérieures et implique une certaine direction de la volonté. Personne ne réussira jamais à démontrer mathématiquement la vérité de la religion chrétienne, dont le caractère même est l'inévidence; seulement, cet inconvénient, l'apologétique le partage avec d'autres sciences, avec la philosophie et avec l'histoire, par exemple : elles aussi reposent sur des recherches et des observations qui ne sont possibles qu'à celui qui, par une application sérieuse et prolongée, s'y est spécialement préparé, et, dans la plupart des cas, elles lui procurent des probabilités plutôt que des certitudes. Dans le fond, la tâche de l'apologétique est de mettre en lumière les principes sur lesquels la théologie repose comme science et se distingue de la philosophie. Ces principes découlent d'une analyse rigoureuse de la foi chrétienne destinée à mettre en lumière les deux faits fondamentaux qui la constituent, l'un d'ordre psychologique, le péché ou l'impuissance de l'homme à réaliser par lui-même, sans un secours divin, sa destinée terrestre; l'autre, d'ordre historique, la manifestation de la grâce divine dans la personne de Jésus-Christ et dans le plan providentiel du salut auquel elle est liée. L'apologétique exige donc des aptitudes de réflexion philosophique, comme aussi une certaine familiarité avec les procédés de la critique historique, et pour le moins une connaissance précise de ses résultats. Elle fait forcément des emprunts à toutes les autres branches de la théologie, sans pour cela se confondre avec elles. Schleiermacher, dans son *Encyclopédie,* la place, avec la polémique, en tête de l'enseignement théologique, sous le nom de théologie philosophique; d'autres l'identifient soit avec les prolégomènes de la dogmatique, soit avec la philosophie de la religion; d'autres encore, la considérant comme un art plutôt que comme une science, la relèguent dans la théologie pratique. Peu importe le rang qu'on lui assigne, pourvu que l'on soit bien au clair sur la nature de son objet, sur son étendue et sur ses limites. Le contenu de l'apologétique est le témoignage rendu par la conscience chrétienne à la vérité morale et historique du christianisme. Le foyer sur lequel elle dirige son attention principale est le sentiment religieux, tel qu'il vibre au fond de notre conscience, et qui se trouve être le produit à la fois d'un élément objectif, l'action de Dieu, et d'un élément subjectif, l'action de l'homme. La dualité de principes qu'implique cette constatation est irréductible en un certain sens, parce que jamais l'homme ici-bas n'arrivera à connaître et à posséder pleinement Dieu; mais elle tend à

se résoudre dans une unité toujours plus harmonieuse, à mesure que la foi ou la vie religieuse devient plus parfaite, c'est-à-dire à mesure que l'homme réussit à mieux comprendre et à s'assimiler d'une manière plus complète la grâce divine : *Credo ut intelligam*. Nulle science plus que l'apologétique n'a besoin de se pénétrer de la vérité de cet adage. De plus, l'action de Dieu dans la conscience du chrétien étant déterminée par certains faits historiques, il s'ensuit que l'effort de l'apologiste devra se porter sur ces faits, ainsi que sur les documents qui les rapportent, afin d'en constater l'authenticité et d'en saisir le véritable caractère. — Ce qui a surtout nui à la considération de l'apologétique comme science, c'est la difficulté de disposer et de grouper d'une manière organique les matériaux dont elle se compose. Longtemps on s'est servi de la division en preuves internes (accord du christianisme avec la raison ou avec la conscience) et en preuves externes (faits extraordinaires ou miraculeux qui ont précédé ou accompagné le christianisme); mais cette division nuit au but même que se propose l'apologétique. Le caractère surnaturel du christianisme ne pouvant être déterminé dans la première partie, il peut paraître que son essence consiste dans son accord avec la raison, d'où il s'ensuit que l'élément humain, c'est-à-dire subjectif, devient non-seulement le *sensorium* et le *criterium*, l'organe qui perçoit et apprécie l'élément divin, mais sa norme, le juge qui lui confère sa valeur et son autorité. Et, d'autre part, les faits surnaturels étant considérés comme possédant en eux-mêmes une vertu démonstrative, indépendamment de leur accord avec la raison, il pourrait sembler que l'essence du christianisme consiste dans ce caractère surnaturel, ce qui serait également inexact. En tous les cas, ces deux manières de concevoir le christianisme ne peuvent se combiner que d'une manière extérieure et artificielle et ne justifient que trop l'opposition du point de vue rationaliste et supranaturaliste que l'apologétique doit précisément prendre à tâche de vaincre par une saine exposition des principes théologiques fondamentaux. D'autres auteurs ont commencé l'apologétique par une analyse critique de l'idée de la révélation, c'est-à-dire par l'énumération des signes d'après lesquels on doit juger la vérité et la réalité d'une révélation divine; puis, dans une seconde partie, ils ont montré l'accord des idées et des faits révélés dans le christianisme avec ces signes. Cette division repose sur la pensée juste qu'il faut commencer par rattacher l'œuvre apologétique à des principes généralement admis; mais, d'une part, cette méthode est insuffisante aussi longtemps que l'analyse critique de l'idée de la révélation est purement philosophique, au lieu d'être elle-même le résultat d'un accord reconnu et démontré entre le principe chrétien et la pensée scientifique, et, d'autre part, cette méthode présuppose, sans nécessité, que l'essence du christianisme est d'être une révélation, ce qui est loin d'être prouvé. D'autres encore ont divisé l'apologétique en une partie générale qui expose l'accord du christianisme avec la nature humaine, et en une partie spéciale qui montre comment les diverses idées religieuses se sont réalisées dans le christianisme; mais ces deux parties empiètent sans cesse l'une sur l'autre,

et, au fond, traitent le même sujet par les deux bouts contraires. Ce qu'il y a peut-être de préférable, c'est de suivre la méthode génétique ou organique. On commencerait par une analyse précise du sentiment religieux tel qu'il se produit dans la conscience humaine, avec les conditions particulières qui nous sont faites ici-bas, savoir les incessantes contradictions au milieu desquelles nous nous mouvons, les problèmes insolubles qu'elles imposent à notre esprit et les profonds mystères dont elles nous enveloppent. On chercherait ensuite d'où vient à la conscience la lumière qui la guide, et où le sentiment religieux, chez ceux dans lesquels il est le plus pur et le plus ardent, puise sa force. Par un examen comparatif des diverses religions et par une étude approfondie des temps qui ont précédé le christianisme, on sera amené à s'arrêter à ce dernier, aux manifestations particulières qui l'ont précédé, préparé et introduit dans le monde, à l'histoire de sa propagation, aux causes diverses qui ont tour à tour favorisé, compromis et arrêté ses triomphes, aux fruits qu'il a produits soit chez les individus, soit dans la société, à la lumière qu'il a projetée sur les problèmes qui nous agitent, à la manière dont il entend résoudre les contradictions de notre nature, et nous expliquer ou nous faire accepter les mystères qui nous entourent de toute part. L'apologiste sera ainsi, par la force même des choses, conduit à ramener tous ces effets et cette action, naturelle dans la marche qu'elle suit, surnaturelle ou inexpliquée dans sa cause, à la personne même du fondateur de la religion qui porte son nom. Jésus-Christ, en effet, nous donne la clef du christianisme. Dans la mesure où l'analyse humaine réussira à surprendre le secret de sa nature et de cette communion exceptionnelle et unique avec Dieu qui a été la source de la sainteté de sa vie comme de la vérité et de l'autorité de son enseignement, elle pourra décrire aussi ce que c'est que l'inspiration, la révélation, le miracle, la prophétie, tous les éléments dits surnaturels qui n'accompagnent pas seulement le christianisme, mais qui, en un sens, le constituent. Et alors, par un dernier effort, s'élevant plus haut encore, des causes secondes à la cause première, de la sphère du contingent à celle de l'absolu, l'apologiste verra briller, entouré d'une lumière incomplète sans doute, mais, à tout prendre, provisoirement suffisante, l'idée ou l'image même de Dieu, la source de toute vie et de tout salut dans le monde. Cette méthode, que l'on pourrait aussi appeler thétique, parce qu'elle développe purement et simplement l'objet de la foi chrétienne, en n'ayant égard aux objections et aux critiques qu'au fur et à mesure qu'elle les rencontre sur son chemin, est à peu de chose près celle de la dogmatique, bien que le plan et l'ordre suivi par cette dernière science soient différents, comme aussi le nombre et l'étendue des matériaux : l'apologétique laisse à la dogmatique tout ce qui est secondaire et ne prend que ce qui est fondamental, et cela moins au point de vue de l'exposition systématique de la foi qu'à celui de la défense des principes du christianisme. On pourrait également dire avec Nitzsch, que l'apologétique est la théologie des laïques : c'est une dogmatique populaire qui court au plus pressé, à savoir la recommandation du christianisme auprès de

ceux qui en doutent. Serait-il trop téméraire d'ajouter, eu égard à ce que nous voyons se produire autour de nous et en particulier aux méthodes que la science préconise aujourd'hui, que l'apologétique est peut-être la forme que la dogmatique revêtira dans l'avenir ?

II. *Histoire.* L'histoire de l'apologétique peut se diviser en cinq périodes, d'une richesse et d'une valeur scientifique inégales. En en énumérant, par ordre et dans leur lien organique, les productions les plus marquantes, nous prévenons le lecteur que la plupart d'entre elles seront l'objet d'articles spéciaux dans le cours de cette publication.

Première Période. 1. *Orient.* La première opposition faite contre le christianisme fut celle des Juifs. Jésus-Christ, défendant sa mission divine et repoussant les reproches qui lui étaient adressés par les scribes et les pharisiens, fut son propre apologiste (Jean V, 16 ss.; VII, 16 ss., etc.). Toute la prédication des apôtres porte essentiellement un caractère apologétique (voy. entre autres Actes XVII, 22 ss. ; XXII, 1, ss., etc.) ; ils recommandent d'ailleurs aux chrétiens d'être prêts à rendre compte de leur foi avec douceur et respect vis-à-vis de tout le monde (I Pierre III, 15). Dans la suite, ceux d'entre eux qui se montrèrent plus particulièrement qualifiés furent chargés de porter cette défense, soit sous forme juridique devant les tribunaux, soit sous forme scientifique à l'adresse de la société cultivée, soit sous forme populaire en présence de la foule. Les défenses juridiques précèdent les apologies savantes. Il s'agissait de repousser les attaques d'athéisme, d'immoralité, de superstition, d'hostilité ou d'indifférence politique qui se reproduisaient sans cesse avec les exagérations les plus incroyables. La plupart du temps, les apologistes se bornent à les réfuter par le simple exposé des faits, en insistant sur les vertus des chrétiens, l'héroïsme des martyrs et la propagation rapide du christianisme. La lutte devint plus difficile, lorsque du terrain des faits elle fut portée sur celui des idées et que l'on se trouva en présence d'adversaires philosophiques. Les écrivains chrétiens étaient peu habitués à manier l'arme de la dialectique ; ils avaient des conceptions étroites ou erronnées qui tenaient à leur éducation et à leur culture première, soit juive, soit païenne ; ils n'employaient pas toujours les meilleurs arguments et se livraient souvent à une polémique passionnée. Vis-à-vis des Juifs, ils se bornaient à montrer l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament dans le Nouveau, mais se livraient à des interprétations allégoriques hasardées et obéissaient aux règles d'une exégèse arbitraire. Ils découvraient, dans la nature, des symboles des doctrines révélées et ne dédaignaient pas d'invoquer, en face des païens, les enseignements de leurs sages ou les oracles de leurs devins. Tous les écrits de cette première période portent plus ou moins le caractère apologétique : de là, l'absence de rigueur scientifique et de distinction tranchée entre les diverses branches de la théologie, compensée, il est vrai, par l'unité et la puissance de vie religieuse qui marque la plupart des produits littéraires de ce temps. Il faut distinguer, dans les écrits consacrés à la défense du christianisme pendant les trois premiers siècles, ceux que l'on peut considérer comme des pétitions adressées aux empereurs romains, qui

sont de simples plaidoyers, et ceux qui présentent une apologie raisonnée et approfondie de la vérité chrétienne. Dans la première catégorie viennent se ranger les apologies adressées par l'évêque Quadratus d'Athènes et le philosophe Aristide à l'empereur Adrien (126), et que nous ne possédons plus; celles de Miltiade, de Méliton de Sardes, de Claude Apollinaire, évêque d'Hiérapolis, adressées à Marc-Aurèle; les deux apologies de Justin Martyr dédiées à Antonin et à Marc-Aurèle (138-139; 160-166), dont la seconde renferme des digressions philosophiques complétement étrangères aux débats du prétoire; celle d'Athénagore à Marc-Aurèle (177); celles de Tatien le Syrien et de Théophile, évêque d'Antioche. Pour ce qui concerne les apologies savantes, M. de Pressensé (*Hist. des trois prem. siècles de l'Egl. chr.*, vol. IV; *Les Apologistes*) croit pouvoir les diviser en trois classes : 1° Les apologistes qui, admettant une affinité profonde entre le christianisme et la conscience humaine, cherchent des témoignages et des preuves de cette affinité dans le développement historique de l'humanité; 2° les apologistes qui n'en appellent qu'aux instincts naturels du cœur humain; 3° ceux qui accablent d'outrages l'âme humaine, l'anéantissent et l'avilissent, pour l'amener, par le dégoût et le désespoir, à recourir au divin rédempteur. Les brillants écrivains de l'école d'Alexandrie se rattachent à la première classe. Clément, dans son *Exhortation aux Gentils* (Λογος προτρεπτικὸς πρὸς Ελληνας), dans son traité de morale intitulé παιδαγωγος et dans ses mélanges de philosophie religieuse (στρωματεῖς) établit victorieusement le néant du paganisme, l'immoralité de ses mythes et le rôle pédagogique de sa philosophie, en tous points semblable à celui que la loi mosaïque a joué chez les Juifs. Il marque en traits heureux les limites de la raison, la part des facultés intuitives et des déterminations morales dans nos connaissances religieuses et la manière vraiment organique dont la γνῶσις se développe de la πιστις. Par contre, Clément néglige complétement la preuve historique, se bornant à faire comparaître la personne vivante du Christ devant la conscience éclairée par la foi et qui ne tarde pas à percevoir en lui le Verbe ou l'Intelligence parfaite dont l'intelligence humaine n'est qu'un pâle reflet. Origène, dans son livre *Contre Celse* (vers 245), complète l'œuvre de son maître, en répondant à la fois aux attaques des juifs et à celles des païens. Il défend contre les premiers la loyauté des chrétiens accusés d'avoir falsifié leurs livres sacrés, la grandeur morale du Christ, qui éclate surtout dans son humiliation et son abaissement, et la réalité de sa résurrection, attestée par la publicité même de son supplice. Il justifie contre les païens l'abandon des coutumes nationales contraires à la morale éternelle, les innovations du culte qui réalisent un progrès dans la spiritualité, l'obéissance des chrétiens aux lois de l'Etat, si différente de la servilité, la légitimité des diversités dans l'Eglise, dérivées du respect de l'individualité, l'obscurité et la basse condition de la plupart des chrétiens qui attestent la sollicitude de la religion nouvelle pour les déshérités de la terre, la simplicité de la doctrine chrétienne qui constitue sa supériorité sur la philosophie et qui est le secret de sa puissance, l'assurance enfin que donne la foi qui, loin d'inter-

dire l'examen, le provoque. Origène, lui aussi, n'accorde qu'une importance secondaire à la preuve du miracle qui, d'après lui, ne tire sa valeur que de son caractère moral : il s'attache de préférence aux arguments tirés des conquêtes rapides du christianisme et de ses effets sur la société, ainsi qu'à la preuve interne, à savoir la réponse satisfaisante donnée à tous les véritables besoins de l'âme. — 2. En *Occident*, nous trouvons d'abord l'*Octave* de Minutius Félix (vers 190), dialogue spirituel et éloquent, dans lequel l'auteur combat avec succès le scepticisme frivole de son temps, en insistant plutôt sur les principes généraux du théisme que sur les doctrines particulières de l'Evangile; puis, l'*Apologeticus* (200) de Tertullien, adressé aux magistrats de l'empire pendant la persécution des chrétiens sous Septime Sévère, au sujet de l'illégalité de leur condamnation, rendue plus odieuse par l'impunité qui couvre les crimes de leurs accusateurs. Le puissant rhéteur de Carthage écrivit, en outre, un ouvrage apologétique plus considérable *Adversus gentes*, et surtout un remarquable traité *De testimonio animæ naturaliter christianæ*, dans lequel il établit que la religion de Jésus-Christ répond aux aspirations les plus vraies de notre être moral, en protestant contre le paganisme qu'il accuse de dégrader la nature humaine et d'obscurcir le témoignage de la conscience par ses vices grossiers non moins que par sa culture raffinée et corrompue. Tertullien n'invoque l'autorité des Ecritures qu'en seconde ligne. Dieu, pour nous rendre capable de pénétrer d'une manière plus complète et plus sensible ses pensées et ses volontés, a ajouté au témoignage de l'âme celui des lettres saintes. Les *Disputationum adversus gentes libri VII* d'Arnobe (vers 303) dénotent une connaissance superficielle du christianisme et ne se distinguent que par une polémique violente contre le paganisme, dont ils dévoilent les hontes cachées avec une incomparable richesse d'informations. Le traité de Cyprien *De idolorum vanitate* est emprunté en grande partie à l'*Octave* de Minutius Félix; dans ses *Libri III testimoniorum adversus Judæos*, il établit par de nombreuses citations que la réjection des Juifs, comme le mystère de la personne et de l'œuvre du Christ, a été prédite par leurs propres livres sacrés. Lactance, dans son traité *De mortibus persecutorum*, invoque en faveur du christianisme la mort violente de ses ennemis les plus fameux. Saint Augustin, dans les dix premiers livres de son ouvrage *De civitate Dei*, réfute les accusations des païens qui reprochent au christianisme de favoriser la décadence extérieure et la dissolution intérieure de l'empire romain; dans les douze derniers, il démontre, en regard de l'inutilité des solutions qu'offre le paganisme pour cette vie et pour la vie future, la valeur des doctrines chrétiennes, tant pour le salut des individus que pour le bonheur de la société. Dans ses *Libri VII historiarum adversus paganos*, Orose tourne contre la religion païenne les reproches adressés aux chrétiens. (Voyez pour toute cette première période, outre l'ouvrage déjà cité de M. de Pressensé, Tzschirner, *Geschichte der Apologetik*, Leipz., 1805, dont le premier volume seul a paru, et le livre de l'abbé Freppel, *Les Apologistes du IIe siècle*, Paris, 1860).

Deuxième Période. Lorsque le christianisme, devenu religion de

l'Etat, se vit en possession du pouvoir et de persécuté se fit persécuteur, l'effort de la lutte se tourna contre les hérésies, et l'apologétique fit place à la polémique. Restaient, il est vrai, indépendamment des sectaires et des libres-penseurs qui se cachaient dans leurs rangs, les juifs et les mahométans : mais l'Eglise préféra, pour les combattre, l'appui du bras temporel aux armes de l'esprit. On trouve bien encore de temps à autre des œuvres apologétiques, telles que la *Summa catholicæ fidei contra gentiles* de Thomas d'Aquin, qui contient une théorie curieuse des rapports entre la raison et la révélation empruntée à la philosophie scolastique, mais ces œuvres, en général, font preuve d'une grande faiblesse dans l'argumentation et d'une profonde ignorance en matière philologique et historique. La seule exception à cette règle qui puisse être signalée est la *Pugio fidei adversus Mauros et Judæos* de Raymond Martini (1278). A la suite du discrédit dans lequel la scolastique ne tarda pas à tomber, grâce à la renaissance des études classiques, l'abîme qui commençait déjà à séparer la philosophie et la théologie s'agrandit chaque jour. Au milieu de ce réveil de libre pensée, qui eut pour premier théâtre l'Italie, d'autant plus hostile à la foi chrétienne qu'elle souffrait davantage des abus que Rome commettait en son nom, nous voyons se produire plusieurs apologistes de la religion méconnue et travestie. Parmi eux, nous citerons Marsile Ficin qui, dans son traité *De religione christiana* (1475), cherche à concilier la doctrine du Christ avec celle de Platon ; Jérôme Savonarole qui, dans son *Triumphus crucis seu de veritate fidei* (1497), relève surtout les effets moraux et les applications pratiques du christianisme ; Louis Vivès qui, dans son livre *De veritate religionis christianæ* (1543), essaie de démontrer qu'une foi sincère n'exclut pas des recherches spéculatives indépendantes.

Troisième Période. Survint la Réformation ; mais, s'attachant à signaler l'altération plus encore que la négation de la vérité chrétienne dans le cours des siècles, elle s'occupa, elle aussi, de polémique plus que d'apologétique : elle combattit les erreurs dans l'Eglise et non celles du dehors. L'Eglise réformée de France eut pourtant l'honneur de produire deux œuvres marquantes : c'est d'abord le traité *De la vérité de la religion chrestienne contre les athées, épicuriens, païens, juifs, mahumédistes et autres infidèles* (1579-81) de Duplessis-Mornay, écrit au sortir d'une longue et terrible maladie causée par une tentative d'assassinat, publié d'abord en français à Anvers, puis traduit en latin et dédié à Henri IV. L'auteur ne se livre à aucune attaque contre ses adversaires, mais il expose la vérité d'une manière calme et sereine, bien qu'avec un peu de lenteur et de lourdeur. Il déclare vouloir se servir d'arguments et de témoins, par où il entend, d'une part, des raisonnements assez subtils, puisés dans la scolastique, sur des principes premiers indémontrables et que chacun trouve en soi-même, et, d'autre part, le témoignage emprunté à la conscience et à l'histoire, c'est-à-dire à l'antiquité et au consentement universel. Mornay trouve trois marques principales de la vraie religion : 1° le vrai Dieu connu et adoré en Israël, tandis que les païens adorent

les démons ; 2° le service de Dieu et ses commandements positivement enseignés dans la Parole de Dieu, et « les choses les plus admirables en nos Écritures » confirmées par les païens ; 3° le moyen de réconciliation et le principe de vie pour accomplir ces commandements manifestés en Israël, principalement dans le Messie promis et venu en Jésus-Christ, dont l'Evangile contient l'histoire et la doctrine. On doit de même citer avec éloge l'ouvrage d'Amyraut, *Traité des religions contre ceux qui les estiment indifférentes* (1631), dirigé à la fois contre les épicuriens qui nient la Providence, contre les philosophes qui nient la révélation et contre les adversaires d'une religion « certaine et déterminée. » A côté des preuves secondaires tirées de l'antiquité de la religion révélée, de l'harmonie qui existe dans la Bible et des faits extraordinaires qui ont marqué l'établissement du christianisme, Amyraut signale la marque capitale de la divinité de notre religion, qui est d'être une source de paix et de sanctification, et d'offrir à l'homme le moyen assuré de se réconcilier avec Dieu. Comme Duplessis-Mornay et conformément au courant le plus généreux des doctrines réformées , l'illustre professeur de Saumur assigne ainsi à la preuve interne ou expérimentale la place d'honneur dans son apologétique. (Voyez Viguié, *Histoire de l'apologétique dans l'Eglise réformée*, 1858). A partir du milieu du dix-septième siècle , notre science se développe avec une vigueur nouvelle , grâce au nombre et à la valeur croissante des adversaires , en profitant d'ailleurs du progrès marqué des études philosophiques et historiques. C'est Hugo Grotius qui ouvre la série des apologistes modernes , avec son traité *De veritate religionis christianæ* (1627), traduit bientôt dans toutes les langues de l'Europe et de l'Asie. Il l'avait primitivement écrit dans le but de fournir aux navigateurs parmi les peuples mahométans et païens une arme pour se défendre contre les attaques de leur foi ; mais l'ouvrage trouva plus de lecteurs dans les cercles des lettrés et des savants. Dans six livres, l'auteur montre successivement avec plus de clarté dans la forme que de profondeur dans les idées : 1° l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme établie par les miracles ; 2° Jésus-Christ, la divinité de sa vie, la réalité de ses miracles, ainsi que la supériorité de sa religion, prouvées par la vérité de sa doctrine, la pureté de sa morale, la spiritualité de son culte, sa propagation rapide, son extension et sa durée ; 3° l'authenticité du Nouveau Testament et la véracité de ses auteurs, attestées par l'accord de ses diverses parties, les miracles, les prophéties, ainsi que les témoignages contemporains et postérieurs qui plaident en leur faveur ; 4° la réfutation des religions païennes ; 5° celle du judaïsme ; 6° celle du mahométisme. Les renseignements utiles, les aperçus ingénieux, les considérations sagaces abondent dans ce livre qui fut pendant longtemps l'arsenal où les défenseurs du christianisme puisaient de préférence leurs armes, mais le plan est diffus, les véritables difficultés sont à peine entrevues et l'argumentation est absolument vieillie. Nous en dirons autant de l'ouvrage érudit publié par Huet, évêque d'Avranches, sous le titre de *Demonstratio evangelica* (1679) et dédié *ad*

serenissimum Delphinum (le fils de Louis XIV), dont il était précepteur, de concert avec Bossuet. L'auteur prétend démontrer les quatre axiomes suivants : 1° Est authentique tout livre qui est regardé comme tel par les contemporains et les générations suivantes ; 2° Est vraie toute histoire qui expose les faits tels qu'ils sont racontés dans les livres contemporains ; 3° Est vraie toute prophétie qui annonce des faits confirmés par les événements ; 4° Tout don prophétique vient de Dieu. Huet en conclut précipitamment que tout ce que l'Ecriture dit de Jésus comme étant le Christ doit être vrai, et que toutes les religions païennes sont issues des écrits mosaïques dont elles empruntent jusqu'aux noms propres pour désigner leurs dieux. Les *Pensées* de Pascal (éditées avec de graves altérations par les docteurs de Port-Royal, en 1669, et publiées pour la premières fois d'après le manuscrit original en 1844, par M. Faugère, sur les indications de M. Cousin) ouvrirent à l'apologétique une voie nouvelle. Sans parler de l'incomparable beauté du style et de l'émotion continue qui anime ces fragments, dont il n'est pas difficile de découvrir le lien et de recomposer le plan, l'effet produit par cette démonstration de la vérité de la religion chrétienne résulte de la méthode que Pascal se proposait d'employer. Au lieu de prouver d'abord ou l'existence de Dieu, comme Grotius, ou l'authenticité de la Bible, comme Huet, pour de là déduire la divinité de Jésus-Christ et la conformité de son enseignement avec le témoignage de notre raison et de notre conscience, l'auteur des *Pensées* suit la voie inverse : il va de l'homme à Jésus-Christ et de Jésus-Christ à la Bible et à Dieu, cédant à la preuve interne le pas sur la preuve externe et la démonstration spéculative. Il trace un tableau d'une sombre magnificence de la nature humaine, de ses contradictions, de cet inconcevable mélange de grandeur et de misère qui, selon lui, ne s'explique que par le fait de la chute et ne se résout que par l'union avec Jésus-Christ, en qui tous les éléments contraires viennent se fondre en une unité harmonieuse. Pascal, toutefois, n'entendait pas sacrifier la preuve historique : seulement ce qui nous reste de cette seconde partie de son œuvre est beaucoup plus faible que la première, et serait complétement à refaire aujourd'hui. Ajoutons aussi que les *Pensées* de Pascal n'eurent presque pas de retentissement au dix-septième et au dix-huitiéme siècle, tant l'esprit et la méthode qui caractérisent cette ébauche de génie leur étaient étrangers : ce n'est que dans le nôtre que nous retrouverons leur influence. Le protestantisme français produisit, vers le déclin du grand siècle, l'apologie remarquable de Jacques Abbadie (*Traité de la vérité de la religion chrétienne*, 1684), qui, dans une forme achevée mais d'après un plan trop compliqué pour être heureux, s'élève d'abord de l'idée de Dieu à la nécessité d'une révélation et à sa réalité historique ; puis, dans une seconde partie, part de ce fait qu'il y a aujourd'hui des chrétiens dans le monde, pour examiner leur foi, remonter à son origine, constater qu'elle repose sur une histoire, « la plus simple et la plus admirable du monde, » qui est rapportée par un livre dont l'autorité découle principalement de la personne de son héros. La preuve interne est bien abordée, car Abaddie se propose de nous montrer les divers rapports

qui existent entre la religion chrétienne et la conscience; mais ce caractère, fortement accusé au point de départ, la corruption naturelle de l'homme, et au point d'arrivée, sa sanctification, l'est beaucoup moins dans le chemin qui conduit de l'un à l'autre. L'auteur s'échappe à tout instant hors du terrain de la conscience dans le domaine de la pensée pure ou dans celui des considérations historiques générales.

Quatrième Période. Jusqu'au dix-huitième siècle, le règne de l'autorité en matière religieuse avait été à peu près incontesté. L'Eglise, aux yeux du catholique, la Bible, pour le protestant, garantissaient souverainement la vérité des doctrines qu'elles enseignaient et la nécessité des pratiques qu'elles prescrivaient : l'Etat prêtait d'ailleurs à l'établissement ecclésiastique un appui intéressé, et l'absence de liberté dans les lois, de tolérance dans les mœurs était un frein, à tout prendre considérable, à la révolte du moins extérieure. Pourtant bien avant l'heure où les attaques contre le christianisme allaient pouvoir se produire au grand jour de la publicité, les doutes et les défections intérieures avaient détaché des croyances officiellement reçues un nombre toujours grandissant d'esprits. Le progrès lent mais continu des sciences naturelles et de l'histoire des religions comparées, bien qu'elles fussent encore à l'état d'enfance, hâtèrent ce mouvement que la philosophie, assez superficielle mais très-entreprenante, du dix-huitième siècle précipita. Sa forme religieuse est le déisme, puissamment favorisé par l'affaiblissement général de la piété et la décadence marquée des études théologiques. Il prétendait être une religion, tout en méconnaissant le caractère propre du sentiment religieux et en professant une haine amère contre le christianisme. Né en Angleterre, il trouva de nombreux adhérents en France et étendit également son influence sur l'Allemagne. A côté du déisme se développa, dans un esprit d'opposition encore plus décidé, le matérialisme. Pour être équitable envers ses représentants, il faut tenir compte du milieu dans lequel ils vivaient. L'orthodoxie officielle, grâce aux violences dont elle s'était rendue complice et aux hypocrisies qu'elle encourageait et couvrait de son manteau, avait perdu tout prestige : elle était impuissante à arrêter le flot montant de l'incrédulité, souvent plus honnête et plus vertueuse que ce qui se produisait sous le nom de foi ; de son côté le sensualisme était une réaction naturelle contre l'idéalisme exagéré dans lequel, à ses débuts, était tombée la philosophie spiritualiste. Il ne faut pas oublier enfin que les déistes et les libres-penseurs de ce temps défendaient l'idée de la tolérance, tandis que, dans la plupart des pays, les représentants de l'Eglise y étaient radicalement opposés. La faiblesse des ouvrages apologétiques du dix-huitième siècle explique également la rapide propagation des doctrines contraires. Presque aucun d'entre ses défenseurs n'a saisi le christianisme dans son essence : tantôt ils font des concessions et même des emprunts regrettables à leurs adversaires; tantôt ils s'obstinent à se maintenir dans des positions absolument intenables. — 1. Ce qui distingue les apologistes du christianisme en *Angleterre*, cette patrie du déisme, c'est le *common-sense* qui, comme on l'a dit, garde des grandes chutes, mais ne préserve pas toujours de la médiocrité, de la confiance aveugle

à accepter, sans les contrôler, les prémisses d'un raisonnement, et du manque de vigueur dans la critique. Nous nommerons parmi eux : John Locke (*Reasonableness of christianity*, 1693), qui cherche à prouver la divinité du christianisme par les effets produits par sa doctrine, en niant la preuve du miracle comme inutile et attaquable par la critique; Leland (*The advantage and necessity of the christian revelation from the state of religion in the ancient heathen world*, 1764), qui montre, par l'insuffisance des doctrines philosophiques et religieuses du paganisme, la nécessité ou du moins la grande probabilité d'une révélation, qu'il trouve dans le christianisme, qui contient tout ce qui manquait aux anciens; Joseph Butler (*The analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature*, 1734), qui relève avec bonheur la preuve interne, en établissant contre les déistes que si, par la forme, le christianisme est une religion révélée, il est identique par le fond avec la religion naturelle, c'est-à-dire absolument conforme à la saine raison et sympathique à tous ses progrès; Jenyns (*A view of the internal evidence of the christian revelation*, 1776), qui, avec une grande force de raisonnement, tire de la prétendue imperfection de la morale chrétienne une preuve de son excellence et de sa divinité; Lardner (*The credibility of the Gospel history*, 1741-69, 19 vol.), qui déploie une érudition prodigieuse dans l'exposition des preuves externes, en particulier des témoignages des auteurs contemporains rapportés dans le Nouveau Testament, ainsi que de ceux des Pères des quatre premiers siècles et des écrivains ecclésiastiques des siècles postérieurs ; William Paley (*A view of the evidences of christianity*, 1794, 2 vol.), qui s'applique à déterminer les caractères auxquels on peut reconnaître les prophéties et les miracles, et les raisons qu'on peut alléguer en leur faveur, en montrant que le surnaturel n'est pas plus invraisemblable qu'une révélation divine elle-même, et en forme le complément obligé. — En *France*, la défense fut beaucoup plus faible qu'en Angleterre. Les études, au sein du catholicisme, avaient singulièrement dégénéré; Port-Royal n'était plus, et la révocation de l'édit de Nantes avait rejeté hors des frontières ceux des théologiens, protestants qui auraient pu soutenir avec quelque succès le choc du déisme et de l'incrédulité. Pourtant, l'un de ses plus grands écrivains, J.-J. Rousseau, défendit les droits du sentiment religieux contre les sarcasmes des encyclopédistes et le fin persifflage de Voltaire; la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, qui valut à l'*Emile* sa condamnation, fournit en somme plus d'arguments aux défenseurs qu'aux adversaires du christianisme. L'abbé Guénée (*Lettres de quelques Juifs portugais, allemands et polonais à M. de Voltaire*, 1769) releva les nombreuses inexactitudes et les impardonnables légèretés de la critique dirigée contre l'Écriture sainte par Voltaire qui, par une contradiction significative, avait exclu les Juifs de la tolérance qu'il prêchait. Genève, ce foyer ardent de lumières et de vie religieuse, qui, au commencement du dix-huitième siècle, avait échangé l'ancienne orthodoxie calviniste contre un christianisme plus rationnel, fournit plusieurs apologistes distingués ; nous ne citerons que Jacob

Vernet (*Traité de la vérité chrétienne*, 1730-1788, 10 vol., tiré avec des modifications importantes des thèses latines de Turretin et trahissant d'une édition à l'autre, un rapprochement plus marqué vers le déisme), qui relève surtout le côté moral du christianisme et proclame « la grande utilité » d'une révélation pour dégager la religion naturelle des nuages dont l'erreur et la corruption humaine l'ont enveloppée, et pour rétablir la connaissance du vrai Dieu, prescrire son vrai culte, fonder une bonne morale, éclairer la vie future, Dieu fortifiant la parole des hommes chargés de cette mission par des signes extérieurs, dans le but d'attirer sur eux l'attention des croyants; et Charles Bonnet (*Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme*, 1770), qui accorde une grande valeur à la preuve des miracles rendus possibles, selon lui, par une prédétermination spéciale des lois de la nature, et destinés à servir de lettres de créance aux envoyés de Dieu, qui n'en sont pas moins obligés de confirmer le caractère de leur mission, au xyeux de la raison humaine, par la vérité de leur doctrine.— 3. Mais, c'est l'*Allemagne* surtout qui fut riche en apologistes depuis la publication des *Fragments de Wolfenbüttel* de Samuel Reimarus (1778), qui causèrent une profonde sensation, en révélant les doutes qu'une foule d'esprits distingués professaient sur la divinité de Jésus-Christ. Tous, sans doute, n'allaient pas aussi loin que l'auteur des *Fragments*, qui représentait Jésus comme ayant voulu fonder un royaume temporel par la tromperie, et s'appuyait sur la faiblesse des procédés d'harmonistique pour accuser nos évangélistes de falsification intentionnelle. Les débats sur la nécessité, la possibilité et la réalité d'une révélation que cette publication provoqua, et auxquels Lessing prit une part active, montrèrent combien il était urgent de déterminer nettement l'essence du christianisme dans ses rapports avec le sentiment religieux en général : tâche que le rationalisme du dix-huitième siècle, avec son manque de sens historique et de sens religieux, était incapable de remplir, et que, dès lors, il légua au nôtre. Parmi les apologistes allemands, assez faibles la plupart, nous nommerons : Jerusalem (*Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*, 1773-79), qui essaie de concilier la foi et la morale chrétiennes, dépouillées de leur caractère distinctif, avec la philosophie de Wolf; A. von Haller (*Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung*, 1774-77, 3 vol.), qui, dans un langage élevé et ému, oppose son expérience personnelle de la vérité de la religion chrétienne aux objections des libres-penseurs ; Noesselt (*Vertheidigung der Wahrheit u. Göttlichkeit der christlichen Religion*, 1769), qui défend la vérité du christianisme contre les athées, les sceptiques, les déistes et les indifférents, en montrant que la raison ne saurait s'élever par elle-même à la connaissance de la vraie religion, et qu'ainsi une révélation revêtue d'une vertu surnaturelle est très-vraisemblable, très-possible et très-utile ; Less (*Beweis der Wahrheit der christlichen Religion*, 1768), qui réduit à trois les preuves vraiment décisives en faveur de la divinité du christianisme : celle qui se tire de ses effets intérieurs et extérieurs ; la preuve des miracles racontés dans le Nouveau Testament ; celle qui est basée sur les prophéties de

Jésus-Christ ; Reinhard (*Versuch über den Plan Jesu*, 1770), qui fonde la divinité de la religion chrétienne sur le caractère pur et sublime de son fondateur et le plan qu'il avait formé pour le bonheur du genre humain ; Rosensmüller (*Historischer Beweis der Wahrheit der christlichen Religion*, 1771), qui relève surtout la preuve tirée des prophéties : dans des livres manifestement anciens et authentiques, il a été prédit un temps où la connaissance et le culte du vrai Dieu se répandraient chez les nations païennes, et cela par un homme signalé d'avance de telle manière que l'on ne pourrait le méconnaître lorsqu'il paraîtrait ; Wizenmann (*Die Geschichte Jesu nach dem Matthæus, als Selbstbeweis ihrer Zuverlæssigkeit*, 1789), qui trouve dans l'histoire de Jésus-Christ, telle qu'elle est racontée dans les Evangiles, un tel caractère de vérité qu'il croit pouvoir démontrer par là la divinité du christianisme ; Kleuker (*Neue Prüfung u. Erklærung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit u. den göttlichen Ursprung des Christenthums, wie der Offenbarung überhaupt*, 1787-94), qui fait reposer lui aussi la divinité du christianisme sur la vérité de l'histoire évangélique, en établissant que le christianisme est un fait, et que, par conséquent, sa crédibilité doit être établie par des faits dont l'authenticité est à l'abri de toute contestation ; Toellner (*Versuch eines Beweises der christlichen Religion für Jedermann*, 1774), qui, d'après le même point de vue, essaie de démontrer que l'histoire évangélique n'est pas impossible, puisqu'elle est vraisemblable, que ses auteurs ont été bien informés et sont de bonne foi. Il affirme que les miracles sont la seule preuve convaincante pour le peuple, et que c'est d'ailleurs celle à laquelle Jésus-Christ lui-même en a le plus fréquemment appelé.

Cinquième période. L'influence exercée par le mouvement philosophique moderne sur l'apologétique fut très-considérable. Kant, en montrant que toutes les vérités empruntées au domaine de la raison pratique sont fondées sur la conscience et sur la volonté, indiquait nettement le caractère moral de la vérité religieuse, et son siége, la conscience. C'est à lui, plus qu'à ses illustres successeurs, que l'on doit une distinction lumineuse entre le domaine de la philosophie et celui de la religion, bien qu'il ait méconnu quelques caractères essentiels de cette dernière. Grâce au réveil de la vie religieuse, bien des âmes firent une expérience plus vive et plus directe de la puissance du christianisme, tandis que, de leur côté, les progrès de la critique historique déterminèrent une révision sévère des preuves externes. L'apologétique gagna en solidité et en rigueur scientifique, à mesure que l'on se convainquit que ce ne sont ni des doctrines ni des faits isolés qui constituent l'essence du christianisme, dont la constatation est d'ailleurs indépendante de la canonicité de tous les écrits bibliques et de leur inspiration littérale, mais qu'elle réside dans la personne de Jésus-Christ, comprise dans sa puissante originalité. En enchaînant d'une manière organique les divers arguments destinés à établir la vérité de la religion chrétienne, on porte une lumière bien plus vive dans le sujet traité, qu'en présentant ces preuves séparées les unes des autres, sans unité et sans lien. Deux circonstances, au surplus, concourent, en dépit du sérieux et de l'ha-

bileté grandissante déployés par l'attaque, à faciliter la tâche actuelle de l'apologétique. Dans les pays où des Eglises chrétiennes réussissent non-seulement à se maintenir, mais à prospérer et à s'étendre sans l'appui de l'Etat et où, par conséquent, aucune considération d'intérêt temporel n'explique l'attachement aux croyances religieuses, il s'établit tout naturellement une forte présomption en faveur de la vérité et de la puissance des doctrines sur lesquelles elles reposent. D'autre part, en présence du transformisme, cette doctrine grandiose et rigoureusement logique née des progrès récents des sciences naturelles, la raison moderne décidera, en connaissance de cause, si la nouvelle conception du monde qui doit remplacer la conception ancienne, présente moins de contradictions ou de mystères à l'intelligence, au cœur et à la conscience de l'homme que le dogme chrétien qu'il aspire à détrôner. Si, malgré ces incontestables avantages, l'apologétique ne jouit pas encore, dans le domaine scientifique, de toute l'estime à laquelle elle a droit, cela tient à ce que, trop souvent, ceux qui la cultivent ne sont pas à la hauteur de leur mission. Le nombre des apologies médiocres est légion, tandis que les ouvrages de valeur sont fort rares. Or, rien ne jette plus de défaveur sur une branche du savoir humain que de la voir habituellement traitée d'une manière insuffisante, comme rien ne nuit plus au crédit du christianisme et de la religion en général, que la faiblesse des arguments ou la déloyauté des procédés par lesquels on cherche à les défendre.—1. Parmi les nombreuses apologies du christianisme qui ont paru dans ce siècle en *Angleterre*, nous n'en citerons que quatre qui représentent assez bien les divers courants que l'on peut remarquer dans la théologie anglaise. Thomas Chalmers (*The evidence and authority of christian revelation*, 7e édit., 1824), après avoir démontré que l'homme est incapable par lui-même de découvrir les voies de Dieu, abandonne la preuve interne et appuie la vérité du christianisme sur la force du témoignage extérieur. Dans une première partie, l'auteur établit l'authenticité des divers écrits dont se compose le Nouveau Testament ; il fait ressortir, dans la seconde, les marques internes d'honnêteté et de sincérité que l'on peut recueillir dans ces compositions mêmes ; dans la troisième, il présente la situation connue et l'histoire des auteurs de ces livres comme preuves suffisantes de leur véracité ; dans la quatrième, enfin, il produit des témoignages additionnels et subséquents qui viennent à l'appui du récit des auteurs originaux. La crédibilité des témoins : tel est le point sur lequel se concentre tout l'effort apologétique de Chalmers avec une érudition qui laisse beaucoup à désirer et une absence d'esprit critique qui ôte aujourd'hui presque toute valeur à son ouvrage. Toute autre est la méthode de Thomas Erskine (*Remarks on the internal evidence of the thruth of revealed religion*, 5me édit., 1821). Il n'aborde pas même l'examen des preuves externes. Dans la révélation, il distingue les préceptes moraux et les dogmes ; pour les premiers, il y a nécessairement accord entre la loi naturelle et la loi révélée ; quant aux dogmes, la raison nous dit elle-même qu'en face des grands mystères qu'ils nous présentent, la raison doit

abdiquer et se soumettre, vu qu'elle est incompétente pour les expliquer, comme aussi pour expliquer la vie humaine sans eux. Elle a néanmoins le droit d'examiner s'ils proclament la sainteté de Dieu et s'ils ont pour but la régénération de l'homme : ce qui est essentiellement le cas pour les dogmes chrétiens ; de plus, ces dogmes reposant tous sur des vérités morales, en rapport avec la nature de l'homme, leur acceptation exige des dispositions de l'âme qui leur soient conformes. Pour croire, il faut incliner le cœur vers les objets de la foi. De son côté, M. Isaac Taylor (*The restoration of belief*, 1855) a une confiance inébranlable et illimitée dans la preuve tirée du surnaturel. Dans une première étude, il insiste sur l'héroïsme des martyrs, sur l'introduction dans le monde d'un principe nouveau de vie morale et sur le rapport de ce principe avec la foi des chrétiens au surnaturel ; il examine, dans une seconde dissertation, l'idée du miracle dans le Nouveau Testament, en montrant que l'apostolat s'exerçait essentiellement par le miracle qui constitue, à son tour, un des éléments fondamentaux du caractère de Jésus. La troisième partie est consacrée à l'étude des effets du christianisme. L'auteur établit que Jésus-Christ a régénéré la société humaine dont il est, en conséquence, aussi devenu le bienfaiteur temporel ; il a sauvé les âmes en expiant les péchés de l'humanité sur la croix ; il a triomphé de l'enfer et de Satan. Taylor conclut que le miracle est nécessaire pour que la vérité religieuse, morale et sociale fasse son chemin dans le monde. Enfin nous nommerons l'ouvrage anonyme de M. Seeley (*Ecce homo. A survey of the life and work of Jesus-Christ*, 8e édit., 1867), qui a causé une immense sensation et a été traduit dans plusieurs langues. L'auteur laisse de côté la question du surnaturel qui est indépendante, selon lui, des destinées du christianisme ; il néglige, de même, l'examen des témoignages, de peu de valeur, qui sont postérieurs à l'âge apostolique. Concentrant tous ses efforts sur la personne même de Jésus, c'est-à-dire du Fils de l'homme, idéal de l'humanité, telle que nous la présentent les évangélistes, Seeley essaie d'expliquer tous les effets que le Christ a produits par la puissance de l'esprit d'amour dont il était animé. Le moyen employé fut l'établissement d'une communauté librement formée de tous ceux qui se sentaient attirés vers lui, et dont tous les membres devaient être attachés par les liens les plus étroits, au fondateur lui-même d'abord, puis les uns aux autres. Jésus donna à cette société, si imparfaitement réalisée dans l'Eglise chrétienne, le nom de royaume des cieux et s'en déclara le roi, le législateur, le juge. C'est à cette simple démonstration que l'auteur de l'*Ecce homo* réduit le rôle des défenseurs actuels du christianisme. — 2. En tête des apologistes contemporains, en *France*, il convient de placer Châteaubriand (*Le Génie du christianisme*, 1802), dont l'œuvre, plus brillante que solide, a dû tout son succès au moment où elle apparaissait et à la magie du style dont elle est revêtue. Châteaubriand s'applique à démontrer l'excellence du christianisme dans le domaine de la littérature, de l'art, de la science et de la morale : mais ce dernier point de vue est sans cesse sacrifié aux précédents et, au lieu de saisir

cette religion dans son essence, il ne fait qu'en analyser les effets, en insistant même de préférence sur ceux qui tiennent à elle par des côtés purement extérieurs. Toute la doctrine chrétienne, selon Châteaubriand, repose sur l'idée du mystère et culmine dans celle du sacrement. Les meilleurs chapitres sont ceux dans lesquels l'auteur traite des rapports du merveilleux avec la poésie et des harmonies de la religion chrétienne avec les scènes de la nature. La partie consacrée au culte renferme des vues souvent bizarres sur la symbolique chrétienne. L'évêque d'Hermopolis, Frayssinous (*Défense du christianisme ou Conférences sur la religion*, 1825), expose d'abord les vérités de la religion naturelle, comme «une préface utile» à celles de la religion révélée; il examine ensuite l'utilité du culte et l'importance des principes religieux comme fondement de la morale et de la société. Abordant ensuite son véritable sujet d'une manière tout extérieure et sans lien organique avec la précédente partie, il étudie la valeur du témoignage et discute la possibilité et la réalité du miracle, pour établir l'autorité de Moïse et des Evangiles; puis, après avoir exposé le mystère de l'incarnation, il traite successivement, mais d'une manière assez superficielle, de la religion considérée dans ses mystères, dans sa morale et dans son culte. Une série d'objections sur des sujets particuliers sont reléguées à la fin de l'ouvrage. Le *Pape* (1817) et les *Soirées de St-Pétersbourg* (1821), du comte J. de Maistre, ouvrent la série des apologies sorties de l'école ultramontaine dont les productions les plus caractéristiques sont, sans contredit, l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1820, 4 vol.) de Lamennais et les *Etudes philosophiques sur le christianisme* (1851) de M. Aug. Nicolas. Soumise à l'examen de la raison individuelle, toute certitude cesse. Nos sens, notre instinct, notre raison : tout nous trompe. Sur les ruines du scepticisme absolu, Lamennais édifie l'Eglise, armée de l'autorité absolue. Nous n'avons pas à juger d'après nos lumières naturelles, mais à adopter les décisions de l'autorité; Lamennais admet le fait historique de l'autorité, qu'il appelle la raison générale, sans se demander comment il s'est produit. L'autorité est parce qu'elle est; elle n'a pas à donner des raisons de son existence. Il n'y a jamais eu qu'une seule religion sur la terre qui s'est révélée successivement sous plusieurs formes, les fausses religions n'en sont qu'une altération. Lamennais ne s'occupe pas du contenu dogmatique de la religion, mais il prêche la soumission des individus comme des Etats à l'Eglise, et montre que la tolérance et la liberté des cultes conduisent à l'athéisme. M. Nicolas professe, lui aussi, un dédain profond des faits historiques, bien qu'il se montre très-préoccupé des conséquences sociales de la vérité religieuse. La révélation seule indique le rapport des hommes avec Dieu et des hommes entre eux. Le christianisme surnaturel est contraire à la raison naturelle. La raison appliquée au dogme chrétien en dérange l'équilibre. Il faut que la vérité soit soustraite à l'examen de la raison, qu'elle soit confiée à la garde d'une autorité, surnaturelle comme le christianisme lui-même. Toute interprétation exige la connaissance adéquate de son objet. Le surnaturel, qui est le propre de la révélation, implique donc le surna-

turel dans l'agent de son interprétation. L'interprétation de la vérité divine ne peut être qu'une révélation continue dont l'organe est l'Eglise, infaillible dans son chef. Toute hérésie gravite vers le panthéisme et manifeste des tendances socialistes. Plus que dans ces œuvres d'une logique rigoureuse jusqu'à l'absurde et animées d'une défiance incurable à l'endroit de l'âme humaine et de la société moderne, l'apologétique chrétienne trouve à glaner dans les conférences du Père Lacordaire, dans les ouvrages philosophiques du Père Gratry, dans les discours et les brochures du comte de Montalembert et de toute cette brillante phalange d'écrivains aujourd'hui disparus ou, comme le Père Hyacinthe, rejetés qui, faisant appel aux nobles instincts de l'âme humaine même déchue, demandaient que la vérité chrétienne, seule capable de les satisfaire, se fît librement accepter par elle. Pourtant l'école catholique libérale n'a produit aucune œuvre apologétique complète. Nous pouvons en dire autant de notre théologie protestante de langue française. Elle compte des apologistes fort distingués, tels que Samuel Vincent (*Méditations religieuses*, 1839), Diodati (*Essai sur le christianisme envisagé dans ses rapports avec la perfectibilité de l'être moral*, 1830); F. de Rougemont (*Christ et ses témoins*, 1856); A. de Gasparin (*Les Ecoles du doute et l'Ecole de la foi*, 1853); Jalaguier (*Le témoignage de Dieu, base de la foi chrétienne*, 1851); Guizot (*Méditations sur l'essence de la religion chrétienne*, 1864-68, 4 vol.); MM. Ernest Naville (*La Vie éternelle*, 1861; *Le Père céleste*, 1866; *Le problème du mal*, 1868); Ch. Secrétan (*Recherches sur la méthode*, 1857; *La raison et le christianisme*, 1863); A. Bouvier (*Le Chrétien ou l'homme accompli*); E. de Pressensé (*Le Rédempteur*, 1854; *Discours religieux*, 1859); Ed. Schérer (*La Critique et la Foi*, 1850); F. Pécaut (*Christ et la conscience*, 1859); A. Coquerel fils (*La Conscience et la Foi*, 1867), et beaucoup d'autres, mais aucun d'eux n'a réuni dans une œuvre d'ensemble, et comme en un faisceau, les diverses preuves qui peuvent être invoquées en faveur du christianisme, en les coordonnant d'une manière organique et d'après un procédé rigoureusement scientifique. La même remarque s'applique au plus illustre d'entre eux, Alexandre Vinet, dont tous les ouvrages, même les plus étrangers par leur nature à ce but, ont une tendance apologétique (voy. surtout ses *Discours*, ses *Essais de philosophie morale*, ses *Etudes sur Pascal*, etc.), et qui a exercé une puissante influence sur le développement de la théologie protestante française et déterminé son meilleur courant. Vinet place hardiment la preuve interne en tête de l'apologie chrétienne : c'est au fond de la conscience que le débat doit se vider, et l'homme n'est sérieusement convaincu s'il n'est vaincu. Tout d'ailleurs, malgré les apparences contraires, promet la victoire, car « l'homme est fait pour Jésus-Christ, comme Jésus-Christ est fait pour l'homme » ; à une condition toutefois, c'est que leur rencontre se fasse dans la liberté. A elle de tenter, dans le domaine intérieur de l'âme comme sur le terrain extérieur de l'association ecclésiastique, ce que la foi d'autorité s'est montrée impuissante à réaliser. Ajoutons que, depuis Vinet, la preuve historique, qu'il avait trop négligée, a été reprise à nouveau,

et les travaux de l'école critique, quelque négatifs que puissent paraître leurs résultats, ont contribué puissamment à lui rendre tout son éclat et toute sa solidité. — 3. L'*Allemagne*, dans le champ de l'apologétique comme dans tous les autres, a fourni de beaucoup les œuvres les plus nombreuses et les plus remarquables. A la tête des défenseurs contemporains de la religion chrétienne, se place Schleiermacher (*Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799). Son but est d'expliquer aux hommes du monde quelle est l'essence de cette religion qu'ils dédaignent et qu'ils repoussent sans l'examiner. A cet effet, il la débarrasse de toutes les surcharges qui la défigurent et, pour en saisir le caractère intime, il s'applique à décrire les expériences sur lesquelles elle repose. La religion n'est ni la croyance en certains dogmes, ni la pratique de certaines maximes de morale ; elle est un sentiment, celui de notre absolue dépendance, qui provoque la réflexion et détermine l'activité de l'homme, tout en le poussant à se réunir à ceux qui sentent comme lui. En revendiquant pour la conscience religieuse la primauté sur les autres facultés de l'homme, Schleiermacher a réduit à leurs vraies limites les prétentions du rationalisme et du dogmatisme ; sur les ruines de l'ancienne apologétique, avec ses arguments aprioristiques, ses affirmations boîteuses et ses coups d'autorité, il a posé les solides assises de l'apologétique moderne qui fait avant tout appel à la conscience et croit n'avoir gagné la victoire que lorsqu'elle a porté la conviction au centre même de notre individualité. Sans nous arrêter aux ouvrages moins importants de Franke (*Entwurf einer Apologetik der christlichen Religion*, 1817), de Sack (*Christliche Apologetik*, 1829), de Steudel (*Grundzüge einer Apologetik für das Christenthum*, 1830), de Stirm (*Apologie des Christenthums für gebildete Leser*, 1836 ; 2e édit., 1856), nous signalerons les deux importantes études d'Ullmann (*Sündlosigkeit Jesu*, 1re édit., 1833 ; *Das Wesen des Christenthums*, 1re édit., 1845). Dans la première, *De la Sainteté parfaite de Jésus*, il part du fait du péché, commun à tous les hommes. Il en montre l'absence dans le développement moral de Jésus, discute le témoignage des apôtres et le propre témoignage du Christ sur ce point, ainsi que les objections élevées tant contre la réalité que contre la possibilité de ce fait exceptionnel, pour montrer ensuite les conclusions que l'on peut en tirer, tant relativement à la personne de Jésus-Christ qu'en ce qui concerne la place qu'il occupe dans l'histoire de l'humanité. Dans son *Essence du christianisme*, Ullmann fait voir que le caractère distinctif de la religion chrétienne, ce n'est ni sa doctrine, ni sa morale, ni même sa vertu rédemptrice, mais la nature particulière et la valeur exceptionnelle de son fondateur, dans sa personnalité aussi véritablement divine qu'humaine et complétement une avec Dieu. A la base du christianisme se trouve un organisme spirituel parfait, une personne vivante qui met ses forces et ses dons au service de la société humaine, et qui tend invinciblement à se l'assimiler pour en faire un royaume de Dieu. L'orthodoxie, dans les écrits de M. Tholuck (*Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit*, 1846, etc.), le rationalisme moderne, dans ceux de M. Hanne (*Vor-*

hæfe zum Glauben oder das Wunder des Christenthums im Einklange mit Vernunft u. Natur, 1850-51, 2 vol., etc.), ont trouvé des apologistes ingénieux et abondants. Parmi les défenseurs du christianisme les plus récents, nous citerons Auberlen (*Die göttliche Offenbarung*, 1861-64, 2 vol.), qui part des faits énoncés dans les épîtres de saint Paul communément regardées, même par la critique la plus avancée, comme authentiques, et de là remonte à ceux que rapportent les Evangiles, les prophètes et les écrits attribués à Moïse, pour prouver la réalité de la révélation ; M. Luthardt (*Apologetische Vortræge über die Grundwahrheiten des Christenthums*, 1864 ; id. *Ueber die Heilswahrheiten des Christenthums*, 1867), qui, se basant sur les contradictions de notre être, remonte pour les résoudre, directement à Dieu, à la révélation, à la personne de J.-C. et au développement du salut dans l'humanité ; M. de Zezschwitz (*Die Apologie des Christenthums nach Geschichte u. Lehre*, 1866), qui, par une méthode heureuse, mêle la preuve interne et le témoignage historique et démontre que la meilleure justification du christianisme est son histoire, en particulier celle de son avénement ; il examine, à l'aide de textes habilement choisis, si le monde pouvait se passer de la religion de Jésus, et, après avoir analysé les systèmes par lesquels on prétend la remplacer, il en appelle à la conscience et fait confirmer par son témoignage la vérité des doctrines fondamentales de l'Evangile ; M. Delitzsch (*System der christlichen Apologetik*, 1869) suit une marche inverse. Il montre d'abord que le christianisme, dans son essence, est identique avec le témoignage de la conscience humaine, réfutant ainsi la part d'erreur et confirmant la part de vérité de toutes les religions et de toutes les philosophies humaines ; il établit ensuite la réalité historique du christianisme avec sa préparation dans l'Ancien Testament et son accomplissement dans l'histoire de l'Eglise ; M. Erbrard (*Apologetik. Wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums*, 1874, 2 vol.) adopte le même plan, en s'appliquant d'une manière particulière à relever l'erreur de la théorie de Darwin et de tous les systèmes qui mettent en péril la liberté de Dieu ou celle de l'homme ; enfin les ouvrages de MM. Held (*Jesus der Christ*, 1865), Düsterdiek (*Apologetische Beitræge*, 1865), Steinmeyer (*Apologetische Beitræge*, 1871), Baumstark (*Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage*, 1872), Grau (*Ursprünge u. Ziel unserer Culturentwicklung. Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkt der Vœlkerpsychologie*, 1864, 3e édit., 1875), etc., etc. La théologie catholique allemande a produit deux ouvrages d'apologétique qui ne sont pas sans valeur, celui de Drey (*Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Ercheinung*, 1838) et celui de Hettinger (*Apologie des Christenthums*, 3e édit., 1869, 2 vol.), ainsi qu'une bonne histoire de l'apologétique de M. Werner (*Geschichte der apologetischen u. polemischen Literatur der christl. Theologie*, 1861-67, 5 vol.).

F. Lichtenberger.

APOSTASIE, APOSTAT. Au sens étymologique du mot, apostasie se dit de l'acte qui consiste à se tenir à l'écart, et plus spécialement à s'écarter d'une opinion que l'on avait suivie jusqu'alors : d'où l'idée

de résistance et de révolte. Le terme *apostatare* ou *apostare*, que l'on rencontre dans la langue de la basse latinité, signifie mépriser ou violer n'importe quoi. L'*Encyclopédie* de Diderot et le *Dictionnaire de la Conversation* citent à ce propos cette loi d'Edouard le Confesseur : *Qui leges apostatabit terræ suæ, reus sit apud regem*, quiconque viole les lois de son pays est coupable de lèse-majesté. En général, on entend par apostasie tout changement de religion et particulièrement l'abandon de la foi chrétienne : c'est dire qu'on attache à ce mot une idée de blâme et même d'infamie. Quand on veut flétrir quelqu'un qui a modifié ses croyances, on le traite d'apostat, et cependant l'apostasie est quelquefois un devoir de conscience. Quitter une opinion que l'on croit fausse pour une autre que l'on croit vraie n'a rien que de légitime; le mal consiste à renier, par intérêt ou par peur, une opinion ou une cause dont on ne peut s'empêcher de reconnaître la justesse au fond de son cœur. C'est à tort, d'ailleurs, qu'on a qualifié d'apostats certains personnages historiques, tels que l'empereur Julien, par exemple. Julien dit l'*Apostat* ne fut point un apostat; il avait reçu une éducation pour le moins aussi païenne que chrétienne; il n'avait été chrétien que de nom et uniquement par la volonté de son oncle Constantin, qui désirait en faire un moine; la religion qu'il préférait et qu'il entendait pratiquer, c'était la religion païenne; il n'avait donc pas eu à changer de sentiments et ne mérite pas l'accusation d'apostasie. — L'Eglise a réglementé avec soin tout ce qui concerne l'apostasie; elle distingue : 1° l'*apostasia a monachatu*, c'est-à-dire l'acte qui consiste à déserter un ordre religieux dans lequel on avait fait profession et que l'on quitte sans une dispense légitime; 2° l'*apostasia a clericatu*, commise par un prêtre qui renonce à son caractère sacerdotal; 3° l'*apostasia perfidiæ*, c'est-à-dire la défection totale de celui qui abandonne la foi chrétienne. Chacun de ces cas d'apostasie est l'objet de nombreux commentaires dans le droit ecclésiatique et donne lieu à des pénalités diverses. Le concile de Chalcédoine frappe déjà d'anathème les deux premières sortes d'apostasie; plus tard, on les fait tomber sous le coup de l'excommunication, et ceux qui s'en rendent coupables sont privés de tous les priviléges qui s'attachaient à leur état. Il est enjoint aux évêques de mettre la main sur les apostats qui se trouvent dans leur diocèse et de leur infliger une amende et même la prison, jusqu'à ce qu'ils reviennent à résipiscence. Le dernier cas d'apostasie est le plus grave de tous; aussi l'Eglise lui a-t-elle réservé toutes les rigueurs, et même, les trouvant insuffisantes, a-t-elle fait appel aux lois civiles. Tous les édits concernant les hérétiques et les schismatiques sont dirigés contre cette classe d'apostats. Aujourd'hui, que l'on tend de plus en plus à la séparation du temporel et du spirituel, il est rare que l'apostasie soit considérée comme un délit civil; mais, il n'y a pas cent ans encore, un catholique qui, en France, abandonnait sa religion pour embrasser le protestantisme, pouvait être puni par l'amende honorable, le bannissement perpétuel et la confiscation de ses biens, en vertu de plusieurs édits du temps du règne de Louis XIV. Le protestantisme a eu, lui aussi, à s'occuper de l'apostasie. Il eût été bien extraordinaire

que les nombreuses persécutions dont il a été victime n'eussent pas produit chez lui des apostats. Lorsqu'on parcourt la longue liste des forçats pour la foi, on trouve cette qualification d'apostat jointe au nom de quelques-uns d'entre eux; ceux que les tourments endurés amenèrent ainsi à abjurer sont plus à plaindre qu'à condamner; mais on ne saurait avoir la même indulgence pour les gentilshommes qui abandonnèrent la cause de la Réforme quand elle parut nuisible à leurs intérêts. Quoi qu'il en soit, le temps n'est plus où l'apostasie puisse être considérée comme la suprême flétrissure, et, de nos jours, la société civile ne rejette de son sein pas plus le Rév. Newmann que le P. Hyacinthe, pas plus le comte de Stolberg que lord Northcote ou le marquis de Bute. A. GARY.

APOSTOLIQUE (Age). On entend par âge apostolique ou siècle apostolique la période de temps qui s'est écoulée depuis la première Pentecôte (an 30) jusqu'à la mort de saint Jean, que la tradition place vers l'an 100. C'est la première période de l'histoire de l'Eglise chrétienne, celle qui fut remplie par l'œuvre des *Apôtres* (voy. ce mot). Le christianisme naissant se répandit parmi les Juifs d'abord et ensuite parmi les païens. Nous traiterons donc successivement du *Judaïsme* et du *Paganisme* au premier siècle de notre ère. — I. *Le Judaïsme*. Les Juifs de l'âge apostolique avaient dans le monde trois grands centres religieux : Babylone, Alexandrie et la Palestine. Nous n'avons point à parler ici des Juifs de Babylone; ils ne semblent pas avoir eu de rapport avec les premiers chrétiens, et, du reste, leurs doctrines religieuses ne différaient pas de celles de leurs compatriotes de Jérusalem. Quant aux Juifs d'Alexandrie, leurs idées exercèrent, au contraire, une influence immense sur la religion chrétienne, et nous renvoyons le lecteur, pour tout ce qui les concerne, à l'article spécial qui leur est consacré. Nous ne traiterons donc que du judaïsme de Palestine. Hérode le Grand, qui était mort au moment de la naissance de Jésus-Christ, avait laissé son royaume à ses trois fils, sortes de lieutenants des Romains, qui se l'étaient partagé : Antipas eut la Galilée et la Pérée; Philippe, la Gaulonite et la Batannée; Archelaüs régna à Jérusalem. Jésus-Christ n'avait encore qu'une dizaine d'années lorsque Archelaüs fut déposé par Auguste, et la Judée fut réunie à la Samarie et à l'Idumée, déjà annexées à la Syrie, où Quirinius (Publius Sulpicius), personnage bien connu, était légat impérial. C'est alors que commença à Jérusalem cette suite de procurateurs dont la résidence officielle était Césarée, mais qui venaient passer à la ville sainte tout le temps des grandes fêtes : Coponius, Marcus Ambivius, Annius Rufus, Valérius Gratus, Pontius Pilatus. Après lui (34), Hérode Agrippa parvint à reconstituer le royaume de son aïeul; mais à sa mort (44), la Judée retomba de nouveau au pouvoir des procurateurs : Cuspius Fadus, Tibère Alexandre, Cumanus, Félix, Festus, etc. — La *religion* professée par les habitants de la Palestine était l'antique religion de Moïse, restaurée par Esdras, transformée par la Synagogue et plus ou moins modifiée par l'hellénisme. Depuis l'exil, le Juif différait totalement de l'ancien Hébreu. Le monothéisme était accepté par le

peuple entier; tous étaient *fidèles ;* plus de guerres civiles, plus de tribus rivales, plus d'idolâtrie ni d'impiété. A un profond attachement aux traditions nationales, les Juifs joignaient une grande puissance de réflexion et d'analyse. Ils avaient créé une véritable théologie qui, pendant le siècle apostolique, avait atteint le plus haut point de son développement. Le judaïsme était arrivé à sa maturité : son œuvre s'achevait. Les dernières conséquences des principes posés autrefois par l'antique hébraïsme étaient tirées, et les divers partis, alors existants, les mettaient en pratique chacun à leur manière. Précisons d'abord l'influence de l'hellénisme en Palestine : elle était réelle. Malgré la haine que le Juif orthodoxe professait pour tout ce qui était grec, Antiochus Epiphane, avait imposé les idées grecques, et il avait bien fallu les subir. Elles étaient éminemment envahissantes. Il y avait même un parti grec à Jérusalem. Il va sans dire qu'il était détesté. Il subsistait néanmoins, et les Juifs d'Alexandrie y avaient leur synagogue (Act. VI, 9). Quant aux systèmes philosophiques de la Grèce, ils avaient fait leur apparition en Palestine deux cents ans environ avant Jésus-Christ. Mais les écoles de Jérusalem y étaient restées très-opposées. C'est des profondeurs de l'Ancien Testament que les docteurs de la loi tiraient toute leur théologie. Pour eux, la Thorah renfermait toute la science, et elle seule jouissait d'une autorité incontestée. Cette idée était bien contraire aux tendances rationalistes de l'esprit grec. Nous allons passer en revue les diverses doctrines de la théologie juive, telles qu'elles étaient exposées dans les écoles de Jérusalem. — *L'idée de Dieu* était, chez les Juifs du premier siècle, d'une grandeur incomparable. La foi en un Dieu unique était dans toutes les classes de la société la base indestructible du sentiment religieux. Il était interdit de prononcer le mot sacré Jahveh, et, dans les lectures publiques, le lecteur le remplaçait par le mot Adonaï (le Seigneur) ; chez les Samaritains, on lisait : le nom « Schimah ». Ce Dieu absolu, abstrait, esprit pur, n'en était pas moins un Dieu vivant et personnel. La théologie cherchait à concilier cette idée à la fois concrète et abstraite de la Divinité. Le Dieu-Esprit, qui est loin des choses créées et du monde où règne le mal, s'est communiqué au monde; il a parlé aux hommes, et un grand nombre de passages bibliques lui supposent des sentiments humains et des passions humaines. Comment expliquer cette contradiction? Pour sauvegarder la foi en la spiritualité de Dieu et l'authenticité des passages de la Loi où Jahveh nous est représenté parlant à Moïse et aux prophètes, les Juifs enseignèrent que ce n'était pas Dieu lui-même qui apparaissait aux patriarches, mais « sa Gloire » (Schechina) ou sa Parole (Memra). Ils ne songeaient point encore à un Dieu second, et ils ne distinguaient point la *Memra* et la *Schechina* de l'essence divine. Ils ne voulaient que concilier les Ecritures avec leur doctrine : Jahveh ne peut apparaître à une créature humaine. Mais peu à peu ils se trouvèrent amenés à distinguer de lui cette gloire ou cette Parole par laquelle il se communique au monde ; et de l'idée de la sainteté de Dieu, poussée à ses dernières limites, sortit la doctrine du médiateur ou de la *Parole de Dieu.* — Le *Verbe.* Au premier siècle, les Juifs distinguaient expressément un Etre intermé-

diaire entre l'Eternel et l'humanité. C'était le développement logique de la doctrine de la sagesse de Dieu dont l'Ancien Testament parlait déjà. Les Targoums d'Onkelos et de Jonathan renferment plusieurs passages où l'idée du Verbe, telle qu'on la professait en Palestine à cette époque, est soigneusement exposée. C'est la Parole qui a créé le monde et l'a mis en ordre. Elle conserve toutes choses, règne sur le peuple et intercède auprès de Dieu pour lui. Elle sait tout ce qui se passe sur la terre. C'est par elle que Dieu a fait alliance avec les hommes. Moïse se tenait entre Elle et le peuple élu. (Targ. Onkel, sur Gen. I, 27; Deut. XXXIII, 27; Deut. IV, 5; Deut. V, 5, etc.; Targ. Jonath., sur Esaïe LIX, 17 et suiv.; sur Esaïe XXXVIII, 7; XL, 15, etc.). Il résulte de plusieurs passages des Targoums que la Parole reste en relation étroite avec l'essence divine. Il reste entre Dieu et son Verbe un lien indissoluble et mystérieux. Celui-ci n'est jamais placé d'une manière très-nette au-dessous du Dieu unique et vrai (voir en particulier Targ. Onkel, sur Genèse XXVIII, 13 et 21, et sur Lévit. XXVI, 30, et Targ. Jonath., sur Esaïe I, 14; XLII, 1). Ce développement d'une doctrine du Verbe qui se faisait à côté du développement des idées sur le Messie n'avait rien de commun avec elles. L'idée de l'incarnation était tout à fait étrangère à l'esprit juif; mais, plus tard, les deux courants devaient se rencontrer et contribuer, chacun pour sa part, à la formation du dogme de la divinité du Christ. — *Les Anges.* La théologie juive du premier siècle ne reconnaissait pas seulement un être intermédiaire entre Dieu et les hommes, mais plusieurs auxquels elle donnait le nom d'Anges. C'était là une antique croyance remontant au temps des Hébreux. Ceux-ci peuplaient les espaces célestes d'êtres supérieurs qui vivaient parfaitement heureux dans l'extase et la prière. Le contact des Juifs avec les Perses, pendant la captivité de Babylone, leur donna l'occasion de préciser leur angélologie et de lui donner une forme savante et compliquée. Ils crurent, comme les Perses, à sept Esprits supérieurs qu'ils appelaient les archanges et qui formaient le conseil de Jahveh. Ils se tenaient devant le trône de l'Eternel; ils étaient sa garde d'honneur et se trouvaient au premier rang de l'armée céleste. Les noms de six d'entre eux nous ont été conservés : Gabriel, Michael, Raphael, Uriel, Jérémiel, Sealthiel. Ils chantent jour et nuit les louanges de Jahveh et ne descendent sur la terre que dans des circonstances exceptionnelles (voir Daniel VII, XII; Tobie, *passim*; Luc I, 19). Au-dessous des archanges se placent les anges inférieurs dont le nombre est indéterminé, et d'autant plus nombreux que leur dignité est moindre. Ceux-là étaient les anges proprement dits (les messagers) et se trouvaient remplir auprès des hommes la fonction d'anges gardiens (Act. XII, 15; Matth. XVIII, 10). Ils étaient ministres de l'assistance divine (Hébreux I, 14), et, à la mort, ils portaient l'âme du juste dans le sein d'Abraham (Luc XVI, 22). Non-seulement chaque homme avait son ange, mais chaque nation avait le sien (Daniel X). Enfin, les éléments, comme le vent, le feu, l'eau, avaient aussi leurs anges (Livre d'Enoch, LX, 16 et suiv.). — *Les Démons.* Les démons sont mentionnés çà et là dans

l'Ancien Testament; mais la démonologie juive ne date que des deux siècles qui ont précédé l'ère chrétienne. Les Juifs n'ont cru définitivement à un prince des démons qu'après être entrés en contact avec les Perses. Mais leur doctrine des démons est toujours restée vague et atténuée par l'inébranlable monothéisme inhérent à leur race. Ils sentaient parfaitement que s'ils précisaient l'idée d'un chef des mauvais esprits, ils créaient une puissance du mal, opposée à Dieu, puissance du bien, et devenaient dualistes. Le chef des démons n'est appelé Satan que dans le Nouveau Testament. Les documents juifs contemporains de l'ère chrétienne l'appellent Asmodée (Tobie III, 8; VIII, 3); Béliar (*Orac. sybill.*, III, 61). Le nom Beelzebut se trouve dans plusieurs passages du Nouveau Testament. Les démons sont nés, dit le livre d'Enoch (XV, 8 et suiv.) du mariage des anges déchus avec les filles des hommes; « les fils de Dieu » dont parle le chapitre VI de la Genèse étaient, d'après lui, des anges déchus. Leurs fils, les démons, habitent les airs ou les déserts et les endroits inhabités (Test., Benjamin, § 3; Tobie VIII, 3). Ils viennent de là pour tourmenter les hommes. Ils sont cause de leurs maladies, et leur pouvoir ne s'étend pas seulement sur le corps, mais sur l'âme. Ils peuvent « induire en tentation » (Matth. VI, 13). Ils exercent leur influence sur les pensées des hommes et sur leur destinée (Jos., *B. J.*, VII, 6, 3). La folie surtout était considérée comme une possession. Chasser les démons était une œuvre de bienfaisance à laquelle se livraient les écoles de la Palestine. Josèphe nous explique en détail comment on s'y prenait (Jos., *Ant. Jud.*, VIII, 2, 5; *B. J.*, VII, 6, 3). On prononçait certaines formules magiques, on se servait d'une racine appelée *baaras*, que l'on approchait du nez du possédé. Le grave Josèphe affirme avoir été témoin d'une guérison de ce genre. Il ne faut pas confondre les démons avec les anges déchus. Ceux-ci, qui sont, nous l'avons dit plus haut, leurs pères, ne vivent pas en liberté dans les airs. Ils expient leur crime dans les tourments, chargés de lourdes chaînes et de pierres énormes et sont sous les montagnes, dans une vallée de feu dont les éruptions volcaniques nous révèlent l'existence (Livre d'Enoch, X, 4, 12; LXVII, 7). Cette foi aux démons avait au premier siècle une grande puissance. On découvrait partout de mauvais esprits; le monde invisible trahissait chaque jour leur présence; sans cesse on croyait voir arriver la catastrophe finale qui annoncerait le Messie; rien d'étonnant que cette époque ait été fertile en visions et en apparitions surnaturelles. Tout ce qui sortait tant soit peu de l'ordinaire était attribué à des puissances occultes. — *L'Homme*. L'anthropologie juive est toujours restée pauvre, et les questions de la liberté humaine, de la prescience divine, de l'immortalité de l'âme et de la résurrection du corps n'ont jamais été officiellement et définitivement résolues. La haute idée que le Juif se faisait de la dignité humaine reposait sur son invincible orgueil national. Il refusait de croire que le péché originel ait eu pour lui la moindre conséquence. Les pécheurs, c'étaient les païens. Le livre d'Enoch (voir ch. CVIII) nie formellement la doctrine du péché originel. Le IVe livre d'Esdras est seul à l'enseigner, et il en parle sous l'influence des idées qui fermentaient alors dans la jeune

société chrétienne. La gravité du péché étant méconnue, la question du salut, au sens tragique de ce mot, ne se posait même pas. On était justifié par les œuvres de la Loi (Rom. III, 20). L'essentiel était de pratiquer exactement toutes les abstinences, d'observer les jeûnes, de célébrer les fêtes. La pauvreté avait une valeur morale. Les basses classes passaient pour être seules composées de vrais patriotes aimés de Dieu, et les riches, que l'on appelait volontiers de « mauvais riches », ne se faisaient pardonner leur opulence qu'en faisant largement l'aumône; celle-ci était un mérite important; elle expiait les péchés (Tobie XII, 9). La foi en la résurrection à venir était de formation récente et n'était défendue que par l'école pharisienne. L'Ancien Testament, qui plaçait la récompense du juste sur la terre, n'avait point eu l'occasion de parler de vie future, et lorsque le matérialisme eut fait invasion en Palestine, la piété s'affaiblit. Le parti sadducéen refusa de croire en la spiritualité et en l'immortalité de l'âme ; une réaction provoquée par les pharisiens, se produisit contre cette tendance. Une vie future où les hommes de bien seraient récompensés fut énergiquement affirmée (Eccl. XLVIII, 5). On ne pensait pas d'abord « aux méchants », et on crut pendant longtemps qu'il n'y aurait pas d'avenir pour eux. Plus tard, on changea d'avis ; ils auraient aussi leur vie future et y subiraient le châtiment de leurs fautes. L'ancienne opinion subsista néanmoins, et toutes deux étaient enseignées pendant le siècle apostolique. Les Evangiles parlent de la résurrection des « justes » (Luc XIV, 14 ; Josèphe aussi, *Ant. Jud.*, XVIII, 1, 3; *B. J.*, II, 8, 14; Saint Paul affirme celle de tous, « tant des justes que des injustes » (Act., XXIV, 15). Remarquons, de plus, que, pour les Juifs palestiniens, le corps et l'âme étaient étroitement unis. Pour ceux qui croyaient à la vie future, l'homme, après la mort, entrait dans un état provisoire sur lequel on n'avait point de données. La mort, disait l'Ancien Testament, n'a pas été voulue de Dieu ; elle n'est que le châtiment du péché, qui a eu pour conséquence de corrompre l'homme et de séparer ce que Dieu a fait pour être unis, l'âme et le corps. Cette séparation est un châtiment : l'âme ne vivra donc plus tard que si elle a un corps, et on ne distinguait pas la question de l'immortalité de l'âme de celle de la résurrection du corps. Nous n'insisterons pas davantage sur une question que le lecteur trouvera traitée à l'article de l'eschatologie juive. Il en est de même des *espérances messianique*, la plus importante des doctrines juives de l'âge apostolique et qui est traitée dans un article spécial. Nous ne parlons pas non plus de la Bible des Juifs de Palestine au premier siècle. — L'ensemble des doctrines que nous venons d'exposer formait à Jérusalem l'objet d'un d'un enseignement religieux. Cette ville possédait des écoles de pharisiens ou écoles des docteurs de la Loi. En face des pharisiens s'élevait le parti des sadducéens. Enfin, la tendance ascétique, puissante alors en Palestine, avait produit diverses manifestations de la pensée religieuse, dont les ésséniens, d'une part, et Jean-Baptiste, de l'autre, étaient les divers représentants. L'autorité religieuse était représentée par le Sanhédrin (voy. ces mots). L'histoire du judaïsme du premier siècle nous fait assister au spectacle

de la décadence d'une religion nationale. Le judaïsme est usé, vieilli, il marche à sa ruine. Avant la fin de l'âge apostolique, en 70, il succombe, et on peut dire qu'il s'est détruit lui-même. Cette nation est arrivée à un tel degré d'exaltation en toutes choses que son existence est devenue impossible. L'égoïsme du Juif, sa haine du genre humain, son orgueil sont à leur comble ; comme peuple, il ne peut subsister, et nous prévoyons déjà, dans ses doctrines exagérées et dans les partis qui le divisent, l'explosion de rage et d'impuissance qui aboutira à la destruction de Jérusalem et à la dispersion des enfants d'Israël. Avec saint Paul, le christianisme franchit les limites que voulaient lui imposer les Douze ; il sort de la Palestine et d'Antioche, où ceux-ci l'avaient prêché, et il se répand dans l'empire. Il s'y trouve d'abord en présence des Juifs *disséminés* (τῆς διασπορᾶς), car c'est dans leurs synagogues que les missionnaires chrétiens prêchaient d'abord la foi nouvelle. Les Juifs disséminés étaient très-nombreux et exerçaient dans certains centres une grande influence. Les Romains leur laissaient le libre exercice de leur religion et ils jouissaient de plus de liberté que les autres sectateurs de religions étrangères dont le culte n'était que toléré. La loi romaine donnait aux Juifs le droit de tenir partout leurs assemblées religieuses, et, dans toutes les grandes villes, il y avait une synagogue ou maison de prières où la Loi et les Prophètes étaient lus et expliqués chaque jour de sabbat, le plus souvent en grec. Quand la communauté juive ne possédait pas de synagogue, elle se réunissait hors de la ville, à portée d'un cours d'eau pour les ablutions (Act. XVI, 13). Ces réunions n'étaient point interdites aux païens et les femmes les fréquentaient volontiers. En général, les Juifs disséminés étaient très-ardents à la propagande, et ils obtenaient un certain nombre de conversions. Parmi les païens convertis, les uns s'appelaient prosélytes de la Porte et les autres prosélytes de la Justice (voy. ces mots). Ceux-ci, qui étaient aussi connus sous le nom de θεοσεβεῖς ou φοβούμενοι τὸν Θεὸν, restaient toujours inférieurs aux Juifs de naissance qui, à l'apparition du royaume de Dieu, devaient être les premiers à jouir des bénédictions promises.

II. *Le paganisme.* Parlons maintenant du paganisme et de l'empire romain considéré dans son ensemble, et disons ce qu'il était lorsque saint Paul le parcourut dans ses grands voyages missionnaires. Ici, il ne s'agit plus, comme pour le judaïsme, d'une théologie proprement dite ; nous caractériserons l'ensemble de la situation *politique, sociale, religieuse* et *philosophique* du monde païen au premier siècle. — *Etat politique.* L'empire romain comprenait presque tout le monde connu des anciens. On l'appelait ἡ οἰκουμένη. Il renfermait une grande partie de l'Europe, le nord de l'Afrique et toute l'Asie orientale. Cette immense étendue de territoire était entre les mains de l'empereur de Rome. Deux langues y étaient partout comprises : le grec et le latin. On conçoit immédiatement quelle prodigieuse facilité de communications créait cette unité politique et cette unité de langage. En Orient, le grec dominait; les conquêtes d'Alexandre le Grand l'avaient introduit en Asie Mineure. Nous avons vu que les Juifs eux-mêmes n'avaient pu, malgré d'héroïques efforts, s'op-

poser à l'introduction de l'hellénisme en Palestine. En Occident, à Rome surtout, les classes cultivées parlaient grec et on le comprenait, nous l'avons dit, dans tout l'empire. Quant au latin, il resta toujours la langue officielle de la législation et de l'armée. L'empire était divisé en provinces dont l'empereur se partageait le gouvernement avec le sénat. Les provinces *impériales* étaient, sous Auguste, au nombre de neuf: la Lusitanie (N.-O. de l'Espagne), la Tarraconaise (anc. Espagne citérieure), l'Aquitaine, la Celtique ou Lyonnaise, la Belgique, la Dalmatie ou Illyrie, la Syrie (comprenant la Phénicie et la Judée, qui y fut annexée, nous l'avons vu, six ans après Jésus-Christ), la Cilicie et l'Egypte. C'étaient les provinces frontières qui exigeaient une surveillance spéciale et avaient une grande importance militaire. Elles étaient administrées, sauf l'Egypte qui n'avait qu'un préfet, par des *légats* ou *propréteurs*, sortes de gouverneurs militaires choisis par l'empereur. Au-dessous du légat, un *procurateur* était chargé de percevoir les impôts. Dans les provinces importantes, le propréteur avait avec lui un sous-gouverneur qui réunissait les administrations de la guerre, de la justice et des finances. C'étaient là les fonctions que remplissait Ponce Pilate; il n'était que procurateur, mais avait le pouvoir d'un préteur. Les vingt-cinq légions tenaient garnison dans les provinces impériales, et l'empereur les avait directement sous ses ordres. Les provinces *sénatoriales* étaient au nombre de onze: la Sicile, la Sardaigne et la Corse, l'Espagne Bétique, la Narbonnaise, la Numidie, la Crète, l'Achaïe, la Macédoine, l'Asie, la Bithynie et Chypre. Elles étaient administrées par des proconsuls désignés par le Sénat. Ces proconsuls, avant d'être nommés, devaient avoir rempli à Rome même d'importantes fonctions et y avoir exercé au moins la préture. Sous leurs ordres était placé un questeur qui percevait les impôts. Les fonctions de fermiers d'impôts (*publicanus*) étaient confiées aux chevaliers romains. Cet empire, ainsi organisé et administré, n'était en réalité qu'un vaste gouvernement militaire, et le nom d'*imperator* (général) donné au César de Rome se trouvait être d'une grande vérité. Voici les noms des empereurs romains qui se succédèrent de la mort d'Auguste (14) à l'avénement de Trajan (98): Tibère (14-37), Caligula (37-41), Claude (41-54), Néron (54-68), Galba (68-69), Othon (69, 3 mois), Vitellius (69, 8 mois), Vespasien (69-79), Titus (79-81), Domitien (81-96), Nerva (96-98). — *Etat social.* La population vivait dans la servitude. C'était d'abord aux peuples conquis que Rome avait imposé sa direction et ses lois. En outre, le monde était rempli d'esclaves. Pendant le siècle apostolique, le nombre des esclaves était au moins égal à celui de la population libre. On trouvait des maîtres assez riches pour en posséder cinq mille, dix mille, et jusqu'à vingt mille. Tout leur était livré, et ce n'était pas seulement le service proprement dit qui leur était demandé; l'agriculture était entre leurs mains et ils étaient chargés de l'éducation des enfants. Ils se recrutaient par la guerre, par le commerce (il en venait de toutes les parties de l'empire) et aussi par la naissance. La loi romaine était envers les esclaves d'une horrible cruauté; leur maître disposait d'eux comme il l'entendait. Il pouvait les mettre en croix pour le plus futile motif; s'ils devenaient vieux, s'ils

tombaient malades, il lui était permis de les abandonner dans une île du Tibre. Le Romain n'avait, en général, nul souci de la dignité humaine. Le propriétaire seul avait une individualité. L'esclave était sa chose, et l'homme qui ne possédait rien était sans valeur. Cependant il ne faudrait pas juger de l'état social des esclaves au premier siècle d'après la cruelle législation qui les régissait. Il arrive souvent que l'homme vaut beaucoup mieux que les lois qu'il promulgue; et tout permet de supposer que les maîtres étaient ordinairement plus indulgents et plus doux que ne le demandait la loi. L'esclave des villes prenait parfois une grande influence sur l'esprit de son maître. On sait le rôle que jouèrent les affranchis dans la société romaine sous l'empire. Il faut ajouter que la religion les protégeait, et ils lui rendaient cette protection en étant très-dévots. Enfin, de Cicéron à Sénèque (et c'est précisément de cette époque que nous parlons), les recommandations des philosophes aux maîtres en faveur de leurs esclaves sont de plus en plus pressantes. Sénèque parle quelquefois comme le ferait un chrétien. Les gladiateurs, en particulier, qui étaient les plus malheureux de tous, excitaient sa compassion. Il condamnait absolument les jeux du cirque. « *Homo,* écrivait-il, *res sacra homini* » (*Epist.*, 15, 33). A côté des esclaves venaient les pauvres; c'est parmi eux que s'est recruté le christianisme naissant; malheureusement on ne les connait qu'imparfaitement. Tout porte à croire qu'ils étaient aussi très-dévots et très-attachés au culte de leurs pères. Rien d'étonnant qu'un grand nombre ait facilement accepté l'Evangile. C'est toujours parmi les personnes déjà croyantes qu'une religion nouvelle est accueillie. Elle ne réussit point avec les sceptiques et les indifférents. Voilà pourquoi l'Evangile a trouvé le plus grand nombre de ses disciples dans les basses classes, en même temps qu'il soulevait parmi elles les plus violentes haines. Il faut ajouter qu'une religion parlant à l'âme de consolation et lui offrant une compensation aux peines de la vie devait trouver un accès facile dans les classes souffrantes. Le christianisme prêchait la liberté spirituelle, et montrait à la conscience humaine les limites que le despotisme des Césars ne pouvait dépasser. Enfin, il ne faut pas oublier que les pauvres formaient déjà entre eux des associations ou *colléges* avec lesquels les premières Eglises chrétiennes n'étaient pas sans offrir quelque analogie. Ces colléges étaient nés du besoin, si naturel chez les faibles, de mettre leurs forces en commun. On s'associait quand on avait le même métier, quand on était loin de Rome et qu'on voulait remplacer la patrie absente; parfois le voisinage était seul l'occasion d'un rapprochement et de la fondation d'un collége. Le gouvernement des Césars ne pouvait être favorable à des associations aussi indépendantes; il craignait, non sans raison, de les voir dégénérer en sociétés secrètes, et Auguste supprima tous les colléges qui lui semblaient dangereux. Il en subsista néanmoins un grand nombre, et les colléges de l'âge apostolique prirent une importance considérable parce qu'ils devinrent surtout des colléges *funéraires*. Un sénatus-consulte vint même les autoriser solennellement à prendre ce titre, et leur principal souci fut de procurer à leurs membres une sépulture honorable. On comprend ce qu'il

y avait de consolant pour le pauvre, dont la vie n'était qu'un long et douloureux esclavage, à penser qu'après sa mort il ne serait pas oublié et que sa tombe serait respectée. Les chrétiens s'empressèrent de profiter de cette touchante coutume; la tolérance accordée aux colléges funéraires leur fut très-utile et ils cherchèrent à leur ressembler pour faire respecter non-seulement leurs tombes, mais aussi leurs agapes fraternelles, qu'ils instituèrent à l'image des repas pris en commun par les membres des colléges. Il va sans dire que la différence fondamentale des deux associations était dans le sentiment religieux qui semble avoir été peu développé dans les colléges. Il n'y a pas grand'chose à dire des classes élevées de la société païenne au premier siècle. Des richesses immenses y étaient accumulées. La noblesse avait perdu tout ce qui avait fait autrefois sa force, elle n'avait plus d'initiative et ne prenait aucune part au gouvernement. Le sénat ne savait plus que servir. De cette absence d'occupations sérieuses résultait une profonde immoralité. Les meilleurs étaient encore ceux dont les devoirs de société et de politesse absorbaient la vie tout entière. Les lettres restaient la consolation et le charme de quelques esprits rares et délicats, qui savaient s'en contenter; mais, en réalité, il régnait sur toute cette société polie un immense ennui, un profond dégoût de la vie. Tous s'adonnaient aux flatteries les plus basses et les plus viles envers le maître. La famille était, dans la société païenne, et surtout à Rome, une institution beaucoup plus respectée qu'on ne le croit généralement. La femme n'était point une esclave, comme on l'a prétendu; elle jouissait dans son intérieur d'une réelle et légitime autorité. L'atrium, avec ses dieux lares et ses trésors, lui était confié. Elle élevait elle-même ses enfants, au moins jusqu'à un certain âge. Au premier siècle, les femmes prirent une grande influence, même en dehors de la famille. Elles se mêlaient souvent aux intrigues politiques et religieuses. Les superstitions trouvaient auprès d'elles l'accès qu'elles y trouvent si souvent. Quant à l'enfant, sa condition était moins douce; il est certain que le père avait le droit absolu de le mettre à mort s'il le trouvait trop faible ou s'il était difforme; et s'il n'usait pas souvent de ce droit odieux, toujours est-il qu'il ne lui fut enlevé que sous les empereurs chrétiens. — La *religion* de l'âge apostolique est avant tout la religion romaine. Elle avait pénétré dans tout l'empire et la plupart des religions étrangères s'étaient modifiées sous son influence. C'est d'elle qu'il faut presque uniquement s'occuper lorsqu'on étudie le paganisme du premier siècle. Or, à cette époque, sous les règnes d'Auguste et de ses successeurs la religion romaine était dans un état florissant. Au scepticisme des derniers temps de la République avait succédé un véritable réveil religieux. Le temps où Cicéron écrivait que deux augures ne pouvaient se regarder sans rire était bien passé. La foi aux vieilles doctrines avait reparu et si on se souvenait encore des vers de Lucrèce, c'était pour en blâmer l'esprit irréligieux. Horace lui-même fait semblant de croire; et il est permis de supposer qu'à certains moments de sa vie il a cru véritablement. Il est certain que, du vivant de Sénèque, il y avait plus de foi religieuse dans les

cœurs que du temps de Cicéron. Ce qui caractérise ce réveil des vieilles croyances, ce n'est pas seulement un retour à la foi du passé, c'est surtout la création d'un dogme nouveau qui donnait à tout l'ensemble des traditions nationales une extraordinaire vitalité. Nous voulons parler du dogme de l'apothéose impériale, et, pour le dire en passant, il serait difficile d'imaginer une preuve plus éclatante de l'état de corruption et d'avilissement où était tombé le monde antique que celle-là : décerner la divinité à un Néron et à un Caligula ! Après la création de cette doctrine étrange, la religion romaine s'est arrêtée épuisée. L'apothéose des empereurs a été sa dernière création, celle qui couronnait et achevait son système. Sous Auguste, un temple fut élevé à la majesté impériale. Auguste lui-même eut assez de bon sens pour empêcher que les honneurs divins lui fussent décernés de son vivant à Rome même. Mais, aussitôt après sa mort, on lui dédia des temples, il eut ses fêtes et son collége de prêtres. Caligula fut adoré comme dieu pendant son règne ; il se fit construire un temple et appeler Optimus Maximus. Sur ses monnaies il porte une auréole. Vespasien ne toléra ni temple, ni prêtres ; il disait spirituellement pendant sa dernière maladie et sentant la mort approcher : « Voilà que je deviens dieu. » Mais il fut seul parmi les empereurs à se moquer de l'apothéose impériale. Domitien, au contraire, prit son rôle tellement au sérieux qu'il commençait tous ses édits par la formule : *Dominus et deus noster... jubet.* Si ridicule que nous paraisse aujourd'hui cette divinité décernée à des fous furieux ou à des imbéciles, comme l'étaient quelques-uns de ces premiers empereurs, il ne faut y voir que la conséquence naturelle de la religion romaine (Horace, *Odes*, 4e livre, *Ode* 14e ; Ovide, *Metam.*, livre XV). C'était, comme nous l'avons dit, sa dernière création. Elle avait fait son temps et ne pouvait plus que disparaître en étant remplacée. Les Romains, en faisant la conquête du monde, étaient entrés en contact avec des peuples qui professaient tous des religions fort différentes de la leur. Leur premier principe avait été de respecter absolument les croyances des nations qu'ils avaient conquises. C'était par esprit politique qu'ils montrèrent cette tolérance bienveillante à l'égard des *cultes des provinces.* Elle leur était, au reste, bien facile : pour celui qui ne croit pas à l'existence d'un Dieu unique, il n'y a pas de faux dieux. Les Romains croyaient d'avance aux divinités des nations qu'ils soumettaient. On raconte qu'à la prise de Jérusalem les soldats furent pris d'une sorte de crainte superstitieuse et n'osèrent pas d'abord pénétrer dans le temple, et nous savons par Josèphe (*Ant.*, XVIII, 3) que, avant Pilate, les procurateurs n'avaient jamais permis de porter dans les rues de Jérusalem les étendards qui avaient l'image de l'empereur. Il n'y eut à cette tolérance que deux exceptions nécessitées par la politique, l'une à Carthage, l'autre dans les Gaules. L'intolérance étant inconnue des religions antiques, le prosélytisme l'était aussi ; et les cultes avaient une tendance à s'unir entre eux et à se mêler. Si le culte de Rome, s'était répandu avec les conquêtes romaines, si partout où les vétérans avaient fondé des colonies, ils avaient établi la religion romaine, à l'inverse, les cultes des provinces avaient été

introduits à Rome ; en Italie, on trouvait toutes les religions pratiquées. Les Romains austères, comme Tacite (*Ann.*, 15, 44), déploraient cette confusion. Elle n'en subsistait pas moins et on rencontrait jusque dans la Gaule des temples de la déesse égyptienne Isis. C'est en vain qu'Auguste et Tibère avaient publié de sévères édits contre les cultes étrangers (Suét., *Tibère*, ch. XXX ; Tac., *Ann.*, 2, 85). La superstition croissante était très-favorable à ces religions pleines de mystères qui venaient de l'Orient et où la magie et l'astrologie jouaient un grand rôle, comme dans le culte syrien. Les Romains, du reste, eurent toujours grand soin de faire perdre aux cultes locaux leur signification politique. Avec la liberté et l'indépendance politique devait disparaître le sens véritable du culte national. Au premier siècle, les oracles, celui de Delphes par exemple, n'avaient plus d'intérêt général. Ils ne parlaient plus que pour les particuliers. Celui de tous ces cultes de provinces qui était le plus répandu était certainement celui des *Grecs*. La foi aux douze grands dieux de la Grèce florissait, avec des modifications locales, en Asie Mineure, en Sicile, dans l'Italie du Sud. Là elle avait ses oracles, ses jeux sacrés et ses mystères ; mais nulle part, même en Grèce, elle n'avait gardé sa pureté primitive. En Asie Mineure, elle s'était mêlée aux croyances de l'extrême Orient. La Syrie aussi était presque entièrement hellénisée. La langue sémitique n'était plus parlée que dans les basses classes. Les cultes de Baal et de Moloch et les sacrifices humains étaient depuis longtemps abolis. Cependant la grande déesse Astarté avait toujours son temple où la servaient plus de cent prêtresses. L'empereur Héliogabale sera plus tard prêtre d'Hélios et voudra introduire le culte d'Astarté dans tout l'empire. En Egypte, l'influence de l'hellénisme était aussi très-puissante. Dans la plupart des villes, à Alexandrie en particulier, s'élevaient des temples grecs. Les prêtres de la vieille religion égyptienne avaient perdu leur prestige et n'avaient plus le monopole de la science. Ils n'étaient que de simples sacrificateurs, mais leur culte était toujours célébré. Isis, Osiris, Anubis avaient leurs temples, leurs sphinx et leurs animaux sacrés. Il y avait encore un bœuf Apis à Memphis. Si le christianisme et le judaïsme étaient soigneusement exclus de cette fusion générale de toutes les religions et de cette tolérance universelle, c'est qu'il fallait pour en jouir faire des concessions et ces deux religions n'en faisaient pas ; nul ne songeait à s'étonner d'entendre parler d'un Dieu nouveau ; mais on voulait que les Juifs et les chrétiens reconnussent les dieux déjà adorés. Ceux-ci n'y consentirent à aucun prix, et voilà pourquoi on les accusait de « détester le genre humain » (Tacit., *Ann.*, 15, 44). La fermeté de ce principe ne nuisait pas à leur propagande. Toute croyance venue de l'Orient avait un grand charme et exerçait à Rome et sur les femmes surtout une influence énorme. Celles-ci recherchaient les émotions religieuses, et le culte juif, en particulier, avec son Dieu unique, ses rêves de domination universelle et son repos sabbatique était volontiers accueilli et pratiqué. — Il nous reste à parler de la *philosophie*. Elle aussi avait pris une rapide extension à la chute de la République. Elle apprenait à l'homme à raisonner sa foi, à se rendre compte de ce qu'il croyait et

elle contribua puissamment à répandre la croyance en l'unité de Dieu, en enseignant que c'était une même divinité que tous les peuples adoraient sous des noms divers. Elle achevait un grand travail préparé pendant des siècles et tirait d'admirables conséquences pratiques des doctrines spiritualistes restées jusque-là dans les livres. Cicéron, cinquante ans avant Jésus-Christ, proclamait déjà de grands principes auxquels Sénèque acheva de donner leur plein développement. La philosophie telle qu'elle est exposée dans ses écrits enseigne l'unité de Dieu et l'immortalité de l'âme. Le corps est pour l'âme une prison et la mort sera le commencement de la véritable vie. Les hommes, même les esclaves, sont tous semblables et peuvent arriver à la vertu. Chacun doit faire du bien à son prochain et aimer, non-seulement ses concitoyens, mais tout le genre humain. Nous ne nous arrêterons pas à discuter les prétendus rapports de Sénèque et de saint Paul. Il est prouvé que Sénèque n'a point connu le christianisme, et cependant nous le voyons dans ses écrits plaindre sincèrement les esclaves et réprouver avec énergie les combats de gladiateurs. Derrière l'insouciance superficielle du beau monde, on découvre ainsi un grand nombre d'esprits sérieux, qui, comme Virgile, le pieux Virgile, une des âmes les plus élevées de l'antiquité païenne, pressentent la religion nouvelle. Le stoïcisme était le système généralement adopté par les philosophes ; mais c'était un stoïcisme moins farouche que celui qui l'avait précédé et auquel n'était point étranger ce sentiment de faiblesse qui saisit l'âme quand elle se connaît elle-même et lui fait chercher un point d'appui en dehors d'elle. La philosophie de l'âge apostolique préparait doucement les voies à la doctrine du péché telle que le christianisme l'enseignera. Il faut ajouter qu'elle s'était faite populaire. Les philosophes s'habituaient à parler, à être orateurs aussi persuasifs et aussi éloquents que possible. Sous Tibère, leurs écoles étaient pleines ; c'est là que se forma Sénèque, le plus grand orateur de son temps. Tel était le monde antique quand les apôtres commencèrent leur prédication évangélique. Il achevait son développement en toutes choses et sa vie touchait à sa fin. Suivant la profonde parole de l'Ecriture : « Le temps était accompli. » L'antiquité était impuissante à changer elle-même de condition. Les masses restaient, par la force de l'habitude, soumises aux prêtres ; mais les besoins religieux des âmes n'étaient point satisfaits. Un nouveau principe de vie allait se répandre et le monde était prêt à le recevoir. L'espèce de fermentation religieuse dans laquelle vivaient les esprits servit plus le christianisme que n'aurait pu le servir l'indifférence de l'époque de Cicéron. — *Bibliographie.* Les seuls documents originaux que nous possédions pour l'histoire des Juifs au premier siècle sont les *Pseudépigraphes* et les *Apocalypses* juives parues à cette époque, les *Targoums* d'Onkelos et de Jonathan, les *Livres du Nouveau Testament*, les écrits de Josèphe et le *Talmud.* Parmi les ouvrages modernes qui traitent cette question on peut consulter : Schneckenburger, *Vorlesungen üb. N. T. Zeitgeschichte* ; Langen, *Das Judenthum in Palæstina zur Zeit Christi ;* Gfrœrer, *Das Jahrhundert des Heils ;* Hausrath, *Die Zeit Christi ;* Nicolas, *Des doctrines religieuses des*

Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne. Pour l'histoire romaine du premier siècle, nous citerons, outre les documents originaux, Suétone, Tacite, Sénèque, etc. et les histoires générales, Ch. Schmidt, *Essai histor. sur la soc. civ. dans le monde rom. et sur sa transform. par le christian.*, Strasb., 1853; *Mœurs romaines du règne d'Auguste à la fin des Antonins*, par L. Friedlænder, traduction libre de Ch. Vogel, 4 vol., in-8; *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, par Gaston Boissier, 2 vol. in-8. Voir pour la bibliographie complète l'ouvrage de Schneckenburger. EDM. STAPFER.

APOSTOLIQUE. On donnait, dans les premiers siècles du christianisme, ce nom aux Eglises fondées par les apôtres ou censées fondées par eux (Jérusalem, Antioche, Alexandrie, Rome, etc.); même on l'étendait souvent à toutes les Eglises, moins à cause de la conformité de leur doctrine avec celle des Eglises qui étaient apostoliques par leur fondation que parce que les évêques se considéraient indistinctement comme les successeurs des apôtres et basaient leur autorité sur cette succession. Depuis le septième siècle, ce titre fut exclusivement réservé au siége de Rome (Greg. Magn., *Ep.*, 37), les trois patriarchats d'Orient étant tombés entre les mains des musulmans et la suprématie de saint Pierre sur les autres apôtres étant généralement reconnue (Rupert., *De divin. offic.*, I, 27). Le concile de Reims (1049) déclara que le souverain pontife de Rome était le seul primat apostolique de l'Eglise universelle. De là ces expressions si usitées, siége apostolique, nonce apostolique, vicaire apostolique, notaire apostolique, bref apostolique, etc. — On réserve le nom de *Pères apostoliques* à ceux des disciples immédiats des apôtres auxquels l'Eglise a attribué des écrits dont un certain nombre sont considérés aujourd'hui comme inauthentiques, ou du moins dont l'authenticité est douteuse. On les divise en deux classes, suivant qu'ils se rattachent à Paul, comme Barnabas, Clément de Rome et Hermas, ou à Jean, comme Ignace ,Polycarpe et Papias (voy. ces articles). On a cessé de comprendre Denys l'Aréopagite parmi les Pères apostoliques. Les meilleures éditions de ces Pères sont les suivantes : 1° *S. S. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt opera*, éd. J. B. Cotelerius, Paris, 1672; 2e éd., Amst., 1724, 2 vol. in-f°.; 2° *S. S. Patrum apostolic. opera genuina*, éd. R. Russel, Lond., 1746, 2 vol. in-8°; 3° *Clementis Rom., S. Ignatii, S. Polycarpi, patrum apostol. quæ supersunt*, éd. Jacobson, Oxon., 1838. 2 vol.; 4° *Patrum apost. opera*, éd. C. J. Hefele, Tub., 1839; 3e éd. 1847; 5° *Codex N. T. deuterocanonicus s. patres apostolici*, éd. Muralto, Turici, 1847, in-12. — Voyez Nickel : *Die apostol. Væter, in deutscher Uebersetzung*, Berl. 1858; Hilgenfeld : *Die apostol. Væter*, Halle, 1853. — Le titre de *Rois apostoliques* fut accordé aux rois de Hongrie par Sylvestre II, pour récompenser Saint-Etienne (999-1003) d'avoir conquis ce royaume à la foi chrétienne. Il fut renouvelé par Clément XIII, en 1758, en faveur de la maison d'Autriche-Hongrie.

APOSTOLIQUES, nom d'une secte italienne du treizième siècle. Gérard Segarelli, un simple ouvrier d'Alzano, près de Parme, fut poussé, par la vue d'un tableau représentant les apôtres, à imiter leur vie pauvre et errante, qui formait un contraste si saisissant avec la mon-

danité du clergé. Sa prédication trouva, à partir de 1260, un écho puissant surtout parmi le peuple. Il rêva de former une société plus libre que ne l'étaient les associations religieuses de son temps, notamment l'ordre des franciscains, dans lequel, on ne sait pour quel motif, il n'avait pu être admis. Point de vœux, point de règle, point de loi, mais le seul lien tout spirituel de l'amour, à l'instar des congrégations apostoliques : tel était l'idéal que Segarelli poursuivait. Pour le reste, il s'accommodait aux doctrines et aux usages de l'Eglise, n'ayant même pas conscience d'une opposition contre elle et s'abstenant de toute polémique. La réforme des mœurs paraît avoir été le thème habituel de ses discours. Ce n'est qu'en 1280 que la secte des apostoliques attira l'attention de l'évêque de Parme. Surveillé d'abord, puis banni, enfin emprisonné, Segarelli fut brûlé vif en 1300. Dulcin, le fils naturel d'un prêtre, lui succéda, appela le peuple aux armes et succomba dans une croisade qui fut prêchée contre lui. Il subit en 1307 le même sort que son prédécesseur (voy. l'article *Dulcin*); mais la secte des apostoliques ne s'éteignit pas avec lui. De nombreux conciles et synodes en Italie, en France, en Allemagne et même en Angleterre, pendant tout le cours du quatorzième siècle, ont cru devoir s'élever contre ses doctrines et prononcer l'excommunication contre ses membres, confondus d'ailleurs souvent avec d'autres sectaires du même genre, dont les tendances étaient moins pures et les mœurs moins irréprochables que paraissent l'avoir été celles des frères apostoliques. — La biographie de Segarelli se trouve dans une chronique rédigée par Salimbenus de Adam, moine franciscain, mais qui n'a jamais été publiée. Fr. Pegna, jurisconsulte italien, en a inséré des fragments dans les notes dont il a enrichi le *Directorium inquisitionis* de Nicolas Eymericus, ed. Venet., 1595. Voyez aussi : Mosheim, *Versuch einer Ketzergeschichte*, 1er vol., et Neander, *Kirchengeschichte*, V, 844 et ss.

APOTRES (ἀποστόλος, *apostolus*). Ce mot a un sens général qui a permis de l'appliquer aux délégués des Eglises primitives, aux missionnaires, aux fondateurs de communautés nouvelles (2 Cor. VIII, 23; 1 Cor. XVI, 3; Rom. XVI, 7. Actes XIV, 4, 14), et un sens particulier et restreint aux douze disciples que Jésus, par un acte spécial, choisit et institua *apôtres* pour prêcher la bonne nouvelle du Royaume dans les villes de la Palestine, et continuer son œuvre après sa mort (Matth. X et parall. XVI, 13 et parall.; XXVIII, 18-20 et parall.). Cette mission fut précédée pour les Douze d'unassez long temps d'initiation et de préparation passé dans l'intimité et la familiarité de Jésus. Le Seigneur trouva ses premiers disciples dans son entourage de Capernaüm, probablement dans des familles amies de la sienne et qu'il connaissait et fréquentait depuis longtemps. Ce furent d'abord deux frères, fils de Jonas le pêcheur, André et Pierre; ensuite les deux fils de Zébédée, pêcheur également, mais d'une fortune et d'un rang un peu plus élevés, auxquels se joignit quelques jours plus tard un commis aux péages de la douane, Lévy-Matthieu. Ces disciples, et Philippe dans les premiers temps, formèrent la compagnie habituelle de Jésus. Le cercle ne tarda pas à s'élargir. Enfin, après avoir dans le sermon sur la montagne exposé, d'une façon

plus solennelle encore la nature et les lois du royaume de Dieu qu'il voulait inaugurer, Jésus choisit dans son entourage immédiat, parmi ceux qui l'avaient le mieux compris, douze hommes pour aller répéter partout ce qu'ils avaient entendu, en leur donnant le pouvoir de guérir les malades et de chasser les démons (Marc III, 14 et s. et parall.). Pour la caractéristique de chacun de ces douze apôtres, nous renvoyons le lecteur aux articles spéciaux qui leur seront consacrés. Ici nous ferons simplement observer que Jésus s'arrêta à ce nombre douze, à cause du nombre officiel des douze tribus d'Israël à qui leur message était d'abord destiné. Chacune d'elles devait avoir son représentant dans le collége apostolique. C'est la même raison qui fit compléter la liste après la trahison et l'exclusion de Judas (Act. I, 15-26). Pierre est toujours à la tête du groupe et semble le représenter dans les circonstances solennelles. C'était une nature passionnée, toute de premier mouvement, expansive et fervente, mais d'une volonté peu constante, et d'un esprit où l'intuition première et l'inspiration enthousiaste l'emportaient sur la réflexion et la délibération raisonnée. En un mot il avait tous les côtés attachants et tous les défauts de ces sortes de tempéraments. C'est lui qui porte la parole au nom des Douze, qui le premier et le plus rapidement trouve la réponse attendue par le Maître (Matth. XVI, 17; Jean VI, 68). Mais c'est aussi lui qui s'attire parfois les réprimandes les plus sévères et qui reniera son maître devant une servante. Ses retours et ses repentirs étaient aussi prompts que ses défaillances ; aussi garda-t-il jusqu'à la fin le rôle éminent que son âge, son intimité avec Jésus et son caractère lui avaient spontanément donné. Quand Jésus crut le moment venu de faire entendre son appel à toute sa nation, il envoya ses apôtres deux à deux prêcher, dans les villes et les bourgades, que le règne de Dieu allait venir. Voilà pourquoi dans les listes que les synoptiques nous ont laissées, leurs noms se présentent dans un ordre généralement le même et forment des couples qu'il est facile de discerner. Simon Pierre était accompagné de son frère André ; les deux fils de Zébédée marchaient ensemble ; Philippe était l'associé de Barthélémy ; Thomas celui de Matthieu ; Jacques, fils d'Alphée, était avec Thaddée ; et enfin allaient de concert deux disciples venus de plus loin, Simon le Zélote et Judas, l'homme de Kerioth, petite ville de Judée. L'apparition de ces messagers dans les hameaux, les villages et les villes, dut avoir tout ensemble quelque chose de simple et de surprenant. Ils arrivaient sans bourse à la ceinture, sans souliers aux pieds, sans provisions, sans bâton à la main pour se défendre, comme chargés d'un pressant message, ils ne devaient saluer personne en chemin (Voy. Matth. X, et parall.). Suivant la coutume orientale, le voyageur qui rencontrait une personne de connaissance, s'arrêtait à la saluer cérémonieusement, en portant une main de la poitrine au front, et en plaçant l'autre dans la main droite de son ami : aussi recommandait-on aux gens chargés d'une commission pressante de ne saluer personne (2 Rois IV, 29). L'effet de cette première mission fut considérable. Ces semailles devaient lever plus tard. Le nom de Jésus, renfermé jusque-là dans un étroit rayon, fut partout prononcé, sous le toit des plus

humbles demeures et jusqu'à la cour d'Hérode Antipas, qui crut à une résurrection de Jean-Baptiste (Marc VI, 14). Les apôtres revinrent heureux et enthousiasmés. Jésus partagea leur joie : « Je voyais, leur répondit-il, Satan tomber du Ciel comme un éclair. Voici, je vous ai donné le pouvoir de marcher sur les serpents et les scorpions et sur toutes les forces de l'ennemi, et rien ne vous pourra nuire. Cependant ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont assujettis, mais bien de ce que vos noms sont écrits dans les cieux. » En même temps, ajoute saint Luc Jésus tressaillit de joie et remercia Dieu de ce qu'ayant caché ces choses aux sages, ils les avaient révélées aux humbles et aux petits (Luc X, 23). Cependant le maître n'eut pas toujours avec ses disciples la même satisfaction. Si l'amour le plus pur inspire tous ses rapports avec eux, il n'a que trop souvent l'occasion de se plaindre de leur sens grossier et charnel. Il leur reproche, à diverses reprises, leur inintelligence, leur incrédulité, leur impatience, leur pusillanimité, leurs rivalités, leurs ambitions terrestres (Marc IX, 19 ; IV, 13, 40 ; VI, 52 ; VII, 17 ; VIII, 17-21 ; IX, 6, 34 ; X, 24, 32, 35 ; XIV, 40). Surtout à la fin on peut constater une divergence de plus en plus sensible entre les dispositions du Maître qui se prépare à la mort, et les espérances matérielles de ses apôtres qui attendent un éclat imminent de sa puissance et de sa gloire messianique.s Aussi la catastrophe qui met fin à la vie de Jésus, les jette-t-elle dans la consternation et la stupeur. La crainte les disperse un moment ; ils laissent à des étrangers et à des femmes le soin d'assister Jésus à sa dernière heure et d'ensevelir son corps. Les apparitions du Ressuscité relevèrent leur courage et leurs espérances. Un grand changement se fit en eux ; la foi inébranlable que leur Maître était vivant et allait revenir, devint le ressort de leur apostolat nouveau et la puissance qui fonda l'Eglise. Le premier soin des apôtres, en reprenant conscience de leur mission, fut de remplir la place laissée vide parmi eux par le traître Judas. Pierre, à ce propos, développa les conditions et les marques essentielles de la charge apostolique. « Il faut, dit-il, qu'entre ceux qui ont été avec nous pendant toute la vie de notre Seigneur Jésus, depuis le baptême de Jean, jusqu'au jour où le Seigneur a été enlevé, nous en choisissions un qui soit témoin avec nous de sa résurrection. » Deux disciples furent présentés remplissant ces conditions, Barsabas Juste et Matthias. Puis le sort décida entre les deux candidats. Matthias fut désigné (Act. I, 15-26). Le miracle de la Pentecôte n'eut pas lieu, comme on le croit communément, pour les apôtres seuls. Mais il n'y a pas lieu de douter que les principaux d'entre eux furent les organes les plus puissants de cet esprit chrétien qui fit alors sa première explosion et devait rester l'âme de l'Eglise. Incertains, irrésolus, timides jusque-là, les apôtres dès ce moment se montrent remplis d'enthousiasme et d'une indomptable énergie. Leur mission était double : diriger l'Eglise naissante de Jérusalem et faire l'œuvre missionnaire. A ce double égard, la tradition catholique a défiguré le véritable état des choses en introduisant, dans ces premiers temps de libre spontanéité, les idées de légalité, de hiérarchie, de délibérations officielles

qui ont prévalu dans la suite. Jamais nous ne voyons le Collége apostolique délibérer officiellement sous la présidence de Pierre. Dans la direction de l'Eglise, Jacques, le frère du Seigneur, qui n'était pas apôtre, exerce une influence prépondérante à côté de Pierre et de Jean, et tous les trois passaient pour les « colonnes » de l'Eglise (Gal. II, 1-11). Quant à l'œuvre missionnaire, Paul pourra dire justement qu'à lui seul il a plus fait que tous les autres ensemble. Malgré quelques tentatives isolées de Pierre sur le sol du paganisme, les Douze, fidèles au mandat qu'ils avaient reçu, se regardèrent longtemps comme spécialement envoyés auprès du peuple d'Israël (εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς Gal. II, 7). En dehors de ce que les Actes des apôtres ont raconté, nous ne savons à peu près rien de leurs œuvres ni de leurs destinées. La fable d'après laquelle, au moment de quitter Jérusalem, ils se seraient partagés le monde connu et auraient, avant de se séparer, fixé l'essence de la foi chrétienne dans le *Symbole* dit *des Apôtres*, n'a pas l'ombre d'un fondement. Il en faut dire autant de toutes les autres légendes recueillies par Eusèbe et les écrivains ecclésiastiques ou développées dans les *Actes apocryphes* qui virent le jour dans les âges suivants. Les apôtres durent rester à Jérusalem, tant que ce séjour leur fut possible. Les persécutions les dispersèrent et les jetèrent malgré eux sur des routes nouvelles et inconnues. Jacques, le frère de Jean, périt décapité sur l'ordre d'Hérode Agrippa aux environs de l'an 44 (Act. XII, 1). Jacques, le frère du Seigneur, qui peut-être lui succéda en qualité d'apôtre, fut lapidé à Jérusalem en 62 ou 63. Pierre sortit de la Palestine. Nous le trouvons vers l'an 55 à Antioche, d'où il put se rendre à Corinthe et à Rome. Jean quitta Jérusalem vraisemblablement au moment où éclata la guerre juive (65 ou 66), et exerça son ministère à Ephèse et dans l'Asie Mineure. Les autres s'évanouissent dans une impénétrable obscurité. Il ne faut pas seulement accuser l'histoire de négligence et d'oubli. Ce silence absolu doit avoir aussi quelque raison dans l'humble rôle qu'ils ont joué. Ils n'ont eu, extérieurement du moins, qu'une assez faible part dans les destinées de l'Eglise et dans la propagation du christianisme. La tradition a certainement surfait leur activité et leur importance. Est-ce à dire que Jésus en les choisissant s'était trompé ou qu'ils n'ont pas répondu à ses espérances? Nullement. Mais on est dans l'illusion, quand on s'imagine que Jésus les avait choisis pour faire exclusivement son œuvre. Il a su, quand il en a eu besoin, trouver d'autres ouvriers et d'autres missionnaires, comme Paul, Apollos et tant d'autres. Jésus, en établissant le collége apostolique, voulait plutôt former un noyau résistant, le germe d'où se développerait l'Eglise. Si tous ses premiers apôtres n'ont pas été individuellement des hommes de grande pensée ou de grande initiative, dans leur ensemble, ils n'en ont pas moins rempli la destination qu'il leur avait assignée. Ils représentent avant tout, dans la religion nouvelle, l'élément fixe et traditionnel. C'est par eux que l'Eglise tient au Christ historique, au Jésus des Evangiles. Ils ont d'abord défendu l'originalité de la foi chrétienne contre le judaïsme dont ils se sont lentement détachés, et ensuite ils ont préservé le caractère positif, le

contenu réel de l'Evangile contre le flot du gnosticisme et de la sagesse païenne qui menaçaient de le dissoudre et de le submerger. Ils sont le premier anneau et le plus nécessaire de cette longue chaîne qui, sans se rompre, traverse les siècles et fait la permanence du christianisme. Voilà ce qu'a de vrai l'idée catholique de la *succession apostolique*, si du moins on ne veut pas trop la presser et lui attribuer un caractère extérieur et officiel qu'en réalité elle n'a jamais eue. Cette exposition historique permet en même temps de faire la critique de la notion dogmatique de l'apostolat. On a l'habitude d'attacher à l'apostolat les prérogatives de l'autorité du don des miracles et de l'inspiration. Mais ces choses ne sont pas aussi étroitement liées qu'on le pense. Sans doute ce titre d'apôtre dans la primitive Eglise pesait d'un grand poids; il n'y a qu'à voir avec quelle jalousie saint Paul l'invoque et le défend dans presque toutes ses épîtres. Mais précisément à propos de ce dernier se pose une grave question : Paul avait-il le droit de le prendre ? On a vu, dans le discours de Pierre pour l'élection du remplaçant de Judas, quelles conditions paraissaient essentielles à remplir. Il fallait avoir suivi Jésus durant tout son ministère et avoir été témoin de sa résurrection. Il est évident que Paul ne les remplissait pas complétement. Il en appelait au succès extraordinaire de sa prédication, à ses révélations, à ses visions. Cela pouvait-il suppléer ce qui lui manquait ? Ne nous étonnons pas que son autorité apostolique ait été violemment niée par ses adversaires. C'était même là le point vif de cette longue controverse avec le parti judéo-chrétien. Si l'on s'en tient à une interprétation juridique et formaliste, il est difficile de ne pas donner raison aux adversaires de Paul. Mais cette conclusion inévitable prouve précisément combien ce point de vue est faux et étroit. Qui donc fut à un plus haut degré apôtre de Jésus-Christ que saint Paul? Sa personne, son rôle et son œuvre sont la preuve que ces hautes prérogatives de l'autorité et de l'inspiration demeurent indépendantes de l'apostolat matériel et du nombre douze qui l'exprime. En fixant ce chiffre, qui lui était d'ailleurs occasionnellement indiqué par la constitution de l'ancien Israël, Jésus n'a pas voulu enchaîner la liberté de l'esprit de Dieu. Le catholicisme suivant son principe, a surtout relevé le caractère officiel de l'apostolat réalisé dans les Douze, tandis que le protestantisme s'est particulièrement réclamé de saint Paul. En face des Douze, le treizième apôtre représente en effet la liberté de l'inspiration religieuse, l'autonomie de la foi et de la pensée. A. Sabatier.

APOTRES (Actes des). Voyez *Actes des Apôtres*.

APOTRES (Concile des). Par ce terme historiquement assez inexact, on désigne les conférences racontées, Actes XV, qui eurent lieu vers l'an 50 à Jérusalem entre Paul et Barnabas d'un côté, et les apôtres de l'autre, au sujet de la position dans l'Eglise des païens convertis. Ces derniers étaient devenus très-nombreux dans la communauté chrétienne d'Antioche. Des membres de celle de Jérusalem vinrent y jeter un grand trouble en voulant leur imposer la circoncision et en leur disant que sans elle ils ne pouvaient être sauvés. Paul et Barnabas s'opposèrent à leurs prétentions. La discussion fut très-vive. On résolut de

la porter à Jérusalem. Là, devant l'Eglise, les anciens et les apôtres assemblés, les deux missionnaires racontèrent leurs grands succès à Antioche et en Pysidie. Les pharisæo-chrétiens firent valoir les exigences de la loi mosaïque. Pierre se mit du côté de Paul et conseilla de ne pas imposer aux païens un joug intolérable. Jacques, tout en approuvant le discours de Pierre, fit quelques réserves, et proposa le compromis qui fut accepté et rédigé dans une lettre officielle pour être porté à la connaissance des nouvelles Eglises. Les païens étaient dispensés de la circoncision. On les engageait seulement à observer les préceptes dits « noachiques », auxquels étaient soumis les « prosélytes de la porte », et qui étaient nécessaires pour rendre possibles leurs rapports avec leurs frères juifs : s'abstenir des viandes sacrifiées aux idoles, du sang, des bêtes étouffées, et de la fornication, (mariages prohibés par la loi de Moïse ou mœurs licencieuses de la vie païenne). Tel est le récit des Actes des Apôtres. Dans l'épître aux Galates (II, 1-11), Paul nous a laissé une relation assez différente de ces mêmes conférences. Comme l'auteur, dans cette épître, songe surtout à démontrer et à garantir l'indépendance de son apostolat, son récit est plus personnel. Il ne dit rien de la délégation qu'il aurait reçue de l'Eglise d'Antioche ; en venant à Jérusalem, il a surtout obéi à une révélation intérieure. Il parle ensuite moins des délibérations publiques et officielles que de ses entretiens particuliers avec Pierre, Jacques et Jean, qui passaient pour être les colonnes de l'Eglise et auxquels il exposa avec soin l'Evangile qu'il prêche aux païens. Il confirme le récit des Actes sur deux points essentiels : le premier, c'est qu'il ne rencontra ni hostilité ni mauvais vouloir de la part des apôtres qui ne trouvèrent rien à reprendre ou à ajouter à sa prédication, et lui donnèrent la main d'association, en lui laissant la mission parmi les Gentils, tandis qu'ils gardaient celle des Juifs ; le second, c'est que l'opposition faite à l'entrée libre des païens dans l'Eglise fut le fait de gens que les Actes appelaient des pharisæo-chrétiens et que lui nomme « des faux-frères intrus ». Il ajoute qu'ils auraient voulu contraindre Tite, son disciple, à se faire circoncire ; mais ils n'y réussirent pas. Enfin, Paul ne dit pas un mot du compromis dont parlent les Actes ni des préceptes recommandés officiellement aux pagano-chrétiens ; il termine, au contraire, en disant que les apôtres ne lui recommandèrent qu'une chose, de se souvenir des pauvres de Jérusalem, ce qu'il n'a jamais oublié de faire. On voit, par ce double résumé, à la fois les harmonies et les divergences des deux relations. Ces divergences qui, dans d'autres documents, ne seraient pas très-étonnantes, ont paru ici plus graves. Désireux d'éviter entre des écrits également vénérés, jusqu'à l'apparence même d'une contradiction, quelques théologiens ont prétendu que ces deux relations ne concernaient pas le même voyage et ont pensé que celui dont parle Paul, Gal. II, 1, devait être identifié avec celui d'Actes XI, 30, et non avec celui du chapitre XV (Eusèbe, Calvin, Kuinœl, Keil, etc.). Deux raisons doivent faire écarter cette conjecture : d'abord une raison chronologique. Le voyage mentionné Actes XI, 30, a eu lieu trop tôt pour concorder avec celui de Gal. II, 1,

qui d'après l'indication de Paul lui-même ne s'est effectué que quatorze ou même dix-sept ans après sa conversion. En second lieu, si, déjà à l'époque du premier voyage, l'entente dont parle l'épître aux Galates était intervenue entre Paul et les apôtres de Jérusalem, les conférences et le compromis racontés au XVe chapitre des Actes n'auraient plus de raison d'être. Il faut donc maintenir, sous les différences secondaires des deux récits, l'identité générale des faits. Mais ces différences elles-mêmes ne peuvent-elles pas s'expliquer par la différence des points de vue des deux rapporteurs ? Luc fait de l'histoire générale et est amené à donner aux conférences de Jérusalem un caractère officiel qu'elles n'eurent peut-être pas autant qu'il le dit. Paul défend une cause personnelle et devait négliger par cela même tout ce qui restait étranger à sa démonstration. Dès lors, les différences signalées se concilient assez facilement. Elles se réduisent à trois : 1° D'après Actes XV, 2, Paul et Barnabas sont envoyés à Jérusalem par l'Eglise d'Antioche ; d'après Gal. II, 1, Paul y va poussé par une révélation intérieure. Les deux choses, loin de s'exclure, s'appellent l'une l'autre. D'abord, il est certain que l'Eglise d'Antioche, agitée par des discussions violentes, a dû délibérer sur les moyens d'y mettre un terme. D'un autre côté, l'apostolat de Paul n'était pas moins intéressé dans ces débats. Après des hésitations et des luttes intérieures, il dut bien vite arriver à la conviction que le seul moyen de fermer la bouche à ses adversaires était de leur enlever l'autorité des apôtres de Jérusalem derrière laquelle ils se retranchaient. Monter à Jérusalem, c'était pour lui, dès lors, obéir à une claire indication de Dieu. En allant y plaider la cause de l'Eglise d'Antioche, c'était la sienne au fond qu'il allait défendre. 2° Les Actes des Apôtres parlent de conférences publiques et officielles devant l'Eglise. L'épître aux Galates d'entretiens privés. Le but spécial que poursuit saint Paul explique encore cette différence. Préoccupé de la liberté et des succès de ses missions futures, il devait tenir surtout à se mettre d'accord avec les Douze. Il ne voulait pas avoir couru en vain ; dans la polémique qu'il soutient contre les Galates, le règlement de la querelle d'Antioche n'avait aucune importance et ne pouvait lui servir. La question était devenue bien plus profonde : il s'agit en Galatie de son autorité apostolique niée, de son désaccord avec les premiers apôtres du Christ. Voilà pourquoi il ne rappelle que ces entretiens avec Pierre, Jacques et Jean. Mais on a d'autant plus de tort à parler ici de contradiction, que Paul, loin de nier la délibération publique devant les anciens et les frères assemblés, la rappelle formellement et la distingue de ses conférences particulières avec le chef de l'Eglise (Gal. II, 2). 3° La vraie difficulté n'est pas dans ces minces détails, elle est tout entière dans le silence absolu que Paul garde dans l'épître aux Galates et dans toutes les autres sur le compromis et le décret officiel qui furent, d'après les Actes, le résultat des conférences de Jérusalem. La raison du but particulier de l'épître aux Galates, que nous avons invoquée pour écarter les difficultés précédentes, n'est pas applicable à cette dernière. Au contraire, puisque des docteurs judaïsants venaient encore, au nom des apôtres, imposer la circonci-

sion aux Galates convertis et renouveler la tentative qui avait échoué à Antioche, il semble que Paul n'avait rien de mieux à faire, pour les confondre, que de rappeler une décision officielle qui avait solennellement dispensé les païens de cette obligation. Le silence étonnant de Paul pourrait donc autoriser la critique à regarder comme apocryphe ce fameux décret de Jérusalem. La rédaction elle-même de ce décret, et de la lettre qui l'accompagne, est trop semblable au style habituel de l'auteur du livre des Actes, pour ne pas éveiller les soupçons. D'un autre côté, le compromis intervenu à Jérusalem répond trop bien à la situation générale telle que nous la connaissons ; trop de raisons graves militent en sa faveur, pour que, si la forme officielle que saint Luc lui a donnée reste contestable, il n'y ait pas, au fond de son récit, le souvenir d'un fait authentique et réel. Ce fait se dégage en effet d'un examen plus attentif du décret lui-même et des causes qui l'ont amené. Les quatre prescriptions qui le composent n'ont pas été choisies arbitrairement et ne doivent pas être comprises comme une restriction apportée à la liberté des païens convertis. Avant l'Eglise, la Synagogue juive les avait imposées aux païens qui se rapprochaient du judaïsme pour adorer le vrai Dieu, et qu'on nommait les prosélytes de la porte. On appelait ces prescriptions *noachiques*, parce qu'on les trouvait dans le commandement donné à tous les enfants de Noé, avant l'institution de la loi mosaïque, et que dès lors ils devaient s'étendre à tous les hommes (Gen. IX, 4, développé dans Lévit. XVII et XVIII). Le sang de toute bête égorgée devait être offert à l'Eternel, parce que, d'après la théologie juive, la vie de tout être vivant était dans son sang, et que tout être appartient à Dieu. De là, la défense de manger d'aucune victime offerte aux idoles, puisque ce sacrifice est la négation même du Dieu unique et de ses droits imprescriptibles. La même raison faisait interdire de manger le sang ou même la viande des animaux dont le sang n'avait pas été auparavant soigneusement répandu. Quant à la dernière prescription, concernant les souillures charnelles, on peut la ramener au même principe. Il s'agit ici évidemment des unions prohibées par la loi entre proches parents ou d'actes immoraux contre nature, parce que ce sont là précisément des souillures mêmes du sang qui est la propriété sacrée de l'Eternel. Il ne s'agit donc point, dans le décret de Jérusalem, de devoirs moraux, mais de prescriptions religieuses, spécialement fondées sur ce principe de la théologie juive que nous avons rappelé, à savoir que la vie réside dans le sang. Si les rabbins et le Talmud ont étendu plus tard jusqu'à sept le nombre de ces prescriptions noachiques, en y ajoutant le blasphème, le vol et le meurtre, la résistance aux autorités légitimes, c'est une modification postérieure des mêmes idées qu'on peut négliger. Le point important, c'est de constater ici que l'Eglise de Jérusalem, en rappelant ces prescriptions, ne faisait rien d'arbitraire ni de nouveau, mais qu'elle imitait la Synagogue et assimilait les païens convertis en face du royaume messianique, aux prosélytes de la porte également incirconcis en face du corps du peuple d'Israël. En leur reconnaissant la même situation, il était naturel de leur recommander les mêmes devoirs. Comment en

était-on venu à ce résultat? La chose s'explique le plus aisément du monde. La primitive Eglise fut d'abord composée exclusivement de juifs de naissance. Les conversions exceptionnelles de quelques païens isolés ne soulevèrent pas de difficultés sérieuses. Mais quand leur nombre s'accrut, comme à Antioche, jusqu'au point de devenir la majorité, la situation changea. Deux questions se posaient inévitablement : une question dogmatique, quelle valeur restait à la circoncision et à la loi mosaïque en général dans l'Eglise nouvelle? Une question pratique, comment maintenir la communion et des rapports intimes entre les chrétiens païens et les chrétiens juifs? Le compromis de Jérusalem évitait de trancher la première, et ne visait à résoudre que la seconde. Les prescriptions que l'on y rappelait devaient d'ailleurs être déjà généralement observées par le nouveaux convertis. On sait que Paul et Barnabas, dans leurs courses missionnaires, se rendaient d'abord à la synagogue des juifs, qui leur fournissait, dans le monde païen, un point de départ naturel pour leur œuvre et leur prédication. Dans ces synagogues, au culte juif, ils trouvaieut partout un assez grand nombre de prosélytes de la porte, des païens pieux qui aimaient à se rattacher à la tradition juive. C'est évidemment parmi ces prosélytes que l'Eglise naissante fit ses premières recrues du paganisme. Mais ils observaient déjà ce que nous avons appelé les préceptes noachiques. Les leur recommander, ce n'était donc rien leur imposer de nouveau ni d'extraordinaire, c'était les confirmer seulement dans une manière de vivre et des habitudes qu'ils avaient prises depuis longtemps et qui devinrent l'usage général de toutes les Eglises à la fin du premier siècle. Dans cette liaison historique, le décret de Jérusalem perd sans doute beaucoup de son importance, mais du moins il est très-concevable. Le conflit d'Antioche eut cette solution, parce qu'il n'en pouvait avoir d'autre. Elle fut acceptée des pagano-chrétiens, parce qu'elle ne gênait en aucune manière leur liberté. Paul non plus n'avait rien à y objecter; certainement, lui-même se soumettait à toutes ces prescriptions et les faisait observer dans les Eglises qu'il fondait. S'il ne mentionne pas le décret de Jérusalem, il admet le point de vue général qui l'a inspiré, et dans les épîtres aux Corinthiens, il met en garde de la même façon les chrétiens contre la participation aux sacrifices païens et contre les unions illicites (1 Cor. V, 20; V, 1, etc.). Il ne faut pas douter non plus que Paul n'est partagé cette croyance générale de son peuple, que la vie était dans le sang, que le sang était chose sacrée, et qu'il fallait s'en abstenir. On retrouve les mêmes prescriptions dans l'Apocalypse de Jean (II, 20-24). Sur ce point, il n'y avait aucune divergence entre l'apôtre des Gentils et les Douze, et l'on comprend que Paul pouvait s'y associer sans arrière-pensée et affirmer en même temps que ceux-ci n'avaient rien ajouté à son Evangile, que la liberté des pagano-chrétiens était sortie des débats de Jérusalem. Mais on peut dire que, réduit à ces proportions, le décret en question n'a plus qu'une faible portée. On se demande même s'il y avait là matière à un décret officiel, et si tout ne se borna pas à une simple exhortation fraternelle. On comprend, en tous cas, que Paul le néglige dans ses polé-

miques. S'il avait coûté peu de peine à obtenir, c'est qu'il entrait peu avant dans la question en litige. Il facilitait la communion sociale entre les chrétiens juifs et les chrétiens païens; mais il laissait intacte la question de principe. Il ne pouvait prévenir le conflit, qui, dès ce moment, alla s'aggravant en s'envenimant entre Paul et les judaïsants. Il était même susceptible de deux interprétations contraires qui ne devaient pas tarder à se trouver en présence. Les deux partis, avec une égale bonne foi, durent s'en prévaloir. Paul était satisfait d'avoir, pour le moment, sauvegardé, dans la pratique, la liberté de ces nouvelles Eglises. Les judaïsants se croyaient autorisés à regarder les pagano-chrétiens comme des prosélytes de la porte du christianisme, et ils ne pouvaient pas ne pas essayer de faire de ces prosélytes de la porte des prosélytes de la justice. De là cette contre-mission organisée par eux dans toutes les Eglises du paganisme pour y corriger et achever l'œuvre de Paul, contre-mission dont les grandes épîtres de Paul gardent des traces si vives et si douloureuses. On peut enfin apprécier exactement cette conférence de Jérusalem que la tradition, à tort, a considérée comme un concile apostolique. Dans l'histoire du christianisme primitif, elle n'est qu'un moment transitoire, une trêve, un compromis momentané entre deux tendances hostiles dont elle suspendit un instant, mais ne pouvait pas empêcher l'inévitable conflit. En se bornant à régler les difficultés pratiques, en laissant au temps et à Dieu le soin de décider entre les principes rivaux, les apôtres du moins firent preuve d'une modération et d'une sagesse que malheureusement les autorités ecclésiastiques venues après eux n'ont pas su imiter. — On a beaucoup écrit sur ces conférences de Jérusalem. Citons seulement Neander, *Hist. du siècle apostolique;* Bauer, *Paulus*, 2e édit., I, p. 119 ss.; Ritschl, *Die Entstehung der altkath. Kirche*, 2e édit., 1857, p. 128 ss.; Reuss, *Histoire de la théologie apostolique*, 3e édit., I, en divers endroits; du même, un article de la *Revue de Théol. de Strasbourg;* de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles*, I, p. 457 ss.; E. Renan, *Saint Paul*, 1869, p. 57 ss.; Sabatier, l'*Apôtre Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée*, Stras., 1870, p. 126 ss.; *Commentaires généraux sur le Nouveau Testament* de de Wette et Meyer. A. Sabatier.

APOTRES (Symbole des). Le *Credo* reçut le nom de *Symbole* (σύμβολον, signe distinctif), parce qu'il était, au début, comme le mot d'ordre ou le serment de fidélité du soldat de Jésus-Christ, comme le signe de reconnaissance de l'initié aux mystères chrétiens, comme le billet d'entrée de l'invité au banquet spirituel de l'Eglise. Il reçut le nom d'*apostolique* parcequ'il entendait maintenir, contre les novateurs, l'enseignement primitif et unanime des apôtres. Une fausse interprétation du titre d'ἀποστολικον, et une assimilation erronée du mot de σύμβολον au mot de συμβολή (*collatio*, assemblage) donnèrent lieu plus tard à la légende de la rédaction du symbole par les apôtres eux-mêmes. Rufin († 410), précédé sur ce point par Ambroise († 397), raconta qu'avant de se séparer pour aller prêcher l'Evangile à toutes les nations, les apôtres avaient arrêté en commun les termes du symbole afin de donner une règle à leur propre enseignement et à la croyance des fidèles. L'auteur inconnu

des sermons *De tempore* (cinquième siècle ou commencement du sixième), renchérissant sur cette première donnée, affirma que chacun des douze apôtres avait prononcé à son tour, sous l'impulsion du Saint-Esprit, l'un des articles du *Credo*. Cette idée de la composition textuelle du symbole par les apôtres a été plus tard consacrée par le *Catéchisme romain;* elle a néanmoins été abandonnée par plus d'un théologien catholique (dès Laurent Valla et Erasme), comme par presque tous les savants protestants modernes. — Le symbole apostolique est sorti, par une espèce d'épanouissement graduel, de la profession de foi que les néophytes chrétiens étaient appelés à faire au moment de leur baptême. A la fin du premier siècle, ce *Credo,* qui se rattachait à la déclaration de Jésus, rapportée par Matth. XXVIII, 19, était probablement conçu en ces termes : « Je crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit. » Cette formule s'accrut peu à peu d'un certain nombre de déterminations et d'additions également empruntées à l'enseignement des apôtres, et qui furent jointes au *Credo,* les unes dans un but purement didactique et explicatif, les autres, en plus grand nombre, dans une intention polémique, et afin de prémunir les fidèles contre les hérésies de l'époque. Telle fut l'origine du symbole. L'obscurité qui plane sur l'histoire et sur la chronologie de son développement provient du fait que l'Eglise se fit longtemps scrupule de confier au papier le texte de la profession de foi baptismale, de peur de révéler ce mot d'ordre sacré à des personnes profanes ou hostiles. De là une absence de renseignements directs à laquelle on ne peut remédier que très-imparfaitement au moyen d'inductions et de combinaisons toujours hypothétiques. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'on prit d'assez bonne heure, dans l'Eglise, l'habitude de rattacher aux linéaments fournis par la formule du baptême une sorte de sommaire des faits et des doctrines évangéliques, sommaire dont le contenu était analogue à celui du symbole actuel et auquel on donnait le nom de *règle de foi* (*regula fidei,* κανὼν τῆς ἀληθείας, etc.). On peut, ce nous semble, découvrir les premiers vestiges ou les premiers germes de la règle de foi dans Ignace (écrivant peu après 100), dans Polycarpe (vers 120), dans Hermas (vers 150 au plus tard), et surtout dans Justin (138 ou 139 et 147). Elle s'étale, en tous cas, au grand jour, chez Irénée (178-202; *Contra Haeres.,* t. I, c. 10, § 1; t. III, c. 4, § 2), chez Tertullien (185-240; *De velandis virgin.,* § 1; *Contra Praxeam,* § 2, *De præscr. haer.,* § 3) et chez Origène (210; *De principiis,* t I, § 4). Ces écrivains ecclésiastiques entendent nous donner, dans ces divers passages, un résumé de la doctrine traditionnellement conservée, dès le siècle apostolique, au sein de l'Eglise orthodoxe universelle, et ils voient dans ces articles de foi la norme de l'enseignement des docteurs et le critère de la croyance des fidèles, le fondement immuable de l'instruction à donner aux catéchumènes, et l'invincible boulevard de la résistance à opposer aux hérétiques. Dans cette reproduction de la doctrine consacrée, ils s'attachent essentiellement à combattre les diverses écoles gnostiques, qui plaçaient, soit entre Dieu et le monde, soit entre Dieu et le Christ une longue série d'émanations, qui faisaient du créateur ou démiurgue un être méchant ou borné, et qui,

voyant dans la matière la source du mal, ne voulaient pas d'un Christ qui fût réellement « venu en chair ». — La *règle de foi* existait, dans l'Eglise, à l'état de conscience générale, et de tradition orale : elle demeurait donc assez flottante et indéterminée dans sa forme. Les diverses relations que les Pères nous en donnent sont loin d'être identiques. En ce qui concerne le nombre, l'étendue et l'ordre de succession des divers articles, ces formules varient, non-seulement d'auteur à auteur, mais, chez le même auteur, de traité à traité, et dans le même traité, de page à page. Cependant, on y retrouve toujours certains termes stéréotypés, certaines phrases consacrées qui se rencontrent aussi dans le symbole des apôtres, et le contenu doctrinal en reste, au fond, toujours semblable à lui-même, et toujours étroitement apparenté à celui du *Credo*, qui est d'ailleurs plus simple et plus court. Cela étant, le problème des rapports de la *règle de foi* et du *Credo* baptismal a reçu des solutions diverses. Aux yeux de certains auteurs, les différentes rédactions de la règle de foi, ne seraient que des paraphrases individuelles du symbole des apôtres, lequel aurait déjà existé de toutes pièces au commencement ou au milieu du deuxième siècle. Suivant d'autres, le symbole des apôtres ne serait que la fixation postérieure et sommaire des vérités traditionnelles dont la règle de foi aurait été le premier véhicule. Nous croyons, pour notre part, que la règle de foi et la profession de foi baptismale se développèrent simultanément, avec action et réaction de l'une sur l'autre. La règle de foi, qui était plus flottante, et qui concernait surtout les docteurs, s'enrichissait la première ; mais, lorsqu'une de ses déterminations avait pris corps dans la profession de foi des simples fidèles, la règle de foi se hâtait de s'appuyer sur ce nouveau rameau du *Credo* baptismal. La règle de foi fut ainsi comme l'eau mère dans laquelle le symbole des apôtres se cristallisa peu à peu autour des trois branches maîtresses de la formule du baptême. Ce travail de formation graduelle échappe presque entièrement à l'œil de l'historien. Il n'a laissé dans les documents que de rares vestiges, et ces vestiges doivent être interprétés avec beaucoup de prudence, vu l'usage simultané, dans plusieurs des Eglises d'alors, de deux formules symboliques, l'une plus longue et l'autre plus courte. Vers 138 ou 139, Justin (1e *Apologie*, c. 61) semble faire entendre que le *Credo* baptismal nommait Dieu « le Père et Maître de toutes choses », rappelait que Jésus-Christ avait été « cruxifié sous Ponce Pilate », et mentionnait la « rémission des péchés ». Entre 178 et 202, Irénée (*Adv. Haer.*, t. I, c. 9, § 4) dit que le chrétien « reçoit à son baptême la règle invariable de la vérité, au moyen de laquelle il peut facilement distinguer la saine doctrine de l'hérésie ». Entre 185 et 202, Tertullien nous apprend (*De praescr. haer.*, c. 36) qu'on pouvait reconnaître au symbole (*tessera*) d'une Eglise ce que cette Eglise enseignait ; il nous déclare (*De coronâ militis*, c. 3) que le néophyte était plongé trois fois dans l'eau, « répondant quelque chose de plus que ce que le Seigneur avait déterminé dans l'Evangile » ; il nous informe enfin (*De baptismo*, c. 5) que la « mention de l'Eglise » figurait dans cette profession de foi à côté de celle du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Vers 250, Cyprien (*Ep. ad Janua-*

rium, ad Magnum) nous apprend que le symbole baptismal de Carthage renfermait cette question : « Crois-tu à la rémission des péchés et à la vie éternelle par la sainte Eglise ? », formule qui ne paraît pas avoir été usitée ailleurs qu'en Afrique. A la même époque, Novatien (*De Trinitate, seu de Regula fidei*) paraît avoir sous les yeux un symbole qui renfermait, sinon toutes les phrases, du moins toutes les idées du symbole actuel, à l'exception des deux articles de la descente aux enfers et de la communion des saints. Nous réussissons enfin à mettre la main sur le texte même de deux symboles qui paraissent avoir été employés dès le troisième siècle, ou, au plus tard, dès le commencement du quatrième. Ce *Credo*, conservé dans les *Canons de l'Eglise copte*, et qui était usité à Alexandrie (Bunsen, *Antenicaena*, III, 91-93) et le *Credo* insére dans les *Constitutions apostoliques* (l. 7, c. 42), et dont on se servait probablement en Asie Mineure et à Antioche. L'un et l'autre sont conçus dans un style périodique et présentent des développements théologiques étrangers au symbole vulgaire, mais ils en embrassent presque toutes les propositions. Les seuls articles du *Credo* définitif qui manquent à ces deux professions de foi sont la descente aux enfers et la communion des saints ; le symbole copte omet, de plus, les articles de la création, de la résurrection et de la vie éternelle. — Nous arrivons ainsi au quatrième siècle. En 325, le concile œcuménique de Nicée émit un nouveau formulaire doctrinal qui fut encore développé, en 381, par le premier concile de Constantinople. Ce nouveau symbole qui n'était, au fond, qu'une détermination théologique du *Credo* (dont il reproduisait toutes les thèses, sauf la descente aux enfers et la communion des saints) remplaça partout la règle de foi orale comme règle d'enseignement (*norma docendorum*). Dans l'Eglise d'Orient, plus dogmatique que celle de l'Occident, le symbole nicéno-constantinopolitain fut également substitué au symbole apostolique comme profession de foi baptismale (*norma credendorum*). Cette révolution, qui était déjà en voie d'accomplissement lors du concile de Laodicée (364), était consommée lors du second concile de Constantinople (553). A partir de ce moment, l'ancien *Credo* tomba peu à peu en oubli chez les Grecs ; lors du concile de Florence (1438), ils en ignoraient même l'existence. L'Eglise d'Occident préféra conserver pour l'usage baptismal le symbole primitif. Ses docteurs firent toutefois subir au *Credo* latin bien des remaniements successifs. Ils le complétèrent, d'une part, en y transportant certains articles empruntés aux formules orientales (*création, vie éternelle*, mot de *catholique*) ; ils le simplifièrent, de l'autre, en éliminant les redites, les détails accessoires, les déterminations trop scolastiques. Le principal auteur de cette révision du symbole paraît avoir été Saint-Augustin (430). Il employait, vers la fin de sa vie, notre *Credo* vulgaire, moins les deux articles de la descente aux enfers et de la communion des saints et deux ou trois expressions d'importance secondaire. Le Père de l'Eglise exalte, d'ailleurs, le symbole des apôtres comme s'il était tombé de la bouche même de Dieu : le *Credo* est, à ses yeux, le fondement de la foi, sa source la plus pure ; le chrétien doit le réciter sans cesse comme une sorte de formule magique. Au com-

mencement du cinquième siècle, le symbole jouissait, dans l'Eglise latine, d'un crédit universel : il servait partout de base à l'instruction chrétienne, il figurait partout dans la cérémonie du baptême (Léon le Grand, pape de 440-461, *Ep. ad Flavianum*). Cependant, sa forme était loin d'être définitivement arrêtée. Il devait encore s'accroître, dans le courant du cinquième et du sixième siècle, de ses deux articles les plus récents : *la descente aux enfers*, qui paraît d'abord dans le symbole présenté par les ariens au concile de Rimini, en 359, puis dans le symbole cité par Rufin, comme étant, vers l'an 400, celui de l'Eglise d'Aquilée, et la *communion des saints*, qui figure pour la première fois dans les sermons 115e et 131e *De Tempore*, écrits, au plus tôt, dans la première moitié du cinquième siècle. La rédaction actuelle du symbole ne prévalut que lentement. Ce ne fut pas avant le septième siècle qu'elle fut adoptée en Italie, pas avant le neuvième qu'elle se fit accepter dans les Eglises frankes. Depuis les réformes liturgiques opérées par Charlemagne, elle fut introduite dans les Heures canoniales, et les psautiers dont le nouvel empereur d'Occident fit faire un grand nombre de copies paraissent avoir été le principal instrument de sa diffusion. Quant à l'Espagne, elle conserva jusqu'au onzième siècle sa liturgie mozarabique qui, suivant plusieurs critiques, ne renfermait que le symbole de Nicée et de Constantinople (voir pourtant Migne, *Patrolog.*, t. LXXXV, p. 385). Les derniers articles du symbole des Apôtres, ceux qui se groupent autour de la foi au Saint-Esprit ou à l'Eglise sont juxtaposés sans lien visible, formulés au moyen de substantifs abstraits, et, par là même, susceptibles d'interprétations assez variées. Le protestantisme primitif les accepta dans un sens assez différent de celui que leur avait donné le catholicisme romain. Plusieurs critiques affirment que l'explication grossièrement réaliste de ces articles est la seule qui soit historique, et, partant, légitime. Cette manière de voir est, selon nous, trop extrême. L'article relatif à la *sainte Eglise universelle* fut primitivement dirigé contre des hérétiques qui répétaient la doctrine des apôtres eux-mêmes, et contre des schismatiques qui isolaient de la communion d'excellents chrétiens. L'expression : « *Je crois la rémission des péchés par la sainte Eglise* » ne fut employée que dans une seule contrée et à une seule époque ; elle était d'ailleurs dirigée, selon toute apparence, contre ces rigoristes qui refusaient à l'Eglise le droit de réintégrer dans son sein les chrétiens tombés dans l'apostasie aux jours de la persécution. Quant à l'article de la *communion des saints*, les sermons *De Tempore* l'entendent bien, quelque part, dans le sens des relations actuelles de l'Eglise militante avec l'Eglise triomphante, qui intercède pour la première, mais ils semblent lui donner ailleurs une signification beaucoup plus modeste, quand ils parlent, soit de la communion qui existe sur la terre entre tous les vrais croyants, soit de la communauté des dons de l'Esprit dans la vie future. Dans une instruction sur le baptême, composée sous Charlemagne, Magnus, archevêque de Sens, accompagne encore la mention de la communion des saints de la glose suivante : « savoir, la réunion des saints en Christ ». L'article de la

résurrection de la chair, l'un des plus anciens du symbole, ne combattait, à l'origine, que les païens et les gnostiques qui niaient absolument la réunion future de l'âme à un corps matériel. Le symbole de Constantinople parle simplement de résurrection *des morts*, et les deux termes de *chair* et de *corps* paraissent avoir été employés assez indifféremment par les docteurs les plus anciens (voy. 1 Clem., *ad Cor.*, c. 26). Enfin, l'article plus discuté encore de la *descente aux enfers* entend établir que l'âme de Jésus s'est rendue, entre la mort et la résurrection de son corps, dans le séjour intermédiaire des trépassés. L'ancienne Eglise, qui était unanime sur la réalité de cette *descente*, n'était pas du tout d'accord sur son but. Quant à l'intention dans laquelle cet article ful inséré au symbole, il est impossible de la déterminer aujourd'hui. L'opinion la plus répandue, c'est que l'Eglise voulut attester par là l'humanité parfaite du Christ contre les apollinaristes et les monophysites. En résumé, nous pouvons dire qu'à part deux ou trois articles contestés, toutes les thèses proclamées par le symbole des Apôtres ont été proclamées d'une voix unanime par l'Eglise orthodoxe du deuxième et du troisième siècle. Le *Credo* actuel nous présente donc, sous une forme consacrée par le temps, et à peu près adéquate, le minimum de foi qui, dans ces premiers âges, était universellement exigé des docteurs et des néophytes chrétiens qui n'appartenaient pas aux sectes judaïsantes ou gnostiques. — De là la haute valeur que les Eglises occidentales ont toujours attribuée à cet antique document. L'Eglise catholique romaine l'a conservé dans sa liturgie baptismale et l'a introduit dans son catéchisme officiel. Les Réformateurs, frappés de la sobriété toute scripturaire de ce symbole primitif, s'y rattachèrent avec empressement, en se bornant à substituer à l'interprétation antérieure de certains articles une interprétation plus biblique. Les Eglises anglicane, luthériennes et réformées (nous ne comprenons pas sous ce dernier vocable les presbytériens, les indépendants et les baptistes anglo-américains) déclarèrent à l'envi, dans leurs confessions de foi, qu'elles recevaient ce symbole « parce qu'il était conforme à la Parole de Dieu ». Elles mirent presque toutes le *Credo* à la base de leurs catéchismes ; la plupart d'entre elles le firent mentionner par le ministre, ou même réciter par les parrains ou par les catéchumènes, dans les cérémonies du baptême et de la confirmation ; beaucoup d'entre elles le firent figurer dans le culte ordinaire du dimanche, ou, du moins, dans le service de la communion. La *Liturgie de Genève* (la plus usitée dans les Eglises réformées de langue française) le plaça, jusqu'à 1861, dans le formulaire du baptême, et le fit passer, en 1743, de l'office des jours de la semaine à celui du dimanche. Au sein du protestantisme, des tendances assez diverses se sont successivement réclamées, dans le cours des temps, du symbole des Apôtres. Les syncrétistes du dix-septième siècle cherchèrent à en faire une charte d'union entre catholiques et protestants. Les latitudinaires du dix-huitième siècle s'en servirent comme d'une arme contre le dogmatisme orthodoxe. Dans notre siècle, quelques traditionalistes (tels que Delbrück et Boll en Allemagne, Grundtvig en Danemark) ont proposé de substituer le *Credo* à l'Ecriture, comme règle suprême de la foi et comme base

fondamentale de l'Eglise. En revanche, les partisans du réveil dit méthodiste, suivant, sur ce point comme sur d'autres, les traces du non-conformisme anglo-américain, n'ont attribué que peu de valeur à un symbole où la nature et l'œuvre du Christ ne sont pas nettement définies, où la voie du salut n'est pas même indiquée, et où toute la partie subjective du christianisme (justification, régénération, sanctification, communion avec Dieu) est presque entièrement passée sous silence. Dans les pays de langue française, les Eglises libres nées du Réveil ne font en général aucun usage de ce document. Mais c'est dans un camp tout différent que le symbole des Apôtres a trouvé ses principaux adversaires. Le libéralisme moderne, ennemi du surnaturel, s'est récemment élevé avec force contre la place donnée au *Credo* dans les liturgies protestantes. De là une controverse qui, après avoir éclaté d'abord en Allemagne, vers 1845 (*Amis des lumières*), n'a pas tardé à se propager en Suisse et en France. Par suite des efforts des libéraux, l'usage liturgique du symbole a été rendu facultatif dans deux ou trois Etats de l'Allemagne, dans quelques cantons de la Suisse, et dans plusieurs consistoriales de France. Mais les orthodoxes défendent en général avec ardeur ce monument dans lequel l'ancienne Eglise a consigné sa foi en un rédempteur surnaturel, et sans nier que ce vieil édifice présente quelques fissures, ils se montrent peu disposés à l'abandonner avant d'avoir pu transporter le trésor qu'il renferme dans un édifice nouveau, mieux abrité contre le vent du siècle. — *Sources :* Les diverses relations du *Credo* ont été recueillies dans les collections de Walch *Bibliotheca symbolica vetus,* Lemgow, 1770; d'Aug. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch. kath. Kirche*, Breslau, 1842; de Heurtly, *Harmonia symbolica*, etc., Oxford, 1858, et de C. L. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel,* 3 vol., Christiania, 1866, 69 et 75. L'histoire du symbole a été étudiée dans une foule d'écrits. Nous nous bornerons à citer les anciennes dissertations latines de Vossius, Amst., 1642; Usserius, 1647; Witsius, 1697; King, 1706; J. B. Kiesling, Lips., 1753; les mémoires français récents de MM. A. Brisset, Strasb., 1831, Bonnefon, Montauban, 1858; Kayser, *Revue de Théologie de Strasbourg*, 1855, p. 153; Grawitz, Montpellier, 1864; et Viguié, Nîmes, 1864; sept conférences de A. Coquerel fils, *Histoire du Credo*, Paris, 1869; enfin et surtout les savantes monographies de M. Michel Nicolas, *Symbole des Apôtres*, Paris, 1867; et de M. Swainton, *The Nicene and Apostles Creed*, Lond., 1875.

F. Chaponnière.

APPEL. Il y a lieu de recourir à l'appel lorsqu'on croit que la sentence a été mal rendue quant au fond, et qu'un autre juge prononcera différemment. Nous allons parler successivement de l'appel au pape, au futur concile, et de l'appel comme d'abus. — 1° *Appel au Pape.* Jusqu'au quatrième siècle, il n'est pas question de la supériorité de puissance ou de juridiction de l'évêque de Rome. Les lois ecclésiastiques émanent, soit des empereurs, soit des conciles. Aucun évêque ne reconnait tenir son évêché de la faveur du siége apostolique, mais

tous disent qu'ils tiennent leur pouvoir d'En haut et qu'ils sont les ambassadeurs de Jésus-Christ. Si quelques-uns sont divisés entre eux, ce n'est pas au Saint-Siége, c'est aux autres évêques de la même province, réunis en conseil, qu'ils en appellent. Mais déjà dans ce siècle, l'importance chaque jour croissante du siége de Rome, l'adresse de certains prélats romains, le zèle inconsidéré de quelques évêques, l'imprévoyance des empereurs, tout contribue à élever au-dessus des autres l'évêque de Rome, et à lui donner d'injustifiables priviléges. Le cinquième canon du concile de Nicée (325), selon les vrais principes, avait permis aux ecclésiastiques ou aux laïques qui se croiraient injustement excommuniés, de porter leur plainte au concile de la province. La dangereuse innovation au profit de l'évêque de Rome a lieu au concile tenu à Sardique (Illyrie) en 437. Un certain évêque Osius, propose, si l'un de ces collègues dans l'épiscopat croit avoir été condamné injustement, de soumettre l'affaire en dernier ressort, au jugement de l'évêque de Rome : « *Osius episcopus dixit : Si vobis placet, Sancti Petri memoriam honoremus, ut scribatur romano episcopo... Quæ decreverit confirmata erunt.* » Et les Pères réunis ont le tort d'accepter sans réflexion ce qu'on leur propose. « *Synodus respondit : Placet.* » Il faut dire à l'honneur des évêques d'Afrique qu'ils ne cessèrent de protester contre ce nouvel usage. Dans la suite, on étend considérablement et l'on exagère encore ce droit d'appel. L'abus devient évident avec les *Fausses Décrétales* qui permettent à tout le monde de s'adresser au pape directement, sans passer par les degrés inférieurs de juridiction. Aussi le même livre contient-il déjà de nombreuses explications données aux évêques, sur les cas où ils doivent permettre ou refuser l'appel à Rome, et en particulier cette curieuse déclaration du pape Grégoire VIII : « Est-ce malice des plaideurs ou défaillance de ma part? toujours occupé d'affaires de médiocre importance, je n'ai pas le temps de veiller aux grands intérêts de la religion. » Et il a soin d'établir, sur la matière, des règles qui font réellement de l'appel au pape, l'exception. Le troisième concile de Latran, réuni en l'année 1179, apporte au pourvoi en cour de Rome de nouvelles restrictions, et dans le même but; le quatrième, 1215, exige que le plaideur qui croit devoir faire appel, consulte son juge même et lui fasse connaître ses motifs. Enfin, le concile de Bâle, dans sa vingtième session (1435) condamne à l'amende, en dehors des frais et dépens, celui qui aura fait appel à tort. Les divers décrets de ce concile sur la question de l'appel, sont ainsi résumés et appliqués dans la pragmatique de Charles VII : « Entre autres fut accepté le décret *de causis*, lesquelles toutes furent délaissées au jugement de l'ordinaire en France. Et en cas d'appel sujet à ressort au siége de Rome, par juges délégués du pays aux parties de France, plus ou autant en puissance ordinaire que déléguée, avec défenses de n'en tirer aucun du pays de France en cour du pape, pour occasion quelconque, fors pour aucunes y mentionnées. » — 2° *Appel au futur Concile.* L'histoire ecclésiastique nous donne d'assez nombreux d'exemples de ces sortes d'appels. Ils étaient interjetés par des princes, des villes, ou même des particuliers qui refusaient de se soumettre aux jugements

portés contre eux par la cour de Rome. Ces refus étaient devenus fréquents, surtout dans les années qui suivirent le concile de Bâle. Le pape Pie II qui venait de défendre vigoureusement la cause des conciles généraux contre Eugène IV, mais qui devait, quelques années plus tard, en 1463, publier une rétractation solennelle de tout ce qu'il avait écrit, étant évêque, en faveur du concile de Bâle, choisit ce moment-là, 1459, pour réclamer ce qu'il lui plaisait d'appeler les droits du Saint-Siége, par la bulle « *Execrabilis* ». Il insiste sur le ridicule qu'on se donne en faisant appel à un futur concile, c'est-à-dire à ce qui n'a pas d'existence actuelle et se trouve incertain à tel point qu'on ne peut dire quand cela sera. « *Nonnulli spiritu rebellionis imbuti, ad futurum consilium provocare præsumant... Valentes hoc pestiferum virus a Christi ecclesia procul pellere, hujusmodi provocationes damnamus, tanquam erroneas et detestabiles reprobamus.* » Malgré la bulle, l'appel au futur concile ne fut pas abandonné. L'empereur Frédéric II, dans ses démêlés avec le pape Grégoire IX, avait, le premier, donné l'exemple, en 1239. Durant le schisme d'Occident les cas deviennent fréquents. En 1393, Boniface VIII ayant entrepris sur les droits temporels de la couronne de France, les États assemblés, le roi, le clergé, en appellent à un futur concile général. L'Université, plusieurs fois, repousse le jugement des papes, entre autres de Benoît XI, de Pie II, de Léon X. Les gallicans surtout défendent et conservent avec soin le droit d'appel au futur concile. Pour eux, c'est une conséquence de la déclaration de 1682. Puisque le jugement du pape n'est pas irréformable, si le consentement de l'Eglise n'intervient, il faut toujours que l'on puisse appeler, du pape, à l'Eglise universelle. Les jansénistes, sur ce point, avaient les mêmes principes. La légitimité de l'appel au futur concile fut reconnue par un pape. Le concile de Bâle, dans l'une de ses premières sessions, ayant eu à juger un appel de ce genre, le pape Eugène IV vint ensuite et, dans la seizième session, il approuva tout ce qui avait été fait dans les sessions précédentes. — 3° *Appel comme d'abus.* C'est une plainte contre le juge ecclésiastique, lorsqu'on prétend qu'il a excédé son pouvoir, ou entrepris en quelque manière que ce soit contre la juridiction séculière. Ce genre d'appel date de la pragmatique de saint Louis. Dans le moyen âge, l'histoire religieuse de la France n'est remplie que par la longue énumération des interdits qui portaient l'agitation dans les provinces. Ce que Louis IX voulut, ce fut que l'autorité ecclésiastique ne pût faire exécuter ses sentences que par la puissance civile, celle-ci examinant si elles étaient justes. L'appel comme d'abus ne se relevait, en conséquence, qu'en cour souveraine et, d'ordinaire, en Parlement. Il pouvait être aussi relevé au Conseil du roi et au Grand Conseil, par ceux qui y avaient leurs causes commises. La nouvelle procédure imaginée par saint Louis servit admirablement la cause de la liberté. C'est derrière ce rempart que s'éleva ce qui fut appelé plus tard, les droits, franchises et priviléges de l'Eglise gallicane. Aussi les plaintes des évêques ne cessent-elles de se faire entendre. L'Edit de 1695, sous Louis XIV, qui donne dans certains cas aux ecclésiastiques l'exécution provisoire des condamnations prononcées, n'est qu'un faible remède au mal qu'ils

prétendent signaler. Au dix-huitième siècle, c'est une guerre d'arrêts entre le Parlement et le clergé, les parlements allant quelquefois jusqu'à prononcer sur des questions de doctrine et de discipline ecclésiastiques, et même sur l'administration des sacrements. De nos jours encore, le clergé n'est pas réconcilié avec l'appel comme d'abus. Naguère, en 1845, monseigneur Affre, archevêque de Paris, publiait un livre pour en demander la suppression. Cependant la législation, sur la matière, n'a plus rien de vague aujourd'hui. Nous pouvons citer la loi organique du 18 germinal an X, art. 6 : « Il y aura recours au Conseil d'Etat dans tous les cas d'abus de la part des supérieurs et autres personnes ecclésiastiques. Les cas d'abus sont : l'usurpation ou l'excès de pouvoir, la contravention aux lois et règlements de la République, l'infraction aux règles consacrées par les canons reçus en France, l'attentat aux libertés, franchises et coutumes de l'Eglise gallicane, et toute autre entreprise ou tout procédé qui, dans l'exercice du culte, peut compromettre l'honneur des citoyens, troubler arbitrairement leur conscience, dégénérer contre eux en oppression, ou en injure, ou en scandale public. » D'après le décret du 25 mars 1813, les cours impériales devaient connaître des appels comme d'abus, mais l'ordonnance du 29 juin 1814 les rendit au Conseil d'Etat. Deux appels comme d'abus ont eu lieu en 1865. Le gouvernement impérial ayant interdit, comme portant atteinte aux lois fondamentales de la France, la lecture d'une partie de *l'Encyclique du* 8 *Décembre* 1864, et du *Syllabus errorum*, deux prélats, monseigneur de Dreux-Brézé, évêque de Moulins, et monseigneur Mathieu, cardinal-archevêque de Besançon, ne tinrent pas compte de cette défense. Les décrets rendus contre eux, le 8 février, contenaient ce qui suit : « Le Conseil d'Etat entendu, il y a abus dans le fait d'avoir donné lecture en chaire de la partie de la Lettre-Encyclique dont la réception, la publication et la mise à exécution, n'ont pas été autorisées par nous dans l'empire français. » — (Voy. *Acta conciliorum et Epistolas summorum pontificum*, par le Père Harduin, Paris, 1875, 12 vol. in-f. ; *Antiquæ collectiones decretalium cum Antonii Augustini notis*, 1 vol., 1609 ; *Traité des droits et des libertés de l'Eglise gallicane*, par Pithou, 1731, 4 vol. in-f° ; *Droit public ecclésiastique français*, par Dupin, Paris 1860.

JULES ARBOUX.

APPELANTS, nom donné aux évêques et autres ecclésiastiques qui avaient interjeté appel au futur concile de la bulle *Unigenitus*, lancée par le pape Clément XI, en 1713, contre le livre du Père Quesnel (voy. *Jansénisme*).

APPENZELL (Histoire religieuse et statistique ecclésiastique). Pendant tout le moyen âge, la riche abbaye de Saint-Gall compta le pays d'Appenzell parmi ses dépendances. Mais dès 1521 la Réformation y pénétra et y fit de nombreuses conquêtes. Dès 1524, la plus grande partie du pays était gagnée au mouvement. Mais les éléments de résistance étaient encore assez forts pour empêcher toute organisation durable. Les mesures prises en 1526 et 1529 ne purent tenir longtemps, et ce ne fut qu'en 1544 qu'on avisa enfin à une constitution synodale définitive. Cependant les portions catholiques d'Appenzell n'avaient pas

accepté le changement, et, après bien des tiraillements et bien des luttes, il fallut en venir à une mesure radicale. Allié des cantons suisses dès 1411, Appenzell était lui-même devenu canton en 1513. En 1597, on divisa le pays en deux, et tout en restant un dans ses rapports avec les Suisses, il forma désormais deux républiques, celle des Rhodes extérieures qui fut protestante, et celle des Rhodes intérieures, catholique. Depuis lors chacune d'elles a son histoire religieuse séparée. Les *Rhodes intérieures* ont 11,909 habitants (1870) dont 11,720 catholiques, 188 réformés et 1 individu appartenant à une secte chrétienne. Les paroisses sont au nombre de dix et ressortissent de l'évêché de Saint-Gall. Le Grand-Conseil possède le droit de collature et délivre aux ecclésiastiques le *titulum mensæ*. Il y a dans le pays des franciscains et des capucins. Le recensement de 1870 attribue aux *Rhodes extérieures* 48,726 habitants. C'est de beaucoup le canton rural le plus peuplé de la Suisse. On y compte 46,175 réformés et 2,338 catholiques. Les sectes chrétiennes y ont 171 habitants, le judaïsme 22. La constitution du 3 octobre 1858 contient plusieurs articles se rapportant à l'organisation religieuse. Art. 3. Le Grand-Conseil est chargé de veiller à la prospérité de l'Eglise et de l'école... Le Grand-Conseil établit les commissions et administrations d'Eglise, d'école... Dans la règle, chacune de ces commissions et administrations devra compter au moins un membre de la commission d'Etat. Art. 6. Le tribunal matrimonial est composé de six membres du Grand-Conseil et de trois ecclésiastiques en fonction dans le pays. Il est nommé chaque année par le Grand-Conseil. Art. 7. Le synode se compose des sept fonctionnaires nommés par la Landsgemeinde, des pasteurs en fonction dans le pays, et de tous les citoyens de la profession ecclésiastique, admis par le synode et qui ont même qualité pour siéger. Le synode se réunit ordinairement une fois l'an, alternativement à Trogen et à Hérisau. Il nomme pour une année, librement et dans son sein, le doyen qui dirige le synode. Les compétences du synode sont déterminées par un statut dont les dispositions devront être agréées par le Grand-Conseil. Art. 15. La religion évangélique réformée est la religion du pays. Il est expressément recommandé à tous les protestants d'assister régulièrement au service divin, de s'approcher de la Sainte-Cène et de célébrer dignement les dimanches et fêtes. Ces jours-là, cesseront tous les travaux qui pourraient empêcher l'édification et déranger le service religieux. Le libre exercice du culte catholique est garanti selon l'art. 44 du pacte général. Les paroisses au nombre de 19, avec 20 pasteurs, ont à leur tête un conseil de paroisse composé de 7 à 24 membres, élus par tous les paroissiens. Ceux-ci élisent également leurs pasteurs et peuvent, s'ily a lieu, les soumettre à réélection. Les traitements des pasteurs varient entre 954 et 2121 francs. Le rationalisme règne en maître dans le pays. — *Bibliographie :* Almanachs officiels; *Finsler*, *Kirchliche Statistik der ref. Schweiz.*

E. VAUCHER.

APT (Vaucluse) [*Apta Julia*] a possédé jusqu'à la Révolution un évêché sufragant d'Aix. Ses évêques portaient le titre de princes. La cathédrale, qui fut restaurée en 991 et en 1056, était autrefois sous le

vocable de Notre-Dame et de saint Castor (ce saint fut évêque d'Apt vers 419, il est fêté le 21 septembre), mais elle a pris le nom de Sainte Anne, dont elle contient les reliques. Saint Auspice, martyr, dont la la tradition fait un sénateur romain, est cité comme le premier évêque d'Apt (2 août). Un synode fut tenu dans cette ville en 1365 (Mansi, XXVI; Hefele, VI, 619; tr. fr., IX, 605; *Gallia*, I; Boze, *Hist. de l'Eglise d'Apt*, Apt, 1820, in-8).

AQUAVIVA (Claude), Napolitain, fils du duc d'Atri, entra en 1567, à vingt-cinq ans, dans la Société de Jésus, et il en fut le général de 1581 jusqu'à l'année 1615, où il mourut. Son histoire se confond avec celle de la Compagnie, qui doit à l'habileté de son général, poussée jusqu'au génie, l'établissement de sa puissance en Europe et particulièrement en France. Aquaviva se vit attaquer avec passion par son Ordre même, et Mariana se fit l'organe de la haine des Espagnols contre lui; mais il sut sortir victorieux de la grande Congrégation de 1592, convoquée pour sa ruine. Le meurtre d'Henri IV l'obligea de publier un décret « contre la pernicieuse doctrine d'attenter aux sacrées personnes des rois », mais il ne faisait que défendre de prêcher publiquement le régicide, et il avait lui-même approuvé une édition du trop fameux livre de Mariana. On doit à Aquaviva les *Industriæ pro superioribus*, conseils pour la direction de la Compagnie (1606), et la célèbre *Ratio studiorum*, qui fut rédigée de son autorité en 1584; ses épîtres ont été imprimées en 1615 avec celles des autres généraux. — Voy. l'Historiographie de la Société, *pars* V, par les PP. Sacchini et Jouvency et Southwell, *Bibl. soc. Jesu*.

AQUILA et **PRISCILLE** (Ἀκύλας; Πρίσκα, dimin. Πρίσκιλλα, noms d'apparence et probablement d'origine latine = *Aquila* et *Prisca*, *Priscilla*), couple apostolique que nous trouvons attaché à la personne et à la cause de Paul, à partir de l'arrivée de ce dernier à Corinthe dans son second voyage missionnaire (Act. XVIII, 23). Le métier manuel qu'ils exerçaient, le même que celui de Paul, σκηνοποιός (faiseur de tentes), a été sans doute la cause de leurs premières relations. L'apôtre les fait saluer dans plusieurs de ses épîtres (Rom. XVI, 3; 1 Cor. XVI, 19; 2 Tim. IV, 19). Juif de naissance et originaire du Pont, Aquila s'était d'abord établi à Rome, qu'il dut quitter à la suite d'un édit de Claude, expulsant tous les Juifs de cette ville. C'est en arrivant à Corinthe qu'il rencontra Paul; il partit avec lui et l'accompagna jusqu'à Ephèse (Act. XVIII, 18), où il demeura avec sa femme. Apollos y fit leur connaissance et fut initié par eux à la doctrine de Paul (Act. XVIII, 24). Si Rom. XVI appartenait réellement à l'épître aux Romains, il faudrait admettre qu'Aquila et Priscille étaient retournés à Rome et y avaient précédé Paul. Mais comme il est probable que nous avons ici les derniers feuillets d'une autre épître adressée à Ephèse ou à une Eglise d'Asie, et que, d'ailleurs, d'après 2 Tim. IV, 19, ils paraissent encore être à Ephèse, il est vraisemblable qu'ils n'auront plus quitté cette ville. La fin de leur vie est inconnue.

AQUILA (Ἀκύλας), traducteur grec de l'Ancien Testament, né à Sinope, dans la province du Pont, était un prosélyte juif. C'est la seule

particularité certaine que nous connaissions de la vie, d'ailleurs assez obscure, de cet auteur (Iren., *adv. Hær.*, III, 24; Euseb., *Hist. eccl.*, V, 8; Dem., *Evang.*, VII, 1; Hieron., *Ep. ad Pammach. Catal. script. eccl.*, c. 54). D'après Epiphane (*De ponderibus et mensuris*, c. 15), Aquila fut instruit dans la religion chrétienne à Jérusalem, où il reçut même le baptême; mais s'étant ensuite livré à l'astrologie judiciaire, il fut excommunié. Par ressentiment contre les chrétiens, il embrassa le judaïsme, apprit l'hébreu et traduisit en grec l'Ancien Testament à l'usage des Juifs. Ce rapport d'Epiphane n'est pas authentique. La version très-littérale d'Aquila (Orig., *Ep. ad Jul. Afric.*) fut la première, qui suivit celle des Septante. Elle parut probablement sous Adrien vers 130 (Justin, *Dial. c. Tryph.*, c. 71). Cette version n'est pas favorable aux chrétiens. On remarque, en effet, plusieurs passages interprétés avec une partialité malveillante dans un sens contraire à la doctrine chrétienne (Hieron., *Ep. ad Pammach.*; cf. Justin, *Dial. c. Tryph.*, c. 71; Epiph., *De pond. et mens.*, c. 15; Iren., *adv. Hær.*, III, c. 24). Une preuve évidente de ce fait, c'est que les Juifs préféraient cette version à celle des Septante (Aug., *De civ. Dei*, XV, 23). Aquila a-t-il, comme on l'a dit, fait une deuxième édition corrigée de son ouvrage? Cela n'est pas probable. On a tort de confondre Aquila avec le Targumiste Onkelos. Il ne nous reste de cette traduction que quelques morceaux conservés par Flaminius Nobilis, Drusius et Montfaucon. On les trouve dans Dath, *Opuscula*, Lips., 1746. IGN. MOSHAKIS.

AQUILA [*Adler*] (Gaspard) naquit à Augsbourg, le 7 août 1488. Pendant un séjour en Italie il eut des rapports avec les humanistes les plus célèbres; il se lia d'amitié avec Erasme, à Rome, où son éloquence le fit nommer prédicateur. En 1515, il fut chapelain dans l'armée de son ami Fr. de Sikingen, qui lui confia plus tard l'éducation de ses enfants. Devenu, en 1516, pasteur à Jenga, près d'Augsbourg, il se maria et propagea, l'année suivante, les thèses de Luther. L'évêque d'Augsbourg le fit enfermer dans un cachot souterrain, et il n'échappa à la mort que par l'intervention de la reine de Hongrie, Marie, sœur de Charles-Quint. Il alla à Wittemberg, où il suivit les cours de Luther et de Mélanchthon, et devint *magister* en 1521. Il y enseigna l'hébreu, aida Luther dans sa traduction de la Bible, et jouit de l'estime et de l'affection du réformateur, qui disait : « Si l'on perdait la Bible, je la retrouverais chez Aquila. » En 1527, il fut prédicateur à Saalfeld, où il s'appliqua surtout à l'organisation des écoles. Il devint surintendant du cercle de Thuringe et assista en 1530 à la diète d'Augsbourg; il eut avec son collègue Jacob Siegel une controverse ardente sur la doctrine de la Loi; Luther, qui rétablit la paix entre eux, écrit à Menius en 1539 : *Aquilam memini ita fuisse zeloten decalogi, ut inde Moses appellaretur.* Après la mort du réformateur, il consola son Electeur dans sa captivité, s'éleva fortement contre l'Intérim et s'attira ainsi la colère de Charles-Quint, qui offrit 5,000 florins à qui le lui livrerait mort ou vif. Il put s'échapper, fut nommé, en 1550, doyen à Smalcalde, et en 1552, quand l'électeur redevint libre, il reprit sa place à Saalfeld; il assista, en 1557, à l'inauguration de l'Université d'Iéna, devint membre du consistoire

de Weimar, et mourut peu après, le 12 novembre 1560. Il a publié des sermons et des écrits polémiques contre l'Intérim. On a réimprimé onze sermons pour les enfants (*Kurze aber zur Seligkeit hochnœthige Fragestücke der ganzen christlichen Lehre*). CH. PFENDER.

AQUILÉE [en allemand : *Aglar*], célèbre patriarchat. Cette puissante Eglise, qui faisait remonter son origine à saint Marc, ne craignit pas de se poser en rivale de Rome. Dès 381, un synode, réuni à Aquilée, sous la direction d'Ambroise, pour la condamnation de l'arianisme, reconnut à saint Valérien, l'évêque de cette ville, l'autorité de métropolitain. En 557, l'archevêque Paulin prit le titre de patriarche dans un synode tenu à Aquilée. Cette assemblée osa s'élever contre les décisions que le concile de Constantinople avait prises dans la querelle des trois chapitres. Ce fut le signal d'un schisme de cent cinquante ans. Favorisé par les Lombards, qui étaient ariens, le schisme ne cessa qu'en 698, lorsque les rois des Lombards se furent rapprochés de Rome. Après la chute de l'empire lombard, les patriarches d'Aquilée soutinrent constamment les empereurs contre les papes. En 606, afin de s'éloigner de Grado où le pape avait créé un évêché rival d'Aquilée, ils avaient pris résidence près de Cividale ; ils s'établirent ensuite dans cette dernière ville, à Udine. Par la conquête vénitienne de 1420, le patriarchat d'Aquilée perdit ses possessions temporelles; en 1752, il fut partagé en deux archevêchés, ceux de Goerz et d'Udine. — Voy. de Rubeis, *Monum. Eccl. Aquil.*, *Arg.*, 1740, in-f°; Ughelli, *Ital. Sacra*, V; Czoernig, *Goerz*, 1873, Vienne, in-8.

ARABES (Philosophie religieuse des). L'historien Ritter a dit avec beaucoup de justesse que la philosophie fut seulement un épisode dans la vie des Arabes ; les écrits de leurs savants eurent pour rôle principal de transmettre aux nations de l'Occident l'aristotélisme, dans un moment où ce système pouvait donner une puissante impulsion aux travaux des docteurs scolastiques.— Des discussions religieuses s'élevèrent de bonne heure au sein de l'islamisme; elles étaient provoquées par la diversité des populations soumises brusquement à la loi nouvelle et par le caractère éclectique du Coran, qui avait fait bien des emprunts au judaïsme ainsi qu'au christianisme. Il y eut donc, avant même que les Arabes fussent initiés aux spéculations de la Grèce, des sectes ou écoles qui cherchaient à systématiser l'enseignement du texte sacré. Tels furent les *Kadrites* (*Kadr*, pouvoir, libre arbitre), qui n'admettaient pas que Dieu décrétât les actions mauvaises ; les œuvres bonnes ou mauvaises procèdent donc de la volonté de l'homme : « Les choses sont entières », disaient-ils. Leurs adversaires, les *Djabarites* (*Djabar*, contrainte), étaient plus orthodoxes, en affirmant le fatalisme; mais ils insistèrent sur l'unité de Dieu, au point de refuser à l'Eternel des attributs distincts. Une autre secte s'éleva contre eux, celle des *Cifatites* (*Cifat*, attribut), qui prit à la lettre les anthropomorphismes du Coran. Les diverses écoles prétendaient être fidèles à la révélation; aussi désigna-t-on sous le nom de *Calam* (parole) cette science dogmatique, et les docteurs qui la professaient furent appelés *Motecallemin*. Vers la fin de la dynastie des Ommiades, il se forma au sein du Calam une branche

plus libérale, celle des *Motazales* (dissidents), qui comptèrent vingt subdivisions, unies toutefois par quelques principes communs : l'unité de Dieu n'admet pas la diversité des attributs (doctrine des Djabarites); en vertu de la transcendance de Dieu, les actions des hommes ne sont pas déterminées, nous sommes responsables de nos actes (doctrine des Kadrites); puisqu'il n'y a pas deux Etres éternels, le Coran ne saurait être incréé; les connaissances nécessaires au salut peuvent être acquises par les seules lumières de la raison, avant comme après la révélation, en sorte qu'elles sont obligatoires pour tous les hommes. Ces enseignements, combattus par le Calam orthodoxe, furent exclus de l'islamisme. Cependant les discussions qu'ils provoquèrent avaient exercé les docteurs à la dialectique et fait surgir une foule de problèmes auxquels le Coran ne fournissait pas de solution. — Plusieurs califes de la dynastie des Abassides, notamment Al-Mamoun (813-833) et Al-Motawackel (847-861), encouragèrent les travaux scientifiques, fondèrent des bibliothèques, ouvrirent des écoles et favorisèrent la traduction des écrits des Grecs. Les traités de médecine excitaient le plus d'intérêt, et dans le cours de cette histoire, nous remarquons une intime solidarité entre la médecine et la philosophie; tandis que les Motecallemin cumulaient la théologie et la jurisprudence, les philosophes furent médecins. En seconde ligne venaient les ouvrages de physique, de mathématique, d'astronomie, qui devaient aider aux calculs astrologiques. Ces traductions furent, pour la plupart, faites par des chrétiens et des juifs de la Syrie ou de la Chaldée; fort peu de philosophes arabes connurent les textes originaux. Dans la pensée des Grecs, toutes les connaissances étaient reliées par une science centrale, la philosophie, et les Arabes furent ainsi amenés à s'enquérir des spéculations de l'hellénisme. Ce fut vers Aristote que leur prédilection se porta; Platon ne leur fournissait pas d'aussi abondants matériaux pour l'étude de la nature, et une partie seulement de ses œuvres fut mise à la portée des Arabes. Toutefois, en même temps qu'on s'appropriait les travaux du Stagirite, on traduisait aussi les commentaires de savants appartenant à une période postérieure, celle du syncrétisme alexandrin, l'*Isagoge* de Porphyre, les écrits d'Alexandre d'Aphrodisée, de Thémiste, de Philopon, et la pensée d'Aristote ne fut entrevue de la plupart des Arabes qu'au travers des interprétations néoplatoniciennes; mais Aristote n'en demeura pas moins le maître incontesté. D'autre part, comme on ne pouvait attaquer ouvertement l'autorité du Coran, la tâche des philosophes fut compliquée par la nécessité d'accorder, de la manière la plus plausible, les saints enseignements avec la doctrine philosophique. — Nous avons peu de renseignements sur le plus ancien des philosophes, *Al-Kendi;* né d'une famille princière, à la fin du huitième siècle, il étudia à Bagdad, à Bassora; il doit avoir possédé toutes les sciences de la Grèce et de l'Orient. Il ouvrit la voie en traduisant, sur le texte original, les écrits d'Aristote; il les commenta, et par là il mérite d'être considéré comme le patriarche de la philosophie arabe. Environ un siècle plus tard, *Farabi* (*Al-*), né à Farab, dans le Turkestan, étudia la philosophie à Bagdad; à Harran, il eut pour maître de logique un mé-

decin chrétien nommé Jean; après avoir vécu à la cour d'un prince d'Alep, il fut un des professeurs les plus éminents de Damas, où il mourut en l'an 950. Quoiqu'il ait commenté les ouvrages d'Aristote, notamment l'*Organon*, et qu'il ait montré une grande prédilection pour la logique, Farabi s'occupa aussi de Platon; il publia une étude comparée des deux philosophes, et le fond de sa pensée fut néplatonicien: L'univers est une émanation de Dieu à des degrés divers, jusqu'à la matière première qui constitue la limite inférieure de l'existence; les choses corporelles ne sont que des idées troublées et confuses; il faut nous élever du sensible au principe divin, et cela au moyen de la spéculation, notre intellect s'unissant à cette puissance universelle qui s'appelle l'intellect actif, de manière à acquérir la science absolue. Nous trouvons déjà chez Farabi cette doctrine qui sera professée par tous les péripatéticiens arabes, que les événements de cette terre sont régis par les mouvements des constellations; ces sphères célestes sont les causes secondes par lesquelles Dieu entre en rapport avec le monde sublunaire; l'astrologie devient ainsi un chapitre de la métaphysique. Si notre intellect est admis à s'unir au principe éternel, l'âme, par contre, impuissante à concevoir les idées abstraites, ne peut prétendre à l'immortalité; du reste, ce point de doctrine reste obscur chez la plupart des philosophes arabes. De plus, il est probable que Farabi partagea la prédilection des néoplatoniciens pour les doctrines orientales; Ritter pense qu'il s'adonna à la contemplation mystique pratiquée par les Soufis (voy. ce mot). Pour la doctrine de Farabi, voir son traité : *Fontes quæstionum*, publié dans les *Documenta philosophiæ arabum*, de Schmœlders, 1836. *Avicenne* (Ibn-Sina), né en 980, dans la province de Bokhara, montra de bonne heure de grandes dispositions pour l'étude; il suivait, entre autres, les leçons de médecine d'un chrétien, Isa ben-Yahya, puis mena une vie orageuse, jouissant parfois de la faveur des princes, parfois poursuivi comme criminel et jeté dans les prisons, trouvant le temps de composer plus de cent ouvrages, et hâtant sa fin par des excès de tout genre; il mourut à Hamadan en 1037. Outre son *Canon de médecine*, qui fut commenté jusqu'au dernier siècle dans quelques académies de l'Occident, il rédigea une grande Encyclopédie en dix-huit volumes, intitulée *al Schefa* (guérison), dont il fit un abrégé: *al Nadjah* (délivrance), imprimée à Rome, 1593. Les divers écrits philosophiques qui ont été traduits en latin sont tirés de ces deux ouvrages (voy. l'édit. de Venise : *Avicennæ peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera... nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata*, 1495). Pour la logique et la classification des sciences, Avicenne élucide et complète Aristote. Plus fidèle au maître que ne l'avait été Farabi, Ibn-Sina considère la matière non comme la limite extrême des émanations, mais comme la condition des existences sublunaires, le support de tous les êtres qui sont simplement possibles, matière qui n'est que passive mais qui subsiste par elle-même. Mais Avicenne aussi cherche à combler l'abîme entre l'Eternel immuable et les êtres contingents par des intermédiaires, les intelligences des sphères célestes, qui ne naissent ni ne périssent, qui, n'étant que possibles par elles-

mêmes, reçoivent de leurs rapports avec la cause première la qualité d'êtres nécessaires. La cause première étant l'unité absolue, ne peut avoir pour effet que l'unité, et cependant de cette unité émane une sphère environnante qui est composée, puisque son intelligence a pour objet la cause première et elle-même ; cette sphère agit sur une deuxième, et ainsi de suite jusqu'aux degrés inférieurs où la vie est moins intense et dont les êtres sont changeants, périssables. Tandis que la connaissance de Dieu ne porte que sur les choses universelles, car s'il connaissait les contingentes, il y aurait changement dans sa pensée, dans son essence, la connaissance des choses particulières est accordée sinon aux intelligences des sphères célestes, du moins à leurs âmes, douées d'une faculté d'imagination dont les objets se multiplient à l'infini. L'observation des choses visibles ne nous procure que des notions de l'ordre sensible ; mais en s'y appliquant avec méthode et en se purifiant des désirs et des passions terrestres, notre âme se prépare à recevoir l'intellect actif, le moteur divin qui illumine immédiatement notre intelligence et nous procure la connaissance des principes supérieurs ; la véritable perfection de l'âme rationnelle, c'est de devenir un monde intellectuel dans lequel se reflètent les substances spirituelles, la cause première, la forme de tout ce qui est. Il y a même des âmes qui n'ont besoin d'aucune étude préliminaire pour recevoir ces communications de l'intellect actif ; tels furent les prophètes. Du reste, Avicenne déclare qu'il a exposé sa vraie doctrine dans un ouvrage qui est perdu, le *Livre de la philosophie orientale ;* nous ne pouvons juger dans quelle mesure ce livre complétait ou modifiait la doctrine exposée dans les deux Encyclopédies. Avicenne a dû surtout sa renommée à son rôle d'interprète d'Aristote ; c'est à ce titre qu'il a, selon l'expression de Brucker (*Hist. crit. phil.* III, p. 88), « régné jusqu'à la Renaissance chez les Arabes comme chez les chrétiens, non pas seul, il est vrai ». La philosophie était arrivée à son apogée dans l'islamisme oriental ; elle provoqua une réaction énergique sur le terrain même de la spéculation. *Algazel* (Al-Gazali), né en 1038, dans le Khoraçan, après avoir professé à Bagdad, fit le pèlerinage de la Mecque, puis se consacra tour à tour à l'enseignement et à la vie contemplative ; il mourut l'an 1111. Après avoir vainement cherché la vérité dans les divers systèmes de philosophie, il la trouva enfin dans le mysticisme des Soufis. Son scepticisme lui inspira deux ouvrages : l'un, *Makacid al falasifa* (tendance des philosophes), fut un exposé de la logique, de la métaphysique et de la physique péripatéticiennes, surtout d'après Avicenne ; cet ouvrage fut traduit en latin au douzième siècle, sauf l'introduction, où l'auteur déclare qu'avant d'aborder la réfutation des philosophes, il veut présenter impartialement leurs doctrines. Le second, *Tehafot al falasifa* (destruction des philosophes), démontre l'erreur des philosophes, quand ils affirment l'éternité de la matière et du monde ; quand ils se flattent de prouver l'existence de Dieu et son unité ; quand ils enseignent que la cause première est un être abstrait, sans attributs, ne connaissant pas les choses particulières, dont le gouvernement serait livré aux âmes des sphères ; quand ils nient la résurrection des morts, le paradis et l'enfer.

Dans ses traités de morale et de dévotion, Algazel montre que c'est non par la science mais par la voie pratique, en nous unissant à Dieu dans le pur amour, que nous arrivons à l'illumination, qui nous permet de contempler Dieu, toutes les choses universelles et particulières ; c'est la voie dans laquelle nous précédèrent les prophètes et les saints. Ces écrits lui valurent le surnom d'Ornement de la religion, de Preuve de l'islamisme. Les écrits ésotériques d'Algazel ne parvinrent même pas en Espagne ; nous ne savons jusqu'à quel point il adopta l'idée de l'absorption de Dieu et le panthéisme de certaines sectes de l'Orient. Il déclare que c'est dans la société des Soufis qu'on trouve, dans sa plus grande sincérité, la triple croyance en un seul Dieu, en son prophète et au jugement dernier; mais le soufisme a largement pratiqué le système de l'accommodation aux doctrines officielles. Avec Algazel, la première période de la philosophie arabe, celle des écoles de l'Orient, est close. — En Espagne, la philosophie commença par réagir contre l'enthousiasme d'Algazel, en revenant à l'étude de la nature. *Avempace* (Ibn-Badja), né à Saragosse à la fin du onzième siècle, vécut à Séville, où il jouit de la faveur des princes Almoravides, et mourut l'an 1138. Il écrivit des commentaires sur Aristote, une *Lettre sur le véritable but de l'existence humaine*, qui est de s'approcher de Dieu et de s'unir à lui, union qui se réalise non par l'exaltation mystique, mais par la connaissance, par la conjonction qui s'établit entre notre intellect et l'intellect actif ; un secours qui vient d'en haut est nécessaire à cet effet. Un autre livre, le *Régime du solitaire*, c'est-à-dire du sage qui s'isole des influences mauvaises de la société, contient le tableau d'un Etat parfait, où les juristes et les médecins seront inutiles. *Tofaïl* (*Ibn-*), né en Andalousie au commencement du douzième siècle, fut vizir et médecin de Yousouf, deuxième roi de la dynastie des Almohades ; il mourut à Maroc en 1185. Le seul ouvrage conservé de lui est un roman philosophique, *Hay Ibn-Yakdhan* (le vivant, fils du vigilant); c'est encore un solitaire. Hay, né par une sorte de génération spontanée, dans une île déserte, et nourri par une gazelle, s'instruit seul et arrive à discerner dans la variété des objets, la matière et la forme, et au-dessus de cette terre, les sphères célestes et l'agent universel, le seul vrai être, qui unit tout. L'intelligence humaine, incorporelle, vraie substance, ne naît ni ne périt ; elle est appelée à se dégager des choses visibles et du trouble des sens, pour s'identifier, par le seul exercice de la méditation, avec l'être suprême ; ici le mysticisme reprend ses droits, mais avec plus de sobriété que chez Algazel. A cinquante ans, Hay voit arriver un pieux musulman qui lui fait connaître l'islamisme, et les deux solitaires constatent que si l'on écarte les images et les symboles du Coran pour pénétrer jusqu'au sens intime, la religion et la philosophie enseignent la même vérité. Ce livre fut traduit en latin par E. Pococke, *Philosophus autodidactus*, 1671, et en plusieurs langues modernes. *Averroës* (Ibn-Roschd) naquit à Cordoue au commencement du douzième siècle; fils et petit-fils de jurisconsultes éminents, il exerça les fonctions de cadi à Séville et à Cordoue ; il avait été présenté par Tofaïl à Yousouf et jouit de la faveur de ce prince ; mais sous son succes-

seur, il partagea les persécutions qu'encoururent les philosophes; cependant Ibn-Roschd rentra en grâce à la cour de Maroc et il mourut dans cette ville en 1198. Il s'appliqua à ramener toutes les sciences au principes du Stagirite : « car aucun de ceux qui ont vécu depuis Aristote n'a rien pu ajouter à ce qu'il a dit qui fut digne d'attention ». Il écrivit sur les œuvres du maître des commentaires réitérés, qui ont été divisés en grands, moyens et paraphrases, et quoiqu'il ne sût pas le grec, il pénétra plus avant qu'aucun de ses prédécesseurs dans la pensée de son guide. C'est par la science, non par la contemplation ni par la pratique des vertus, que nous arrivons à la vérité; car la science est une participation de la pensée pure, qui domine tout au moyen de l'intellect actif, puissance formative qui a son siége dans le ciel, et à un degré plus rapproché de nous, dans l'orbite de la lune. L'intellect actif ne peut rien faire de rien, il dégage seulement de la matière les formes qui y sont latentes. Pour Ibn-Roschd, la matière éternelle n'est pas seulement une possibilité indifférente et indéterminée, elle contient virtuellement les germes de toutes les existences. L'homme aussi a dans sa nature une disposition première qui, par elle-même, n'a aucune forme déterminée, mais qui peut percevoir toutes les formes, qui y est même prédisposée; c'est l'intellect passif ou matériel. Mis en mouvement, excité à la spéculation par l'intellect actif, notre intellect passif est élevé au rang d'intellect acquis; il comprend les formes ou les substances séparées (Albert le Grand les définit : substances séparées du lien de toute matière corporelle, si simple qu'elle soit), c'est-à-dire les esprits supérieurs, le ciel, un être animé qui ne naît ni ne périt, qui communique aux choses sublunaires le mouvement qu'il a reçu de la chose première et du désir qui le porte vers ce premier moteur, vers la pensée pure. Tandis que la pensée et les notions générales sont impérissables, notre intellect matériel, qui n'est pas une substance mais une simple disposition, est destiné à périr avec notre corps. Comme Tofaïl, Ibn-Roschd démontra l'identité de cette doctrine avec le Coran; il réfuta le scepticisme d'Algazel dans un ouvrage, *Tehafot al Tehafot*, où il affecta un grand zèle pour la foi musulmane, mais sans faire illusion à personne. La doctrine d'Averroës fut la systématisation la plus complète et la plus rigoureuse du péripatétisme arabe. Ses œuvres furent proscrites; elles auraient disparu si les rabbins d'Espagne et de Provence ne les avaient traduites en hébreu, ou même recopiées en caractères hébraïques; ce furent eux aussi qui les traduisirent en latin (édition de Venise, 11 volumes in-folio, 1552). Pour les chrétiens, Averroës fut le type de l'irréligion; il fut réfuté par Albert le Grand (*Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus animalibus non remanet nisi intellectus unus et anima una*), saint Thomas d'Aquin et les principaux docteurs (voir E. Renan, *Averroës et l'Averroisme*, 1852; Marc Muller, *Averroes, Philosophie oder Theol. aus dem arab. übers.* 1876). — Les rigueurs contre les philosophes avaient commencé en Orient, provoquées surtout par la secte fanatique des Ascharites; en Espagne, la dynastie des Almohades s'inspira de leur zèle; si, à Bagdad, les ouvrages de philosophie furent brûlés, à Séville,

Ben-Habib fut mis à mort pour s'être adonné à ces études coupables. Au quinzième siècle, l'historien arabe Makrizi donnait encore une expression à cette horreur de la philosophie : « La doctrine des philosophes causa à la religion des maux plus funestes qu'on ne le peut dire ; la philosophie ne servit qu'à augmenter les erreurs des hérétiques et à ajouter à leur impiété un surcroît d'impiété. » Cependant, pour repousser les enseignements de l'aristotélisme, le Calam avait dû se transformer, se compléter, en prenant un caractère plus scientifique. Parmi les diverses nuances de ce dogmatisme devenu plus systématique, les *Ascharites* devinrent pour quelque temps l'orthodoxie dominante. Au dixième siècle, Al-Aschari, après avoir été l'un des principaux docteurs du Motazalisme, répudia publiquement ses erreurs à Bassora et reconnut la préexistence du Coran, les attributs de Dieu, la prédestination des actions humaines. Les Ascharites n'admettaient qu'une cause première et niaient les causes secondes ; rien ne surgit, rien ne périt par une loi de la nature ; Dieu crée à chaque instant tous les phénomènes successifs, les atomes mêmes qui composent les corps. Prenant exactement le contrepied de la doctrine aristotélicienne, les Ascharites firent des emprunts au système atomistique de Démocrite ; mais ils y ajoutèrent l'action incessante de Dieu. Aucun phénomène ne dure deux instants ; s'il paraît durer, c'est que Dieu crée continuellement. Lorsque l'homme écrit, Dieu crée quatre accidents qui ne se tiennent par aucun lien de causalité : la volonté de mouvoir la plume, la faculté de la mouvoir, le mouvement de la main, celui de la plume. Les attributs négatifs ou privations sont des accidents réels produits par le Créateur ; le repos, l'ignorance, la mort sont incessamment créés dans certains êtres, aussi bien que la vie, l'activité, la connaissance dans d'autres. Cependant, par une inconséquence inévitable, on admit une certaine part de l'homme dans la production de ses actes. Puis, lorsque la philosophie ne fut plus considérée comme un péril, ce mouvement dogmatique dut naturellement s'apaiser et se ralentir. — Du huitième au douzième siècle, la philosophie arabe a brillé d'un vif éclat, mais sans exercer une action appréciable sur la civilisation musulmane. Une des causes de cet insuccès, ce fut son point de départ : elle avait emprunté à la Grèce non-seulement les mathématiques et la médecine, mais la logique, la métaphysique, la psychologie avec la distinction de l'intellect actif et passif ; elle déploya une patience infatigable, une merveilleuse habileté à élaborer les matériaux reçus, à introduire quelques principes néoplatoniciens dans le cadre aristotélique, de manière à construire un vaste système dont les diverses parties se trouvaient reliées par d'ingénieuses explications. Mais elle ne parvint ni à surmonter les contradictions intérieures de la pensée première, le dualisme de la forme et de la matière, ni à se dégager d'un panthéisme rationnel chez les uns, mystique chez quelques autres ; à une spéculation qui appartenait au passé, elle n'apporta pas d'élément nouveau, puisé dans l'âme des peuples nouveaux ; elle n'eut rien de créateur ; pour les populations musulmanes, elle demeura une étrangère suspecte. Elle eut une philosophie de la nature, une cosmologie ; elle n'eut pas à proprement parler de philosophie de

la religion, et cela parce que le modèle sur lequel elle se régla, la philosophie grecque, dans son antagonisme vis-à-vis de la religion du pays, n'avait songé à constituer une telle science. Le Calam non plus n'a posé les bases d'une philosophie de la religion, parce que le Coran ne le comporte pas. Si la philosophie de la religion doit tenir compte des aspirations de la pensée chez tous les peuples, elle ne recueille cependant que des enseignements négatifs chez les Arabes; ce n'est pas là qu'elle trouve les principes et les jalons essentiels dont elle a besoin pour devenir une vraie science. — Voir Ritter, *Gesch. der Philosophie*, tomes 7 et 8 ; les articles de M. S. Munk, dans le Dictionnaire des sciences philosophiques ; *Dieterici, die Philosophie der Araber, im Xe Jahrh. nach den Schriften der lautern Brüder*, 8 volumes, 1858-1876.

A. Matter.

ARABIE (Religion de l'ancienne). — I. *Origines*. Le mot *arabe* est assez récent. Pendant longtemps, les Hébreux ne l'ont pas connu ; ils appelaient « enfants du Levant » Benê Qedem, les Bédouins qu erraient dans le désert compris entre la mer Morte et l'Euphrate (Job I, 3 ; Jug. VI, 3,33 ; VII, 1 ; VIII, 10; 1 Rois IV, 30), et leur pays « le Levant », Qedem (Gen. X, 30 ; Nombr. XXII, 7), « la terre du Levant », Ereç Qedem (Gen. XXV, 6) ou « la terre des enfants du Levant », Ereç benê-Qedem (Gen. XXIX, 1). Les voisins immédiats des Hébreux avaient chacun leur nom particulier. Le mot *arabe* n'apparaît guère qu'à l'époque de la captivité et avec un sens très-différent de celui que nous lui donnons aujourd'hui. On le rencontre pour la première fois dans Esaïe XXI, 13 ; M. Reuss pourtant (*les Prophètes*, I, p. 294) lit en cet endroit : Beêreb, et traduit : *oracle au soir* (comp. Jér. XXV, 24; Ezéch. XXVII, 21 ; 2 Chron. IX, 14); il est synonyme de « désert » ; sa forme ethnique, 'Arâbî, désigne les habitants de la contrée située au sud-ouest de la Palestine, et que les auteurs plus anciens assignent aux descendants d'Ismaël. De là vient qu'on le trouve associé au nom d'autres tribus de la péninsule arabique, à Dedan, Thema, Buz (Jér. XXV, 23), à Cédar (Ezéch. XXVII, 21) et même aux Philistins. Dans un seul passage (2 Chron. XXI, 16) il semble désigner les habitants de l'Arabie méridionale (voy. Gesenius : *les.*, vol. I, p. 673, et *Thesaurus*, p. 1066, *a*). Les renseignements des auteurs anciens nous amènent aux mêmes résultats. Les Egyptiens n'emploient pas le nom d'Arabes ; mais ils distinguent très-nettement les Arabes du Nord de ceux du Sud ; ils appellent le sud de l'Arabie, le pays de Pount (*Pœni*, *Puni*), l'Arabie Pétrée, au contraire, le pays des Shasous, c'est-à-dire des « pillards », (*Hyq-Shous* « le roi des Shous » ; Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, p. 171 ss.). Sur les inscriptions cunéiformes, lorsque l'Arabie apparaît, c'est avec le même sens très-limité (Schrader : *Keilinschr. u. das A. T.*, p. 56). Ce sont également les Arabes du Nord qu'Hérodote (III, 4-7, 107 ss.) semble désigner sous ce nom. Au contraire, à partir de Ptolémée, l'Arabie désigne toute la péninsule qui a gardé ce nom jusqu'aujourd'hui. — Ptolémée divise l'Arabie en trois parties : Arabie Heureuse, Arabie Déserte et Arabie Pétrée. Cette division n'est pas connue de la plupart des auteurs

anciens ; mais elle est fondée jusqu'à un certain point dans la nature du sol, et on la retrouve déjà dans le livre de la Genèse, quoiqu'il n'emploie nulle part ces trois dénominations. L'Arabie Pétrée, ainsi nommée de sa capitale Petra, en hébreu Sêla, « la Roche », forme comme un seuil à l'entrée du désert. Petra est à 892 mètres au-dessus du niveau de la mer. Par la configuration de son sol aussi bien que par les mœurs et la langue de ses habitants, elle tient le milieu entre la Syrie et l'Arabie ; à l'ouest elle embrasse la presqu'île de Sinaï et va rejoindre l'Egypte. A l'est de l'Arabie Pétrée, entre le golfe Elanitique et l'Euphrate, s'étend à perte de vue le désert, *el Badieh*. Tout ce qui est au sud s'appelait autrefois *Yaman*, « la droite » ; le même mot signifiant en arabe droit et heureux, on en a fait l'Arabie Heureuse. Les géographes arabes modernes ont repris cette division, mais en limitant l'Yémen au sud de l'Arabie. L'Arabie Heureuse comprend en effet plusieurs parties. Le centre est un immense plateau (*Nedjed*), où les déserts alternent avec les pâturages ; c'est la patrie du chameau et du cheval arabe. La côte *Tihâma* est stérile et rocailleuse jusqu'à l'Hedjaz (*al Higaz*, « le milieu ») ; l'Hedjaz lui-même est une mer de sable. Mais, plus au sud, le pays est riche et bien arrosé et fait comprendre le nom d'Yémen qu'on lui a donné par une sorte de jeu de mots géographique ; l'Yémen étend ses châteaux-forts jusque sur le plateau qui s'abaisse en cet endroit. Sur la mer des Indes, « la côte de l'encens » court depuis l'Hadramaut jusqu'à l'Oman ; enfin les bords du golfe Persique forment le district d'*El Bahreyn*, presque inconnu des auteurs anciens, et qui n'est guère fréquenté, maintenant encore, que par des pêcheurs d'huîtres ; la connaissance de cette région serait pourtant d'une grande utilité pour l'intelligence des origines de la civilisation arabe. — On ne peut faire aucun fondement sur tout ce que les Arabes racontent touchant leurs origines. Pendant longtemps on a cru que leurs généalogies et leurs traditions relatives aux patriarches remontaient à une haute antiquité ; aujourd'hui il est avéré qu'elles sont empruntées directement aux récits des Juifs ; les Arabes ont pris aux traditions juives sur les patriarches tout ce qui les concernait de près ou de loin et ont comblé l'intervalle qui les en séparait par des histoires et des généalogies fictives. La Genèse est notre source à peu près unique pour la connaissance des origines du peuple arabe. Les principaux passages à consulter sont : Ch. XXI, histoire d'Agar et d'Ismaël ; XXV, Généalogie des enfants d'Agar et de Céthura ; X, liste généalogique des enfants de Noé. D'après le Ch. XXI, les Arabes sont les frères aînés des Hébreux ; l'histoire d'Isaac et d'Ismaël exprime très-clairement cette idée. Ismaël n'est pas l'enfant de la promesse, il est le fils de l'étrangère, Agar, mais il est le premier-né d'Abraham, qui le reconnaît pour son fils, et Dieu le prend sous sa protection. Le nom même d'Ismaël rappelle par sa forme celui d'Israël. Les Arabes sont donc aussi grands qu'on peut l'être sans être les héritiers légitimes ; on sent au ton du récit que ce sont des frères : « Et Dieu fut avec l'enfant, et il grandit, et il demeura dans le désert, et il devint adulte, et il fut tireur d'arc. » Cette description ne s'applique pas à toutes les tribus indistinctement. Les enfants d'Ismaël formaient

douze tribus, comme les enfants d'Israël, ayant leurs *Nassis* et leurs campements : Cédar, Duma, Kedma, Nebayot, etc., ce sont les Arabes du désert; le chapitre XXV, v. 12, ss. nous dit expressément leurs noms, et il ajoute : C'est à l'Orient de tous leurs frères qu'ils s'établirent. Le même chapitre énumère encore d'autres tribus arabes qui sont parentes au même degré des Hébreux, mais sans leur tenir d'aussi près. Ce sont les enfants d'Abraham et de Céthura. Le plus connu est Madian (Midiân). Si l'on s'obstine à chercher dans ces généalogies des noms d'hommes, on se trouve en présence de difficultés inextricables, car, quelques années plus tard, on trouve des caravanes de Madianites parcourant le désert; au contraire si on y voit, comme les noms mêmes l'indiquent, des tribus rattachées par des liens de parenté plus ou moins étroits, les généalogies de la Genèse sont de la plus haute valeur. Les autres enfants de Céthura portent les noms de peuplades qui habitent pour la plupart entre l'Hedjaz et l'Arabie Pétrée; l'un d'eux même, Jocsçan, y figure comme père de Saba et Dedan. Peut-être faut-il confondre ces derniers avec deux tribus du même nom, les plus célèbres de l'Arabie du Sud, que la table généalogique du ch. X rattache à Joctan, petit-fils de Sem, et à Cousch. Il est vrai que divers passages (Jér. XXV, 23; XLIX, 8; Ezéch. XXV, 13) où Dedan est cité à côté d'Edom, feraient croire qu'une scission s'était opérée parmi les enfants de Saba et de Dedan, une partie d'entre eux étant restés au Nord, l'autre ayant émigré au Sud; le même fait se retrouve chez les Amorrhéens, les Hetiens et chez presque toutes les populations cananéennes de la Palestine; mais si c'étaient des tribus différentes, elles avaient la même origine, qu'exprime leur descendance commune de Jocsçan ou Joctan, les deux noms se confondent. Nous avons donc affaire, en tous cas, à deux traditions différentes, dont l'une rattache les Joctanides à Céthura, l'autre en fait des descendants immédiats de Sem. Les Arabes du Nord ne sont pas les seuls que connaisse la Genèse. Longtemps avant Abraham, dans l'histoire des fils de Noé, on trouve la mention de peuplades fixées au sud de l'Arabie et qui doivent représenter la population primitive de la péninsule. La table généalogique du ch. X leur assigne deux origines différentes. Au verset 7, elle les fait descendre directement de Sem, par Joctan (Yoqtân), aux versets 26-30, elle les rattache à Cousch, fils de Cham. Saba (Chebâ'), le grand royaume qui occupait le centre de l'Yémen, se retrouve sur les deux généalogies; pourtant, ces deux généalogies ne coïncident pas dans toute leur étendue; la première, qui fait des Sabéens des descendants de Cousch, cite à côté de Saba, d'autres noms sur lesquels on a beaucoup discuté (voyez *Ophir, Havila*), mais qui appartiennent tous au Sud; elle suit une ligne qui va du golfe Persique, et peut-être de l'Inde, à l'Ethiopie en passant par Saba; l'autre, qui rattache les Sabéens à Sem par Joctan, part du centre de l'Arabie pour aboutir à la limite extrême de l'Yémen, à Zafari; la géographie de cette dernière région est encore sémitique; le nom même que Ptolémée donne à toute cette côte, *Sachalites sinus*, n'est, suivant une conjecture ingénieuse de M. Renan, que le mot arabe pour désigner le rivage, c'est le

Sahel. Il semble donc que ces deux généalogies nous mettent en présence de deux courants de populations différents, l'un couschite, l'autre sémitique, qui se sont rencontrés au sud de l'Arabie. — Les auteurs arabes ne connaissent pas cette distinction; ils rapportent tout ce qui est dit dans la Genèse de Cousch et de Joctan à un seul ancêtre qu'ils appellent Khaktan; mais ce nom semble n'être qu'une déformation du nom de Joctan. On peut s'étonner de voir appeler Couschite un peuple de langue sémitique; mais la civilisation des Sabéens et leur organisation sociale les rattachent à Babylone beaucoup plutôt qu'à l'Arabie propre. Peut-être d'ailleurs n'est-ce pas le seul exemple d'un peuple couschite ayant adopté une langue sémitique: l'Ethiopie et, à l'extrémité opposée de la péninsule arabique, les Phéniciens semblent présenter le même phénomène. La Mecque est isolée au centre de l'Arabie. Jusqu'à Diodore de Sicile, les auteurs anciens l'ignorent; la Genèse elle-même parle très-peu des habitants de l'Hedjaz. On a voulu en conclure que le sanctuaire de La Mecque était de date récente et qu'il n'avait été fondé qu'un siècle à peine avant l'ère chrétienne. M. Dozy (*Die Israëliten zu Mekka,* Leipzig, 1864, in-8) est arrivé à un résultat tout opposé; suivant lui, le culte de La Mecque n'est pas arabe, mais juif; La Mecque a été fondée par les siméonites. De bonne heure, la tribu de Siméon disparaît entièrement de l'histoire du peuple juif; elle paraît avoir émigré, en partie du moins, vers le sud (1 Chron. IV, 24-43). M. Dozy croit que c'est elle qui, sous le nom de Djorhoum, a battu les Minéens et conquis l'Hedjaz. Le nom même de La Mecque, *Macoraba*, « la grande bataille », aurait perpétué le souvenir de cette conquête. Ce fait nous paraît hors de proportion avec la cause qu'on lui assigne. Il nous paraît aussi étrange de dire que la tribu de Siméon a conquis le centre de l'Arabie, que d'attribuer la conquête de l'Egypte aux Hébreux ou de confondre les fils de Jacob avec les Hyksos. L'étymologie même qu'on donne du nom de La Mecque est très-contestable. Néanmoins, deux faits importants subsistent : 1° la disparition subite de la tribu de Siméon (voyez Israël), 2° les traces profondes d'une influence juive au centre de l'Arabie; on les retrouve dans les noms propres, dans les pratiques religieuses et jusque dans les traditions relatives aux deux Djorhoum et en général aux populations successives qui se sont disputé La Mecque. L'émigration juive avait déjà commencé lors de la conquête de Jérusalem par Nébucadnezar (Jér. XL, 11), depuis elle n'a fait qu'augmenter; à l'époque de Mahomet, l'Arabie était pénétrée d'éléments juifs; il faut même en tenir grand compte dans la recherche des origines de l'islamisme.

II. *Religion.* 1. *Sabéens.* On appelle en général royaume himyarite le puissant royaume qui occupait le sud-ouest de l'Arabie, et la langue qu'on y parlait, la langue himyarite : cette expression est abusive. Ce nom est celui d'une dynastie qui est arrivée au pouvoir à une époque très-récente. Le nom national, le seul connu avant l'ère chrétienne, est Saba. Les Sabéens occupaient le détroit de Bab-el-Mandeb, et se trouvaient ainsi en relation directe avec l'Egypte, et en possession du commerce de la mer Rouge. Ils avaient pour capitales dans les temps anciens,

Ssâna et Mareb, la Mariaba des auteurs classiques qui est appelée Saba dans la Bible. A l'est, la limite au pays était marquée par un port important, Sefârâ, aujourd'hui Zafari, non loin de Mirbât. Une autre ville du même nom se trouvait dans l'intérieur des terres, aux environs de Ssâna. L'une d'elles, le port, suivant Fresnel (*Lettres sur l'histoire des Arabes*, IV, p. 17 et ss.), fut pendant assez longtemps la capitale des rois himyarites. Le royaume de Saba était très-riche. La relation du voyage de la reine de Saba (1 Rois X, 1, 12) et le tableau du commerce de Tyr (Ezéch. XXVII) en font venir l'or, les pierres précieuses, les parfums (comp. Ps. LXXII, 15 et Es. VI, 20; LX, 6). Une partie de ces trésors provenaient du sol de l'Arabie; la plupart des auteurs anciens font du Hadramaut la patrie de l'encens, qui était l'objet du commerce peut-être le plus important de l'antiquité; l'encens était le luxe des rois et les dieux en vivaient (Hérod. III, 107; Strabon, XVI, 768, 778, 782; Plin., *H. N.*, XII, 30 s.; Diod. Sic., III, 45, 46). Mais la richesse de l'Yémen devait tenir en partie aussi à son commerce extérieur. En quelque endroit que l'on place Ophir et Havila, il est certain que l'on trouve cités, parmi les objets que la flotte du roi Hiram en rapportait à Salomon, des produits de l'Inde : des dents d'éléphant, des paons, des singes. Les mêmes détails se retrouvent sur les bas-reliefs du temple de Deir-el-Bahari, qui retracent la conquête du pays de Pount par les Egyptiens. Saba était, en effet, l'entrepôt de l'Orient, et elle tenait, dans l'antiquité, la clef de la route de Suez. A côté des Sabéens, Pline et Ptolémée citent une foule d'autres peuplades constituées en royaumes indépendants, mais toutes avaient le même caractère; les bas-reliefs de Deir el Bahari représentent les habitants du pays de Pount comme une race brune dont les traits ressemblent à ceux de la population d'Egypte. Le peu que nous savons des mœurs des Sabéens les distingue non moins nettement des Arabes du Nord. Suivant Strabon (VI, 708), le régime des castes était en vigueur chez eux; il régnait dans le sein de la famille une sorte de communisme. La monogamie sémitique leur était entièrement inconnue; au contraire, on retrouve chez eux des traces de polyandrie. Peut-être faut-il attribuer à la même conception du rôle de la femme la présence de reines sur le trône (bas-reliefs de Deir-el-Bahari, 1 Rois X). On trouve également chez les Sabéens la circoncision établie de toute antiquité (Comp. Knobel, *Vœlkertafel*, p. 234 et ss.). Leur organisation politique était celle d'un peuple sédentaire. Un roi entouré de grands vassaux ou *cayls*; ceux-ci étaient les chefs des tribus et formaient une féodalité redoutable; ils vivaient dans des châteaux-forts dont on voit encore les ruines. Ces ruines témoignent d'une architecture puissante et qui ressemble à celle de Babylone. Le caractère même des inscriptions est monumental; les lettres sont hautes et carrées. La langue qu'elles nous ont révélée commence à être connue, grâce aux travaux de Fresnel, Arnaud et, dans ces derniers temps, de MM. Osiander, Halévy et Prætorius. Le sabéen forme, avec l'éthiopien ou ghez, qui en dérive, une des branches de la famille sémitique, la plus éloignée peut-être. L'alphabet se rattache au phénicien, quoique de très-loin. La grammaire est sémiti-

que, mais avec des particularités qui la rapprochent de l'égyptien ancien et du copte; par d'autres côtés, au contraire, elle ressemble au phénicien (Renan, *Histoire des langues sémitiques,* livr. IV, ch. I, p. 305 ss.). L'*ekhili* et les autres dialectes parlés actuellement au sud de l'Arabie s'écartent encore beaucoup plus des langues sémitiques proprement dites; toutefois, on ne doit se servir, en ces matières, des dialectes modernes qu'avec une grande réserve. — La religion des Sabéens est pleine d'obscurités. Tout ce que nous en savons nous la représente comme une religion sidérale; les noms qui reviennent constamment sur les inscriptions sont: *Almaqah*, *Attar*, *Hôbas*, *Chams*, *Sîn*. On reconnaît à première vue Vénus (*Istar*), le soleil (*Chemech*), la lune (*Sîn*), mais avec des particularités qui rattachent la religion des Sabéens à celle des Babyloniens et qu'il importe de noter. *Attar* est la forme assyrienne de la divinité qui s'appelait Astarté chez les Phéniciens. Le fait est encore plus frappant pour *Chams* et *Sîn*. Le soleil est, pour les Sabéens, une divinité femelle; la lune, au contraire, un dieu mâle. D'autres noms, comme *Almaqah, Hobas*, sont encore à expliquer. Peut-être quelques-uns de ces noms divins sont-ils de simples titres honorifiques. Ces dieux n'étaient pas adorés partout indifféremment, ils avaient chacun leurs sanctuaires dont ils portaient le nom précédé d'une particule nobiliaire. On disait *Almaqah dou Harân* (Almaqah de Harân); souvent la diversité des sanctuaires opérait une scission dans la personne divine; on adorait *Almaqah dou Naaman* à côté d'*Almaqah dou Harân*. Ces attributs semblent même avoir été assez puissants pour faire oublier parfois le nom propre de la divinité; il est une déesse qui ne porte jamais d'autre nom que celui de *Dat Baadnam* (la dame du Sanctuaire?). Ce titre rappelle singulièrement des noms comme celui de la « dame de Byblos », *Baalat Gebel,* usités dans la religion phénicienne, et plus encore celui de cette déesse retrouvée récemment à Carthage et qui s'appelle *Baalat Hahedrat,* « la déesse du Sanctuaire ». Voilà ce que les inscriptions nous apprennent de cette religion qui est devenue célèbre sous le nom de sabéisme et que les anciens historiens arabes nous dépeignent comme le type des religions sidérales; elle était encore en vigueur au temps de Mahomet et l'islamisme ne l'a jamais entièrement détrônée (Palgrave, *Narrative of a year's journey trough Central and Eastern Afrika,* t. II, p. 258). A côté du soleil et de la lune, les Sabéens adoraient les planètes; certaines tribus les adoraient toutes, d'autres une seule. Ils adoraient aussi certaines constellations ou certaines étoiles, les Pléiades et Sirius (voy. *Krehl,* p. 7, ss.). Tous ces cultes particuliers variaient beaucoup d'une tribu à l'autre; chacune avait ses astres protecteurs et ses idoles. Ces idoles n'étaient pas des statues, mais des pierres dressées, le plus souvent noires, dans lesquelles se personnifiaient les puissances sidérales; elles portaient des noms dont le sens nous échappe et qui étaient peut-être déjà incompréhensibles pour leurs adorateurs; quelques-unes avaient une grande célébrité: telles étaient celles de Lahm et de Gudâm, de Saïd, d'Oukaïsir et de Fuls. La plupart des exemples d'un culte analogue cités par Krehl se rapportent à des tribus himyarites; néan-

moins on peut en suivre les traces jusqu'à La Mecque où nous retrouverons quelques-unes des idoles les plus célèbres. Est-on en droit pour cela d'identifier la religion des Mecquois et celle des Sabéens? La question a été résolue dans des sens différents. Il est certain qu'il y avait entre elles des rapports constants. Mareb, Amrân, Tebâla, etc. avaient leurs pèlerinages où l'on se rendait de très-loin, et d'autre part les Sabéens allaient en masse à celui de La Mecque. Enfin, le culte des arbres, quoique moins répandu, se retrouve aussi chez les Sabéens, accompagné de devins, de magiciens et de toutes les superstitions qui s'y rattachent d'habitude.

2. *Arabes*. C'est dans le désert qu'il faut chercher les Arabes proprement dits. L'Ancien Testament les appelle successivement *Benê-Qedem*, *Kedar*, *Arab*, *Nebayot*, mais tous ces noms éveillaient la même idée dans l'esprit des Hébreux, celle de la vie pastorale et nomade, et désignaient la même race; Jérémie définit les Arabes « tous ceux qui se rasent les tempes; » le même trait de mœurs est rapporté par Hérodote (III, 8). Les Arabes vivaient groupés par familles et par tribus; les familles avaient à leur tête des *Cheiks* (anciens), les tribus des *Emirs* (chefs) ou des « princes » dans le langage de l'Ancien Testament. Leurs richesses consistaient dans leurs chameaux, et dans leurs troupeaux d'agneaux, de béliers et de boucs qu'ils vendaient aux Tyriens (Es. XXVII, 21; Jér. XLIX, 284). Les Arabes se divisaient en nomades et sédentaires. Les sédentaires avaient des villes et menaient une vie plus douce, mais ils ont toujours été tenus en un certain dédain par les tribus bédouines. L'Arabe véritable, c'est le Bédouin, qui vit sous la tente (Ps. LXXII, 8; Cant. I, 5), est bon tireur d'arc et un peu pillard (Es. XXI, 16, 17; Job I, 15). — C'est au sein de cette population que s'est développée la littérature admirable de fraîcheur et de jeunesse des *Moallakât*, du *Kitab-el-Ykd*, du *Kitab-el-Agâni* et des divans. Ces récits d'aventures ne datent que des premiers siècles de notre ère, mais ils dépeignent un état social qui, par bien des côtés, rappelle celui des Hébreux au temps des Juges. Ce sont des guerres de tribu à tribu, illustrées par des exploits individuels; on se bat pour un cheval, un couple de chameaux, un palmier. On retrouve partout, dans ces combats, à côté de beaucoup de barbarie, la noblesse des Arabes, leur générosité et le respect de la femme. Souvent le vainqueur chante une complainte sur l'ennemi qui vient de mourir, comme David sur Abner. En général, dans ces petits poëmes les vers alternent avec la prose; l'ancienne littérature hébraïque nous offre le même mélange: de petits discours exprimant en quelques vers la situation de l'auteur et se rattachant à un récit. Les vers doivent être antérieurs à la prose. C'est au même genre qu'appartiennent les discours sentencieux et l'antique sagesse de Themân, célèbre déjà du temps de Job. Le livre de Job n'est pas arabe, mais il est certainement le témoin le plus ancien que nous ayons de la vie du désert. — La langue des Moallakât et du Kitab-el-Agâni est arabe. Sans doute elle contient bien des tours et des mots qu'on ne retrouve pas dans l'arabe actuel, mais le mécanisme grammatical est celui de l'arabe littéral. Il ne faut pas en tirer

de conséquences exagérées relativement à la langue que parlaient les nciens Aarabes; l'altération insensible qui transforme peu à peu les langues se poursuit aussi dans les monuments écrits; néanmoins, on peut dire qu'il n'existait, entre l'arabe ancien et l'arabe classique, d'autre différence que celle qui résulte d'un degré plus ou moins grand d'archaïsme. Nous en avons un indice dans les inscriptions nabathéennes gravées sur les rochers du Sinaï; ce sont des *graffiti* tracés par des pèlerins tant païens que chrétiens des premiers siècles du christianisme; or cette langue, où l'on sent du reste une certaine influence araméenne, s'explique sans autres ressources que l'arabe; les noms propres sont formés par les mêmes procédés et les radicaux eux-mêmes présentent une grande analogie avec ceux de l'arabe. Nos connaissances sur la religion des anciens Arabes ont quatre sources différentes: les auteurs classiques, les anciens auteurs arabes, la tradition et l'épigraphie. Les sources arabes présentent une grande cause d'obscurité: l'arabe n'a pas de mythologie; les historiens ne donnent guère que des noms divins, presque partout les légendes ont disparu. Les auteurs grecs suppléent en quelque mesure à cette lacune. Le passage classique sur cette matière se trouve dans Hérodote III, 8. Les Arabes, dit-il, croient qu'il n'y a qu'un seul Dieu, Dionysos, et Ourania. Ils appellent Dionysos *Orotal* et Ourania *Alilat*. Ailleurs (I, 131), parlant du même sujet, il dit: les Arabes appellent Aphrodite *Alitta*. Ces renseignements sont confirmés par Arrien (*Exp. Alex.*, VII, 20), Strabon (p. 741), et Origène (*contra Cels.* V, 37); ces auteurs s'accordent à reconnaître aux Arabes deux divinités seulement, la première qu'ils appellent *Ouranos, Zeus* ou bien *Ourania*, la seconde qui est *Dionysos*. Il ressort de ces différents passages que les Arabes adoraient Uranie, la grande déesse céleste qu'on retrouve avec des noms différents dans toutes les religions de l'Asie occidentale, et un Dieu qui correspondait au Dionysos des Grecs. Un autre fait important, c'est que, sauf chez Hérodote, Uranie est toujours placée en premier et parfois mise au masculin. Il est plus difficile de dire à quels noms arabes correspondent les deux mots, sans doute assez défigurés, d'Orotal et Alilat. Pour le second, la difficulté peut être résolue. La forme parallèle *Alitta*, citée par Hérodote, nous prouve qu'il s'agit de la déesse Allat bien connue par les anciens auteurs arabes (Osiander, *Zeitschr. der D. Morg.Ges.*, VII, p. 482). Le premier est plus obscur; on croit pourtant bien y voir la racine Or « lumière » qui sert parfois à désigner le soleil. Une parole de Job, à laquelle on n'a pas fait attention, nous paraît presque décisive; dans sa justification il s'écrie (XXXI, 26): « Si jamais j'ai regardé le soleil (*Or*) qui brillait, ou la lune (*Yarêakh*) dans sa marche resplendissante! » Les pratiques auxquelles Job fait allusion doivent être celles qui régnaient autour de lui. La lune (Y a r ê a k h) est Ourania, peut-être O r est-il l'*Ourotal* d'Hérodote? La théologie des inscriptions nabathéennes est, en apparence, beaucoup plus variée; on y trouve, soit seuls, soit en composition, des noms comme *Kharat, Al-Sohari, Yarêakh, Allat,* mais, en les regardant de près, on voit que ce sont des noms différents qui désignent les mêmes divinités. *Kharat* est un des noms du soleil connu en hébreu sous la forme *Kheres; Al-Sohari, Yarêakh* désignent la

lune et se confondent par conséquent avec *Allat*. On trouve encore d'autres noms divins, mais qu'il faut prendre comme des désignations locales ou des titres honorifiques plutôt que comme des noms propres désignant des divinités distinctes. Peut-être faut-il en dire autant d'un Dieu connu dès longtemps des Grecs et des Arabes, mais dont on n'a pas encore trouvé l'explication, *Dusarès;* par sa forme, il rappelle les titres divins tels que *Dou Harân*, que l'on rencontre dans l'Yémen. Enfin, on trouve encore en composition dans des noms d'hommes le nom du Dieu *El*. Etait-il réellement différent des dieux que nous avons examinés, et ceux qui le portaient étaient-ils les adeptes d'une religion strictement monothéiste? ou bien n'était-ce pas la forme arabe de Dionysos, le nom propre d'Ourotal? Si cela était, la religion des Arabes se ramènerait tout entière, comme l'ont affirmé les anciens, à deux divinités, *El* ou *Allah* et *Allat?* En tous cas, elle était excessivement simple et la multiplicité des noms locaux seule put faire croire à une richesse mythologique qui n'était pas dans l'esprit des Arabes. Les Arabes du Nord paraissent avoir eu des bétyles, c'est-à-dire des pierres et des arbres sacrés, comme leurs voisins, mais la plupart des renseignements des anciens sur ce culte se rapportent aux Arabes du Sud ou à La Mecque. La Mecque était le centre du pèlerinage peut-être le plus célèbre dans l'antiquité. On y adorait une pierre noire qui était placée au centre de la Kaaba et représentait Saturne, suivant certains auteurs. Ce n'était pourtant pas la seule idole de La Mecque. Dans le mur même de la Kaaba, était encastrée une autre pierre qui avait une figure humaine (?) et qu'on appelait Hobal. Enfin, autour du temple et de la ville se dressaient des cippes qui avaient chacun leur nom. Telles étaient les idoles de Monât, d'Al-Lât, les sept pierres de la vallée de Minâ qui représentaient les sept planètes, et les statues d'Isaf et de Naïla, peut-être Adonis et Aphrodite. A chacune de ces pierres se rattachaient une série d'explications mythologiques, mais le sens véritable de la plupart d'entre elles et leur rapport avec la religion arabe restent une énigme. Peut-être ont-elles, en partie du moins, une origine étrangère.

III. *Histoire*. L'histoire de l'Arabie se réduit à très-peu de chose : nous passerons sous silence tout ce que les Arabes racontent du premier et du deuxième empire des Adites, ainsi que de la première et de la seconde Djorhoum. Ces récits légendaires renferment encore trop d'obscurité pour qu'on puisse en parler ici. On traitera séparément des tribus qui ont été en rapports directs avec les Hébreux (voy. Madianites, Nabathéens). Les Arabes du Nord n'eurent pendant bien longtemps que des rapports très-éloignés avec Israël; ils ne paraissent guère que dans le deuxième livre des Chroniques; le ch. XVII, v. 11, nous les montre tributaires de Josaphat; sous son fils Joram (XXI, 16) ils s'allièrent aux Philistins contre Israël, mais Hozias les repoussa (XXVI, 7); les deux derniers passages du reste sont d'une exactitude douteuse. A plusieurs reprises, les prophètes les menacent de l'épée de l'Assyrie : prophéties contre Cédar (Jér. XLIX, 28 ss.; comp. XXV, 23 s.), contre Duma (Es. XXI, 11-12), contre l'Arabie (v. 13 ss.; voyez pourtant, au sujet des deux dernières prophéties, Reuss : *les Prophètes*, p. 293-4). En effet, pendant

deux siècles, ils furent exposés aux invasions des Assyriens. Ils ne reparaissent plus jusqu'à l'époque des Machabées. Pendant la guerre d'indépendance et jusque sous les Hérodes, ils jouèrent un assez grand rôle, tantôt comme mercenaires des Syriens, tantôt comme alliés des Juifs (1 Mac. V, IX, XI, XII, passim; Jos., *Antiq.*, XIII, 13, 3, 15, 4; XIV, 1, 4. 2, 1; XV, 4. 1 et 4. 5, 1-3; XVIII, 5, 1; *Bell. Jud.*, I, 6, 2). Les Nabathéens même se constituèrent en royaume indépendant et acquirent une assez grande célébrité sous la dynastie des Arétas (voyez : Nabathéens). La domination impériale et le contact de l'Occident donnèrent naissance en Arabie Pétrée et dans le Hauran à une civilisation arabo-romaine, qui jeta un vif éclat et dont les ruines et les inscriptions de Palmyre nous attestent la grandeur; c'est une architecture grecque, avec des noms en grande partie arabes (voyez : Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie;* de Vogué, *Syrie centrale*). Mais les Romains ne pénétrèrent pas jusqu'en Arabie Déserte, ou du moins leur domination n'y fut jamais que nominale. On y voit paraître, au quatrième et au cinquième siècle, une tribu dont le nom devait occuper, quelques siècles plus tard, une si grande place dans l'histoire d'Occident, les *Saraceni*. Peut-être faut-il y voir, avec M. Renan, une dernière transformation des Benê Kedem, les premiers habitants de l'Arabie Déserte : Zêrakh signifie « l'Orient ». — L'Arabie du Sud a toujours vécu de sa vie propre. Sous la dix-huitième dynastie égyptienne, elle fut conquise par la princesse régente Hatsatsou, sœur de Thoutmès III. Mais, dès la vingtième dynastie, les Egyptiens la perdirent définitivement. Depuis lors elle fut tout entière au commerce de la mer Rouge. A partir du huitième siècle, les Assyriens tournèrent leurs armes de son côté. Les campagnes de Sennachérib lui avaient soumis le Hedjaz et le Nedjed; son fils Assarhaddon pénétra jusqu'aux frontières du royaume sabéen (681 et 672). Méthodius nous a conservé le récit de cette campagne d'après Bérose. Mais ce ne fut qu'une conquête passagère. Il en est de même de la grande expédition de Nabuchodonosor qui avait pour but de ruiner, au profit du golfe Persique, le commerce de la mer Rouge rétabli par Psammétique et Neko. Il pénétra jusque près d'Aden, mais ne put s'y maintenir. Cent ans après, le royaume d'Yémen était aussi florissant qu'il ne l'avait jamais été. C'est aux siècles suivants qu'il faut sans doute rapporter les grandes constructions dont les ruines couvrent l'Yémen, et les inscriptions qu'on y trouve. A une époque qu'on ne peut déterminer, une dynastie, qui avait pris pour capitale Himyar, supplanta l'ancien empire sabéen et imposa son nom à tout le pays. Ses rois s'appelaient *Tobbaa*. Elle dura jusqu'à l'invasion éthiopienne. La dernière période de l'histoire d'Arabie qui s'étend de la conquête éthiopienne à Mahomet est très-obscure. La conquête extérieure se mêle à l'introduction du christianisme et à l'émigration toujours plus nombreuse des Juifs du côté de Médine. — *Sources :* Les principaux ouvrages à consulter sont : Sources indigènes, Abulfeda, *Historia Ante-Islamica*, éd. Fleischer, Lispsiæ, 1831, in-4°; *Kitâb el Agâni :* il n'a jamais été traduit, mais on en trouve de fort longs extraits dans Caussin de Perceval et Fresnel (voy. plus bas).

Sources étrangères : Pour la géographie, nous nous bornerons à indiquer Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen, 1772, 1 vol. in-4°; le même, *Reisebeschreibung nach Arabien usw.*, Kopenhagen, 1774, 3 vol. in-4°; et Ritter, *Erdkunde. Arabien*, Berlin, 1846-7, 2 vol. in-8°; en y joignant pour la géographie ancienne : Sprenger, *die alte Geographie Arabiens*, Bern, 1875, in-8°. Pour l'ethnographie, l'ouvrage fondamental est : Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, Paris, 1847-1848, 3 vol. in-8°; on trouve aussi un grand nombre de renseignements sur l'Arabie du Sud dans Fresnel, *Lettres sur l'histoire des Arabes*, I-IV, Paris, 1836-7 (les trois dernières sont des extraits du *Journal Asiatique*). La langue et la littérature ont été étudiées d'une façon générale par E. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, livre IV, ch. 1 et 2, 2e édit., Paris, 1858. Pour la religion, en dehors de l'*Histoire des langues sémitiques*, voir Renan, *Nouvelles Considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme*, *Journ. Asiat.*, 1859; Sprenger, *Das Leben Mohammeds*, Berlin, 1856, in-8°; Krehl, *Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, Leipzig, 1863, in-8°; Dozy, *Die Israeliten zu Mekka*, Leipzig et Haarlem, 1864, in-8°. Les généalogies de la Genèse sont étudiées en détail dans tous les commentaires. On peut en rapprocher les travaux de Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, Bonn, 1847, et t. II, p 572 ss., Bonn, 1849, in-8°, et du baron d'Eckstein, *Athenæum français*, 1854, p. 486 s., sur les Couschites et les Arabes primitifs. L'Yémen et les inscriptions sabéennes (himyarites) forment l'objet de toute une littérature. Ses périodes principales sont marquées par les mémoires suivants : Fresnel, *Lettres sur l'Arabie*, 1837; le même : *Pièces relatives aux inscriptions himyarites, découvertes par M. Arnaud. Journ. Asiat.*, 1845; Osiander, *Zeitschr. der. D. Morgenl. Ges.*, t. VII (1853); *Studien über die Vorisl. Religion der Araber, ibid.*, t. X (1856); *Zur himjarischen Alterthums u. Sprachkunde*, etc.; Halevy, *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen. Journ. Asiat.*, 1872; Idem, *Etudes sabéennes, ibid.*, 1873; Prœtorius, *Zeitschr. d. D. Morg., Ges.*, t. XXVI (1871) et ss. Pour Palmyre, le Haurân, les Nabathéens, les Arabes du Sinaï, voir Lepsius, *Ægypt. Denkmaeler*; Waddington, *Inscr. grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1870, in-4°; de Vogüé, *Syrie centrale*, Paris, 1869, in-4°; Lévy, *Zeitschr. der D. Morgenl. Ges.*, XIV, 1860; Blau, *ibidem;* Wetzstein, *Reisebericht über Haurân und die Trachonen*, et Renan, *Sur quelques noms arabes qui figurent dans les inscriptions grecques de l'Auranitide. Bulletin archéol. français*, sept. 1856. L'histoire de l'Arabie dans son ensemble n'a été l'objet d'aucun travail. Le seul résumé que l'on en possède se trouve dans Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, Paris, 1869, tome III.

PH. BERGER.

ARABIE (Le christianisme en). Saint Paul raconte dans l'épître aux Galates (I, 17), qu'il se rendit après sa conversion en Arabie. Il ne peut guère y avoir de doute sur le sens des paroles de l'apôtre ; la signification du mot Arabie dans l'antiquité et la mention de Damas qui vient aussitôt après, nous obligent à chercher la retraite de l'apôtre dans quel-

qu'une des villes des Nabathéens. Les légendes qui rattachent à saint Paul l'introduction du christianisme en Arabie n'ont d'autre source que ce passage et ne méritent aucune créance ; il faut sans doute porter le même jugement sur la légende d'Abgare; néanmoins il est certain que le christianisme se répandit de très-bonne heure dans ces contrées. La Nabathée, Edesse, Bostra ont été au nombre des premiers pays conquis au christianisme. Les inscriptions grecques et latines rapportées de la Syrie centrale par M. Waddington en fournissent la preuve éclatante. Arnobe (*Adv. gentes*, II, 50) parle des progrès du christianisme du côté du désert, et le concile de Nicée mentionne cinq évêques de la province d'Arabie, ceux de Bostra, de Philadelphie, d'Hestbon, de Dionysas et de Constantia. Plus tard, au concile de Chalcédoine, en 451, il y en eut jusqu'à 18, sans compter ceux des villes arabes qui ne faisaient pas partie de la province romaine. Mais l'histoire du christianisme dans l'Arabie du Nord se confond presque avec celle des hérésies. Dès l'an 244, Origène ramène à la foi orthodoxe Berylle, évêque de Bostra, qui était antitrinitaire. Quelques années après (250), il revient en Arabie pour combattre des hérétiques, suivant lesquels l'âme mourait avec le corps et devait ressusciter avec lui. Les empereurs chrétiens, qui voyaient dans le christianisme une arme contre les Persans, cherchèrent à le répandreen Arabie. Vers 350, Constance y envoya un missionnaire, Ananes Théophilus; mais le christianisme, au lieu de se développer, décrut avec la puissance romaine en Orient, et ne laissa derrière lui que des hérésies ; c'est dans ces contrées que se sont développées les sectes des nestoriens et les monophysites. Le christianisme a pénétré au sud de l'Arabie par une voie toute différente. En dehors du martyre de Barthélemy, qui n'a aucune valeur historique, et des détails que rapporte Eusèbe à ce sujet, il n'est fait aucune mention de chrétiens dans l'Arabie du Sud jusqu'au règne de Constantin. C'est sous cet empereur que se place l'histoire de Frumentius, qu'on a rapportée tantôt à l'Abyssinie, tantôt à l'empire himyarite (voy. *Abyssinie*). Sous le règne de Constance, Theophilus Indus entreprit un voyage missionnaire dans l'Yémen, y fit de nombreuses conversions et fonda trois Eglises. Assemanni le considère comme un arien ; il est certain, en tous cas, qu'à dater de cette époque, le christianisme est implanté dans l'Arabie du Sud. Ses progrès furent arrêtés par la persécution d'un prince himyarite, Dzou-Nowas, excité par les Juifs dont il avait embrassé la religion. Mais le massacre des chrétiens à Nedjrân attira les représailles des Abyssins déjà convertis au christianisme. Ceux-ci envahirent l'Yémen et ne laissèrent que des ruines derrière eux. Toute cette conquête de l'empire himyarite par les rois d'Abyssinie est sujette à bien des réserves, mais deux faits sont certains. Le premier, c'est que sous l'influence de ces invasions qui venaient du Sud, les populations joctanites furent refoulées vers le Nord ; l'autre, que les progrès du christianisme armé provoquèrent de la part des Juifs et des Arabes, principalement des Koréischites établis aux environs de La Mecque, une résistance puis une réaction violentes. Les années qui suivirent pourtant furent favorables aux progrès du christianisme. Sous la direction

habile et prudente de saint Gregentius, évêque de Zafar, il se répandit rapidement; mais une expédition imprudente du prince Abrahah contre La Mecque compromit tous les succès qu'on avait obtenus. L'armée chrétienne fut écrasée dans les défilés qui entourent La Mecque par les Koréischites, conduits par Abd-al-Motalleb, le grand-père de Mahomet. Abrahah mourut de ses blessures, et les Persans appelés par les Himyarites s'emparèrent de la domination de tout le sud de l'Arabie. L'année même de la défaite du prince Abrahah naissait Mahomet. — L'histoire du christianisme en Arabie a été étudiée par Thomas Wright, *Early Christianity in Arabia*, Lond., 1855, in-8°. PH. BERGER.

ARABIE (Statistique religieuse). Les données sur la population de l'Arabie sont naturellement fort incertaines. Il y a vingt ans, on parlait de douze à quatorze millions d'âmes. Les voyages récents ont fait considérablement réduire ce chiffre, et l'on ne peut guère évaluer aujourd'hui cette population à plus de quatre ou cinq millions d'habitants. Berceau de l'islamisme, l'Arabie est restée entièrement musulmane. Mais tous ses habitants n'appartiennent pas à la même secte, et il y a entre eux des différences considérables. Les Bédouins, descendants des anciens Arabes, forment environ les neuf dixièmes de la population. Le voyageur Burton distingue parmi eux trois races distinctes : 1° Arab-el-Aribah, descendants des habitants primitifs du pays et resserrés dans le sud-ouest de la péninsule; 2° Redschdi, venus de Mésopotamie, environ 2200 ans avant notre ère, et occupant la plus grande partie du pays, et enfin 3° Arab-el-Mustarrabah ou Ismaélites, établis surtout dans la presqu'île du Sinaï. A côté des Bédouins, vivent quelques Juifs, des banians de l'Inde, des nègres, des Abyssins et des Turcs. On distingue aujourd'hui sept régions principales dans le pays : 1° le *Bahr-el-Tor*, presqu'île du Sinaï, dont les habitants appartiennent à la secte des Sunnites, qui reconnaissent la légitimité des trois khalifes, successeurs de Mahomet; 2° le *Hedjaz*, sur la côte de la mer Rouge, avec environ 60,000 habitants. C'est le berceau de l'islamisme. Là sont les deux villes saintes, La Mecque et Médine; là ont lieu les grands pèlerinages des musulmans, et c'est de cet usage que vient le nom même de la contrée (Hedjaz, pays des pèlerinages). Les habitants sont Sunnites; quelques Juifs, Rechabites, sont établis parmi eux; 3° l'*éYmen* à la pointe sud-ouest du pays, peuplé de 50,000 âmes; le voisinage de l'Afrique, dont l'Yémen n'est séparé que par le détroit de Bab-el-Mandeb, fait qu'il y a dans le pays passablement de nègres et d'Abyssins, ces derniers, chrétiens monophysites. La population arabe elle-même doit s'être mélangée avec ces émigrants, comme le prouve la couleur presque noire des habitants; on rencontre encore quelques Juifs; 4° l'*Hadramaout* forme la côte méridionale de l'Arabie; sa population, sunnite, peut être évaluée à 800,000 âmes; 5° l'*Oman* appartient en majeure partie à l'imam de Mascate, que l'on appelle aussi sultan de Zanzibar. Formant l'extrémité sud-est de l'Arabie, tourné vers l'Inde, en rapports politiques avec la côte orientale d'Afrique, l'Oman est à la fois une des parties les plus peuplées de l'Arabie (environ 1,398,000 habitants), et l'une de celles où les étran-

gers sont les plus nombreux. Il se rattache aux croyances sunnites; 6° le *Lahsa* ou *Barein*, sur le golfe Persique, a été conquis en majeure partie par les Turcs. La population soumise à la Porte s'élève à 162,477 habitants, de la secte des chiytes, qui rejettent les trois premiers khalifes et considèrent le quatrième, Ali, comme le légitime successeur de Mahomet; 7° enfin le *Nedjed*, dans l'intérieur du pays, est un immense plateau où dominent presque entièrement les *Wahabites*. Cette secte, qui rejette, comme une idolâtrie, toutes les marques d'adoration à Mahomet et aux saints de l'Islam, a été fondée vers le milieu du dix-huitième siècle. Ils s'emparèrent de presque toute l'Arabie et semblaient destinés à de grandes destinées, lorsque le vice-roi d'Egypte, Méhémet-Ali, les repoussa dans le Nedjed, où ils sont restés depuis lors. Le voyageur Palgrave évalue leur population à 1,133,000 âmes. Pour terminer avec l'Arabie, il faut encore signaler la colonie anglaise d'*Aden* dans l'Yémen, peuplée de 19,289 habitants. Les mahométans y sont en majorité, les Juifs y forment également une fraction importante de la population. Il y a 3 à 4,000 catholiques, sous la direction d'un préfet apostolique. L'Eglise anglicane y entretient un chapelain qui relève de l'évêque de Bombay. E. VAUCHER.

ARABIENS ou ARABIQUES (*Arabici*, Θνητοψυχῖται), nom d'une secte qui s'éleva en Arabie au commencement du troisième siècle et qui fut victorieusement combattue par Origène dans un synode tenu en l'an 246. Ces hérétiques enseignaient que l'âme naissait et mourait avec le corps, mais qu'elle ressuscitait en même temps que lui (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 37; Augustin, *De hæres.*, c. 38; Nicéphore, *Hist.*, V, 23; Jean Damascène, *Hæres.*, 99; voy. aussi Walch, *Hist. der Ketzereien*, Leipz., 1764, p. 167).

ARAD (Arâd), l'une des villes royales des Cananéens, au nord du désert de Juda (Jos. XII, 14; Jug., I, 16). C'est certainement le nom de cette ville que l'on retrouve, Nombres XXI, 1 et XXXIII, 40. Eusèbe et saint Jérôme la placent à l'entrée du désert de Kadès, à vingt milles romains au sud de Hébron. D'accord avec leurs renseignements, Robinson (II, 101, 201, 202) l'identifie avec *Tell-Arâd*, une colline couverte de ruines, qui est située à huit lieues au sud de Hébron, sur le versant de la mer Morte.

ARAM. Voyez *Syrie*.

ARANDE (Michel d'), natif des environs de Tournay, fut, vers 1520, un des jeunes gens auxquels Lefèvre d'Etaples communiquait ses convictions, moitié mystiques, moitié réformatrices. Lorsqu'en 1521, Lefèvre, soupçonné d'hérésie, se retira auprès de l'évêque Briçonnet de Meaux, Michel l'y suivit avec Guillaume Farel et Gérard Roussel. L'évêque leur permit de prêcher. Michel se rendait parfois à Paris, auprès de la princesse Marguerite, chez laquelle, dans des réunions intimes, en présence du roi et de sa mère, il expliquait la Bible. En décembre 1521, Marguerite écrivit à Briçonnet que, par la bouche de maître Michel, « l'esprit du Seigneur frappait des âmes enclines à le recevoir ». Un an après, l'évêque ayant demandé son retour, elle lui exprima, au nom de Louise de Savoie, le désir qu'il pût achever « de

lui lire l'Ecriture; louez Dieu qu'il ne perd pas son temps ». On sait que ces dispositions de la cour ne durèrent point; lors de la réaction catholique, en 1523, le mystique Briçonnet, intimidé, défendit de prêcher les idées nouvelles. En 1524, Marguerite s'attacha Michel d'Arande comme aumônier; il l'accompagna à Lyon, où il prêcha, ainsi qu'à Mâcon. Impliqué dans le procès des hérétiques de Meaux, il se réfugia à Strasbourg où se trouvaient déjà Lefèvre et Roussel. Après le retour de François Ier, il reprit ses fonctions auprès de Marguerite, qui, en 1525, lui fit obtenir l'évêché de Saint-Paul-Trois-Châteaux, en Dauphiné. Dans une lettre à la reine de Navarre, 22 mai 1528, Capiton le dépeint comme grave, éloquent, singulièrement pieux, évêque plein de zèle, mais ayant égard au temps; on ne pouvait pas le qualifier en de meilleurs termes; il était pieux comme la princesse; mais, grâce à son mysticisme, il se pliait, comme elle, aux circonstances.

ARARAT, montagne d'Arménie sur laquelle s'arrêta l'Arche. Dans le récit biblique, ce nom désigne une chaîne de montagnes plutôt qu'un sommet isolé; il est dit, Gen. VIII, 4, que l'Arche s'arrêta sur les monts Ararat; c'est dans le même sens que l'emploie le Livre des Rois (2 Rois XIX, 37; Comp. Es. XXXVII, 38); Jérémie (LI, 27) lui donne une acception peut-être encore plus large; dans les inscriptions cunéiformes, c'est le nom même de l'Arménie (*Ararti*, *Urarti;* Ménant, *Syllabaire assyrien*, t. I, p. 119). L'Ararat était inconnu des Grecs et des Romains; néanmoins, son emplacement n'est pas douteux; c'est la contrée montagneuse située au centre de l'Arménie, entre les lacs Van et Ouroumiah et d'où sortent, à l'est, l'Araxe, au sud, le Tigre et l'Euphrate. Elle s'appelait ainsi dès une époque fort ancienne. On trouve ce fait mentionné pour la première fois dans Moïse de Khorène (I, 15, 16). La tradition babylonienne diffère un peu de la tradition biblique. D'après le récit du déluge, retrouvé par G. Smith (*Chaldaean account of the Genesis*, p. 270), l'Arche s'arrêta sur les monts Nizir; on ne sait où il faut les chercher au juste; suivant Smith (II, p. 237), ce serait à l'est du Tigre; Bérose, qui doit être l'écho de la même tradition, dit expressément qne le pays où aborda Xissuthrus était l'Arménie, et il ajoute qu'une partie du navire resta sur les monts Gordiens, πρὸς τῷ ὄρει τῶν Κορδυαίων; ces monts, qui ont donné leur nom au Kurdistan, ferment la vallée du Tigre et ont l'air de former une barrière infranchissable; on conçoit que les habitants de la Mésopotamie les aient choisis pour y fixer la légende de l'Arche. Nicolas de Damas, qui raconte la même histoire, la rapporte au mont Baris, au nord du Minyas; mais cette opinion, qu'on ne retrouve pas ailleurs, doit provenir d'une erreur; aussi, a-t-on proposé depuis longtemps de corriger Βαρις en Μαστις, qui est le nom actuel de l'Ararat. En somme, la tradition biblique et la tradition babylonienne sont assez voisines, car les monts du Kurdistan limitent le plateau d'Arménie du côté du sud. On a supposé que le nom de l'Ararat avait voyagé, comme celui de l'Olympe, du mont Ida, etc., et qu'il avait désigné primitivement une montagne située beaucoup plus à l'est (voy. Gen. XI, 2), l'Aryâratha, dans l'Hindou-Kouch, au nord de l'Himalaya (Lenormant, *Frag.*

cosmog. de Bérose, p. 302 ss.) ; mais les preuves font peut-être défaut. La plupart des anciennes versions de la Bible, Aquila, Symmaque, Théodotion, la Vulgate, ainsi que les auteurs occidentaux, Eusèbe, saint Jérôme, Théodoret, traduisent le mot Ararat par l'Arménie ; au contraire, les versions orientales y substituent les monts Gordiens ; mais elles ont dû suivre, en ce point, la tradition babylonienne, tandis que les versions occidentales se rattachent à la tradition biblique. Seule, la version samaritaine place l'Ararat dans l'île de Ceylan. Les Arméniens modernes ont localisé, plus encore que le récit biblique, tout ce qui a trait à l'histoire du déluge. Suivis en cela par les Européens, ils désignent plus spécialement comme étant l'Ararat un pic majestueux, couvert de neiges éternelles, qui s'élève de la plaine de l'Araxe, en face d'Erivan, et qui est appelé *Massis* par les indigènes, *Agridagh* par les Turcs, *Kuhi-Nuh* (montagne de Noé) par les Perses. Derrière lui s'élève une montagne conique, moins élevée : c'est le petit Ararat. Parrot est le premier qui en ait fait l'ascension (*Reise zum Ararat*, Berlin, 1834). L'Ararat a été depuis visité et décrit par presque tous les voyageurs. PH. BERGER.

ARBALESTE (Charlotte), fille de Guy Arbaleste, seigneur de La Borde, vicomte de Melun, président à la Cour des comptes, et de Madeleine Chevalier. Mariée à dix-sept ans, en 1567, à Jean de Par, seigneur de Feuquères, officier distingué, elle le perdit en 1569. La jeune veuve, lors de la Saint-Barthélemy, s'échappa de Paris, à travers mille dangers, et se réfugia à Sedan, où bientôt vint résider Duplessis-Mornay. Charlotte « consolait son exil en honorable réputation entre toutes personnes, en la crainte de Dieu, lecture de sa parole et autres louables exercices, fort eslonguée des pensées de mariage ». Cependant Mornay ayant recherché la main de Charlotte, dans la conviction « qu'ez adversités qu'il avoit à traverser en la profession qu'il faisoit, il ne pouvoit être plus dignement assisté que d'elle, » et une affection profonde s'étant établie entre les deux jeunes gens, ils furent, d'accord avec leurs plus proches parents, fiancés l'un à l'autre. Engagé, loin de Sedan, dans une expédition militaire, au cours de laquelle il fut fait prisonnier, Mornay eut la joie de se voir tiré de captivité, moyennant rançon, par la chaleureuse intervention de sa fiancée. Ce fut alors qu'à la demande de celle-ci, il composa le *Traité de la vie et de la mort*. Le 3 janvier 1576, Mornay épousa Charlotte. Basée sur des sentiments dont la sainteté n'apparut jamais mieux que sous le coup d'austères épreuves, leur union devint l'un des plus purs modèles du mariage vraiment chrétien. — Non moins bonne mère qu'épouse fidèle, Charlotte Arbaleste n'avait cessé d'entourer de sa sollicitude éclairée et de sa tendresse les enfants que Dieu lui avait donnés ; ayant honorablement marié ses filles, elle voyait s'ouvrir, pour le seul des quatre fils qui lui eût été conservé, un noble avenir, lorsque cet excellent jeune homme, pieux, tendre, vaillant, périt, à l'âge de vingt-six ans, le 25 octobre 1605, à l'assaut de la ville de Gueldre. De quelle indicible émotion n'est-on pas saisi à l'ouïe de ces paroles d'une mère angoissée ? « Un jeudi, 24 novembre, sur le soir, M. Duplessis, sachant bien qu'il ne pouvait

déguiser son visage, se résolut qu'il fallait mêler nos douleurs ensemble, et d'entrée : « Ma mie, me dit-il, c'est aujourd'hui que Dieu nous « appelle à l'épreuve de sa foi et de son obéissance ; puisqu'il l'a fait, « c'est à nous à nous taire ; » auxquels propos, douteuse déjà que j'étois et alangourie de longue maladie, j'entrai en pamoison et convulsions ; et je perdis longtemps la parole, non sans apparence d'y succomber, et la première qui me revint fut : La volonté de Dieu soit faite !... Nous sentîmes arracher nos entrailles, retrancher nos espérances, tarir nos desseins et nos désirs ; nous ne trouvions, un long temps, que dire l'un à l'autre, que penser en nous-mêmes, parce qu'il était seul, après Dieu, notre discours, notre pensée... Nous voyions qu'en lui, Dieu nous arrachait tout, sans doute pour nous arracher ensemble du monde, pour n'y tenir plus à rien, à quelque heure qu'il nous appelle, et, entre ci et là, estimer son Eglise notre maison, notre famille propre, convertir tout notre soin vers elle. » A peu de temps de là, madame de Mornay terminait ainsi ses *Mémoires*, admirable monument d'amour conjugal et de tendresse maternelle : « Le 21 d'avril 1606, arriva le corps de nostre pauvre fils, qui fut porté au temple de l'Eglise réformée et là mis en son repos, au lieu destiné par nous à cest effet ; ordonnant, selon que Dieu nous appellera, d'y estre posés après et auprès de lui, puisqu'il a voulu qu'il y soit pour prémices, afin qu'en le grand jour, tous ensemble, par la grâce de Dieu en Jésus-Christ, son bien-aimé, nous ressuscitions en sa gloire. Et icy est-il raisonnable que ce même livre finisse par lui, qui ne fut entrepris que pour lui décrire notre pérégrination en ceste vie, et puisqu'il a plu à Dieu, il a eu plus tôt et plus doucement fini la sienne ; aussi bien, si je ne craignais l'affliction de M. Duplessis, qui, à mesure que la mienne croît, me fait sentir son affection, il m'ennuierait extrêmement à le survivre. » Au moment où, sur cette terre, leur union touchait à son terme, les deux époux, tenant leurs regards haut élevés vers les célestes régions du revoir éternel, consignèrent dans le préambule d'un testament, fait en commun, ces touchantes paroles : « Nous devons à Dieu grâces infinies de ce qu'ayant à passer une vie pleine d'amertumes, pour la profession de sa sainte vérité, il luy a plue, pour les adoucir, nous donner l'un à l'autre ; à moy, Philippes, une très-chère Charlotte, douée abondamment de sa connaissance et craincte, à laquelle je dois ce tesmoignage, si je ne veux estre ingrat à Dieu, qu'en mes travaux, traverses, souffrances, nés pour sa sainte cause, jamais elle ne m'a esté en surcharge, toujours au contraire en consolation, et de parole et d'effect, se résolvant contre l'affliction, nonobstant ses maladies ordinaires, pour m'appuier, à mesure qu'elle croissoit ; à moy, réciproquement, Charlotte, mon très-honoré Philippes, duquel j'ay reçue tant d'instructions au salut de mon âme, de consolations d'esprit en mes maux, de soulagement en mes douleurs, de douceurs en mes amertumes, ne se lassant ny ennuyant jamais de porter et supporter avec moy les croix que Dieu avoit chargées sur moy, et me les rendre, en tant qu'il pouvoit, supportables, par son ressentiment et secours assidu, que je dois protester que toutes autres bénédictions temporelles ne m'ont rien esté à l'égal

de celle-cy, et qu'après la connoissance que Dieu m'a miséricordieusement donnée de mon salut en son seul fils, de rien je ne l'ay tant loué, ny de tout le reste ensemble, que de m'avoir si heureusement adressée, en la pérégrination que j'avois à passer en ceste vie. » Pieusement résignée, mais brisée par la douleur, la mère chrétienne suivit de près, au tombeau, le fils bien-aimé dont la mort avait arraché à Philippe de Mornay cette exclamation déchirante : « Je n'ai plus de fils, je n'ai donc plus de femme. » Rien de plus touchant que le récit authentique des derniers moments de madame de Mornay; il se termine par ces mots : « En toute ceste agonie, M. Duplessis ne l'abandonna point, et quand, ou pour prier Dieu pour elle, ou crever de douleur, il s'en retiroit en quelque coin de la chambre, elle le demandoit et aussitost luy tendoit la main, tesmoignant par quelque mot que la douleur qu'il sentoit pour elle lui estoit plus sensible que la sienne propre; particulièrement, la recommandant à Dieu avec très-ardentes paroles; il la pria aussy de le prier pour luy en ses dernières heures, puisqu'il estoit réduit à la survivre, sans toutesfois la laisser jusqu'au dernier soupir ». — (Voir sur Charlotte Arbaleste : 1° *Vie de Philippe de Mornay*, 1 vol. in-4, Leyde, 1647; 2° *Mémoires de madame de Mornay*, publiés par la Société de l'Histoire de France, 2 vol. in-8°, Paris, 1868-69; 3° *Mémoires et Correspondances de Duplessis-Mornay*, 12 vol. in-8°; Paris, 1824-25; 4° *Etudes historiques sur madame Duplessis-Mornay et sur Philippe de Mornay* (Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français, t. II, p. 649 à 666 et t. XVII, p. 232 à 246 et p. 257 à 279).

J. Delaborde.

ARBRISSEL ou Arbrisselles (Robert d') (1047-1117), originaire du village de ce nom (Arbre sec), dans le diocèse de Rennes, d'une famille obscure, après avoir assisté son évêque en qualité d'administrateur et enseigné la théologie à Angers, se retira dans la forêt de Craon et mena une vie de solitaire et de pénitent. Sa prédication puissante et incisive réunit bientôt autour de lui une multitude d'hommes et de femmes. Il éleva deux monastères, celui de la Roc (*de rota*) en 1096 et celui de Fontevrault (*fons Ebraldi*) en 1106, qui devint même le siége d'un ordre particulier, confirmé par une bulle du pape Calixte II, en 1119 (voy. Mabillon : *Annales Ord. S. Bened.*, V, p. 314 ss., 424 ss. ainsi que l'article *Fontevrault*).

ARBUSSY ou Arbussi. Quatre pasteurs, de la même famille, ont porté le même nom. Deux d'entre eux, Théophile et Joseph, étaient fils de Pierre Arbussi, bourgeois de Montauban, et de Suzanne, fille de Théophile Bérauld, qui était fils du célèbre Michel Bérauld. — 1° Théophile Arbussi, né à Montauban le 8 juillet 1614, fut pasteur successivement à Sorèze, 1637; à Milhau, 1644; et à Revel, 1663. Nommé professeur de théologie à l'Académie de Puylaurens, en 1673, il mourut dans cette ville, en 1681. On a de lui un sermon sur Genèse XLIX, 10, prêché à Loudun pendant le temps du synode national (Saumur, 1660, in-8°), et sa thèse inaugurale *De libero arbitrio*, Podiolauri, 1674, in-4° de 39 pag. — 2° Joseph Arbussi, son frère, né à Montauban le 27 avril 1624, fut pasteur à Sorèze en 1645 et l'année suivante à Montauban.

En 1653 il fut nommé professeur d'hébreu à l'Académie de cette ville. L'inconsistance et la légèreté de son caractère soulevèrent contre lui une très-vive opposition (Aymon, *Syn. nat.*, XXI, 754-758). Après avoir été pasteur pendant quelques années à Bergerac, et de 1664 à 1666 à Nîmes, il fut obligé de quitter cette Eglise où il avait mis le désordre. Il alla alors à Paris et se fit catholique. En 1675 il retourna à Montauban, et, en 1689, il fut nommé avocat-général à la Cour des aides de cette ville. Il mourut le 5 avril 1694. On a de lui : *Lettre à tous les fidèles des Eglises réformées de France*, Montaub., 1657, in-4°; *Sermon pour l'ouverture du Synode des Eglises réformées de la Basse-Guienne*, Bergerac, 1663, in-8°; *Déclaration contenant les moyens de réunir les protestants dans l'Eglise cathol.*, Paris, 1670, in-8°. — 3° Les deux suivants sont fils de Théophile Arbussi. L'aîné, appelé Théophile, comme son père, naquit à Milhau vers 1685. Il fut pasteur à Calmon, 1680, et à Puylaurens, dès la fin de 1681 à 1674. Il se réfugia alors en Suisse et ensuite en Hollande. Il fut pasteur des nobles à la Haye, où il resta jusqu'à la fin de ses jours. — 4° Antoine Arbussi, frère puîné du précédent, faisait ses études de théologie à Puylaurens au moment de la révocation de l'édit de Nantes. Réfugié en Hollande, il fut pasteur à Franecker, 1703, à Utrecht, 1707, et à Amsterdam, 1713. Il enseignait la théologie dans cette ville en 1718. On a de lui *Juste idée de la grâce immédiate, ou Réponse à la critique de la doctrine de Jurieu*, la Haye, 1689, in-12, contre les *Essais de théologie sur la Providence et la grâce*, d'Isaac Papin. MICHEL NICOLAS.

ARCHE DE L'ALLIANCE [Arôn haberith, κιβωτὸς τῆς διαθήκης ou τοῦ μαρτυρίου, *arca testimonii*], coffret sacré dans lequel étaient enfermées le tables de la Loi (Exode XXV, 10 ss.; XXXVII 1 ss.; Deut. X, 1 ss.; Josèphe, *Ant.*, III, 6). D'après Hébr. IX, 4, l'arche renfermait également une corbeille remplie de manne (Exode XVI, 33) et la verge fleurie d'Aaron (Nomb. XVII, 10), mais ce fait est positivement contredit par 1 Rois VIII, 9, et par Josèphe, qui ignore l'existence même d'une pareille tradition. L'arche, longue de deux toises et demie sur une toise et demie de large et de haut, était en bois d'acacia, recouverte à l'intérieur et à l'extérieur de lames d'or fin et le bord supérieur entouré d'une guirlande d'or. Sur le couvercle (kaporèth, de kaphar, couvrir, qui sans doute a été confondu avec kiphèr, expier, d'où la traduction de la Septante ἱλαστήριον, et celle de la Vulgate, *propitiatorium*), qui était également en or et, d'après une tradition rabbinique, en or massif, étaient représentés deux chérubins en or, les ailes étendues, la face tournée l'un contre l'autre : c'est à cet endroit que les Israélites se figuraient Jéhova présent et rendant des oracles (Exode XXV, 22; Nomb. XII, 89; Ps. XCIX, 1, etc). Aux deux côtés du coffret étaient fixés quatre anneaux en or, par lesquels passaient les perches en acacia destinées à porter l'arche et qui devaient y rester en permanence (Exode XXV, 15), afin que les porteurs n'eussent pas à la toucher (2 Sam. VI, 6). L'arche était habituellement déposée dans la partie la plus sainte du tabernacle ou du temple; parfois pourtant on l'emportait dans les expéditions militaires, comme un gage sensible de la protection divine (1 Sam. IV,

3 ss.; cf. XIV, 18), et de cette manière elle fut prise un jour par les Philistins (1 Sam. V, 6), qui la restituèrent quelque temps après (1 Sam. VI, 19). Nul ne pouvait ni la voir ni la toucher : c'est pour ce motif qu'elle était enveloppée d'une housse pendant la marche à travers le désert (Nomb. XII, 17-20), et que Huza, qui y porta la main, mourut subitement (2 Sam. VI, 6). Vraisemblablement l'arche périt lors de la destruction du temple de Salomon. D'après une tradition, reproduite 2 Machab. II, 4 ss., le prophète Jérémie, sur l'ordre de Jéhova, aurait caché l'arche dans une grotte de la montagne de Pisga, avant la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, mais le prêtre, témoin du fait, n'au-plus pu retrouver l'endroit (voy. Ambroise, *de Offic.*, III, 17; Wernsdorf, *de fide Maccab.* p. 183 ss.). De récents commentateurs ont affirmé, sans preuves, que l'arche se serait trouvée au nombre des objets sacrés emportés par Nabuchodonosor à Babylone (2 Chron. XXXVI, 10), et que Cyrus l'aurait restituée aux Israélites (voy. Buxtorf, *de Arca fœder.* c. 22; Carpzov, *Disput. academ.*, p. 48 ss.). Quoi qu'il en soit, dans le temple recontruit après l'exil, le sanctuaire était absolument vide (Josèphe, *de Bello jud.*, V, 5). Les rabbins parlent d'une nuée qui enveloppait constamment l'arche, comme le symbole de la présence de Jéhova (voy. Othon, *Lexic. rabb.*, p. 678 ss.). Cette fable s'appuie sur un passage du Lévitique (XVI, 2) où il est question du nuage d'encens produit par le prêtre qui officiait. Les Juifs modernes ont dans leurs synagogues une espèce d'arche qu'ils regardent comme une représentation de celle de Moïse : c'est un coffre ou une armoire dans laquelle ils renferment leurs livres sacrés. D'autres peuples de l'antiquité, notamment les Egyptiens, avaient des coffrets semblables dans lesquels ils renfermaient leurs idoles et d'autres objets sacrés. — Voyez : Reland, *Antiq. sacr.*, I., c. 5, p. 19 ss.; Plutarque, *de Iside et Osir.*, VII, p. 446; Buxtorf, *Lexicon chald.*; Winer, *Bibl. Realwœrterb.*, etc.

ARCHE DE NOÉ. Voyez *Noé.*

ARCHÉLAUS. Voyez *Hérodes* (les).

ARCHÉOLOGIE BIBLIQUE. Il n'est pas tout à fait facile de rendre compte de la valeur de ce terme, parce qu'il a été employé dans différents sens, et que, à vrai dire, il en comporte plusieurs. Le mot *archéologie* signifie proprement connaissances ou science des choses anciennes, et comme la Bible est une chose ancienne, tout ce qui tient au code sacré, ou ce qui peut se dire de lui et de son contenu pourrait rentrer dans l'archéologie biblique. Cependant ce n'est pas dans cette signification large et pour ainsi dire illimitée que ce terme est employé. On ne l'applique point à l'élément spirituel, aux idées religieuses et morales, aux croyances, à l'enseignement, qui sont la chose essentielle dans l'Ecriture. On le restreint toujours à ce que nous pourrions appeler l'élément matériel, les faits concrets, en général à ce qui dans les textes se rapporte à la nature physique des pays, aux institutions et à la vie domestique et sociale des peuples et des personnes qui y sont nommés. Mais cette première restriction ne suffit pas encore pour préciser le sens dans lequel le mot d'archéologie biblique est habituellement employé de nos jours. On a coutume d'éliminer du cadre de

cette science l'histoire proprement dite, c'est-à-dire le récit des événements qui sont racontés dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, ou auxquels il y est fait allusion. Et pourtant il paraît que les savants grecs qui ont créé le terme d'archéologie ont, avant tout, songé à cet élément particulier comme convenablement représenté par lui. Ainsi deux célèbres historiens, Denys d'Halicarnasse et Flavius Josèphe, l'ont mis en tête de leurs grands ouvrages, dont l'un racontait l'histoire de Rome depuis l'origine de la ville, l'autre celle des Israélites depuis le commencement du monde. Le titre se justifiait par le fait que tous les deux remontaient jusqu'aux temps les plus reculés qu'ils pouvaient embrasser, mais ils racontaient des faits successifs, dont ils poursuivaient la série jusqu'à l'époque contemporaine. Or c'est précisément ce caractère, propre à toute histoire, de s'occuper de faits successifs, qui engagea les auteurs modernes à exclure de leurs ouvrages d'archéologie ce qui pouvait être le sujet d'une narration progressive, pour n'y faire entrer que ce qui avait le caractère de la stabilité. Il n'y a que bien peu d'écrivains qui n'aient pas tenu compte de cette règle (J. Jahn, *Biblische Archæologie*, Vienne, 1797 ss., 5 vol.; Munk, *Palestine*, P., 1845). Il est vrai que la condition sociale d'un gouvernement, ses mœurs, sont également variables, surtout quand il s'agit d'un espace de temps aussi considérable que celui qui s'est écoulé entre l'époque des patriarches et celle des apôtres. Cependant la variabilité est moins grande dans cette sphère que dans l'autre, et en tout cas on peut dire que chaque forme, une fois donnée, a eu une durée suffisante pour pouvoir être considérée en quelque sorte comme relativement stationnaire. L'archéologie biblique serait donc la science ou la connaissance des faits matériels (en allemand : *Realien*), mentionnés dans la Bible, en tant qu'ils sont censés avoir été permanents pendant un certain laps de temps. Voici, cependant une autre remarque préliminaire plus importante encore. La Bible, comme chacun sait, ne parle pas seulement des Israélites. Ceux-ci ayant toujours été en rapport avec d'autres peuples, Egyptiens, Cananéens, Assyriens, Chaldéens, Perses, Grecs, Romains, les auteurs sacrés sont sans cesse amenés à parler de choses qui appartiennent à une sphère autre que celle qui fait l'objet principal et essentiel de leurs écrits. Qu'il s'agisse de religion, de lois, de coutumes, d'arts, ou autres choses pareilles, le lecteur de la Bible rencontre presque à chaque page des notices ou des allusions qui lui rappellent ou représentent une civilisation plus ou moins différente de celle que la nation israélite a développée dans son propre sein et d'une manière indépendante. L'archéologie biblique, si l'on veut prendre l'adjectif dans son acception rigoureuse, doit parler de tout cela, car elle doit et veut faire connaître et expliquer tout ce qui dans l'Ecriture sainte, d'un bout à l'autre, n'est ni enseignement ni récit historique. Elle doit et veut être, avec la philologie biblique ou la connaissance des langues dont les écrivains sacrés se sont servis et avec l'isagogique ou l'histoire de la littérature biblique, l'une des sciences auxiliaires de l'exégèse ou de l'explication des textes. Pour comprendre, par exemple, le livre des Actes des apôtres, il ne faut pas seule-

ment savoir ce que c'était que le sanhédrin, ou une synagogue, ou la circoncision, ou le jeûne, ou le nasiréat, ou un pharisien, ou un helléniste, ou toute autre chose qui tient aux institutions religieuses ou civiles des Israélites ; on y rencontre des proconsuls, des préteurs, des tribuns militaires, des centurions, des légions, des cohortes, des asiarques, des magiciens, des stoïciens, des épicuriens, l'aréopage et la Diane d'Ephèse, toutes choses étrangères à la civilisation du peuple hébreu. On voit par ce seul exemple combien les choses à expliquer, même dans le cadre restreint que nous avons tracé plus haut, sont variées et disparates. Comment peut-on faire avec tous ces détails une science, c'est-à-dire un tout bien coordonné, dont les éléments soient ramenés à quelque fait fondamental et logiquement disposés ? De fait, les savants ont dû reconnaître sans hésiter qu'il n'y a pas moyen de réunir tous ces éléments en un faisceau homogène, en d'autres termes de les systématiser. On a donc dû recourir à d'autres méthodes pour atteindre le but, et pour faire servir à l'interprétation des textes les connaissances variées concernant l'antiquité et indispensables à quiconque en aborde la lecture sans instruction préalable. Quelquefois on se contente d'enregistrer, sans aucun ordre rationnel, ce qu'il y a à dire sur chaque passage qui a besoin d'une explication archéologique, en suivant le texte pas à pas, sauf à éviter les répétitions superflues au moyen de renvois. Cette méthode n'est pas scientifique, elle est peu propre à orienter le lecteur, parce qu'elle éparpille au plus haut point ce qui gagnerait à être combiné et exposé dans son ensemble. Aussi ne la mentionnons-nous ici que pour être complet, car elle n'arrive pas à constituer ce qui mériterait le nom d'une archéologie biblique. Comme exemple, nous citerons l'ouvrage de E. F. C. Rosenmüller, *l'Orient ancien et nouveau*, L., 1818, 6 vol. (allem.). Bien plus fréquemment on a choisi la forme du dictionnaire. Là, du moins, on a pu éviter, dans une certaine mesure cet éparpillement que nous venons de signaler, en évitant de faire trop d'articles de détail ou plutôt en ayant soin d'en composer un grand nombre qui facilitaient les aperçus généraux, et dans lesquels on renvoyait aux spécialités qui s'y rapportaient. Cette méthode est beaucoup plus commode que l'autre, mais elle n'est guère plus scientifique : elle taille des pierres, mais elle n'en fait pas un édifice. (Dom A. Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, P., 1730, in-fol.; Winer, *Bibl. Realwœrterbuch*, 3e éd., 1847, 2 vol.; Aug. Bost, *Dictionnaire de la Bible*, P. 1849, 2 vol.; Schenkel, *Bibellexicon*, L., 1869 ss., 5 vol.). Ces ouvrages comprennent toujours aussi des articles d'histoire. On a aussi essayé la forme populaire et attrayante que Barthélemy a choisie pour l'enseignement des antiquités grecques dans son *Voyage d'Anacharsis* : (Strauss) *Helons Wallfahrt nach Jerusalem* 109 *Jahre vor der Geburt Christi*, Elbf., 1820, 4 vol. Cependant il y a moyen de faire de l'archéologie une véritable science, c'est-à-dire un ensemble de connaissances groupées autour d'un fait unique et disposées dans un ordre rationnel. Mais c'est à condition qu'on n'y fasse rentrer que ce qui regarde directement et exclusivement le peuple israélite, en d'autres termes qu'au lieu d'une archéologie bi-

blique on construise une *archéologie hébraïque*. C'est de celle-ci que nous parlerons dans le reste de cet article.— Les divers auteurs qui ont traité cette science ont adopté deux cadres de différentes dimensions, dans lesquels ils ont compris les matières à traiter. Les uns y ont fait entrer la géographie, de sorte que le tableau de la vie nationale du peuple se composait essentiellement de deux parties, dont l'une s'occupait de ce qui tient à la nature (de la Palestine) considérée indépendamment de l'action de l'homme, l'autre de ce qui est du fait de celui-ci. D'autres, au contraire, et c'est le plus grand nombre, excluent la première partie et se bornent à la seconde. Nous accordons que cette dernière forme de la science justifie davantage le titre sous lequel elle est plus généralement connue, surtout quand on l'applique à d'autres sphères ou nationalités. En effet, on parle d'*antiquités* grecques ou romaines, et, quand on se sert de ce terme, personne ne songe à autre chose qu'aux formes de la vie domestique et sociale de tel ou tel peuple. Cependant l'autre cadre n'est pas seulement plus riche, il est aussi plus utile pour l'enseignement pratique, par exemple, dans un cours académique; car il y a bien des choses dans les mœurs et usages des hommes qui ne se comprennent bien qu'autant qu'on connaît le milieu naturel dans lequel ils ont vécu. Voilà pourquoi on a proposé quelquefois de réserver le titre d'*antiquités* pour le cadre étroit, et celui d'*archéologie* pour celui qui comprend aussi la géographie ancienne et physique de Canaan, y compris la faune et la flore du pays, en tant qu'il en est fait mention dans la Bible (voy. *Géographie* et *Histoire naturelle de la Bible*). Les antiquités proprement dites peuvent être systématisées d'après différentes combinaisons, et presque chaque auteur en a imaginé ou adopté une autre. Il est superflu d'en énumérer ici un plus grand nombre. Nous nous bornerons à tracer, en quelques lignes, un tableau qui aura le double avantage d'être très-simple et d'assurer à chaque élément une place convenable, sans en omettre aucun. Nous rangeons toutes les matières à traiter sous quatre rubriques générales : 1° la *Maison*, ou les antiquités domestiques; 2° l'*Etat*, ou les antiquités politiques; 3° l'*Eglise*, ou les antiquités sacrées; 4° l'*Ecole*, ou les antiquités littéraires. La première partie comprendra les chapitres suivants : 1° la *famille* (naissance, mariage, funérailles) ; 2° l'*habitation* (tentes, maisons, ameublement, ustensiles) ; 3° l'*habillement* (y compris tout ce qui tient à la toilette) ; 4° la *nourriture* (objets de consommation, cuisine, repas); 5° la *besogne* domestique (chasse, pêche, entretien du bétail, agriculture, arts mécaniques). La seconde partie s'occupera de tout ce qui concerne les rapports mutuels des hommes dans un cercle plus étendu que celui de la famille. Il y sera question successivement : 1° de la formation de la société par l'*agglomération* de la population (hameaux, villages, villes) ; 2° des *relations paisibles* entre les individus (hospitalité, politesse, etc.); 3° des *relations hostiles* (brigandage, guerre, armes, fortifications, poliorcétique); 4° du *commerce* (objets et moyens; poids et mesures, argent, navigation); 5° du *calendrier*; 6° de la *constitution* (patriarcale, démocratique, monarchique, administrative, impôts); 7° des *lois* (droit civil, droit de cité, propriété, hérédité, divorce, esclavage, lois

pénales, instruction criminelle, tribunaux). Dans la troisième partie qui doit traiter de tout ce qui est relatif au culte, il conviendra de distinguer les usages antérieurs à la promulgation de la loi écrite et indépendants d'elle, et les institutions dites mosaïques, telles qu'elles sont contenues dans le Pentateuque et qu'elles furent consolidées et officiellement mises en pratique après l'exil. Dans ces deux sections, il sera question des *lieux* où se célébrait le culte, des *personnes* qui y présidaient, des *époques* qui lui étaient consacrées, enfin des *actes* dans lesquels il consistait (sanctuaires, prêtres, fêtes, sacrifices). Sous cette dernière rubrique, sont comprises diverses manifestations du sentiment religieux d'origine fort ancienne, mais conservées et réglées plus tard par le code, telle que la circoncision, les vœux, les oracles, etc. A la première section reviendra ce qu'il y a à dire sur le polythéisme des Israélites, sur les représentations symboliques du dieu national, sur les sanctuaires locaux, bocages, hauts-lieux, sacrifices extra-légaux, fêtes astronomiques, économiques et des saisons, etc. Dans la seconde, se placera tout ce qui est relatif à la hiérarchie lévitique, ses castes ou grades, le costume des prêtres, la description du temple et de son mobilier, les fêtes théocratiques, les dîmes et autres redevances sacrées, etc. Enfin, à la quatrième partie reviendra : 1° tout ce qui rentre dans la sphère des *arts libéraux* (écriture, musique, poésie, sciences naturelles, astronomie, médecine); 2° ce qui se rapporte à l'*enseigement*, soit populaire (synagogues), soit scientifique (écoles des prophètes et des rabbins). — Nous ajouterons encore quelques mots sur les *sources* auxquelles on peut puiser la connaissance de ces divers éléments de l'archéologie hébraïque. Pour d'autres peuples, Egyptiens, Assyriens, Grecs, Romains, l'un des principaux moyens d'information, et même le plus direct et le plus sûr, ce sont les monuments qu'ils ont légués à la postérité. Ce moyen manque à peu près complétement pour l'antiquité hébraïque. Les plus anciennes constructions (ou plutôt ruines) qu'on trouve encore en Palestine, appartiennent à une époque beaucoup trop récente pour entrer ici en ligne de compte. Il n'y a que la crédulité des pèlerins, exploitée par une industrie intéressée, qui puisse se faire illusion à cet égard. Tout ce qu'on peut citer avec certitude, ce sont quelques médailles datant des derniers temps de l'histoire nationale ; puis les bas-reliefs de l'arc-de-triomphe de Tite-Vespasien à Rome, qui représentent les objets enlevés lors du sac du temple de Jérusalem : enfin, une stèle récemment découverte, avec une inscription du roi moabite Mésa, remontant à 900 ans avant Jésus-Christ. Il se pourrait que les fouilles entreprises de nos jours sur une plus grande échelle, et surtout à Jérusalem même, amenassent d'autres découvertes encore, mais il est peu probable qu'elles aient d'autres résultats que d'étendre nos connaissances topographiques. Les monuments étrangers, notamment ceux de Ninive, dont on vient de déchiffrer les inscriptions avec beaucoup de succès, pourront contribuer à élucider certains faits historiques et à en préciser les dates, mais ils ne nous apprendront rien relativement aux antiquités proprement dites. La principale, et à beaucoup d'égards l'unique source à consulter au sujet des antiquités hébraïques, ce

seront toujours les livres de l'Ancien Testament. Il est vrai que ces livres ont été écrits dans un tout autre but que celui de transmettre à la postérité des renseignements du genre en question, mais comme ils portent à un haut point l'empreinte du temps où ils ont été composés, ils contiennent une telle masse d'informations, tantôt directes, tantôt indirectes, sur toutes les sphères de la vie nationale que nous avons énumérées plus haut, que pour un grand nombre de détails, ils suffisent pleinement et fournissent tous les traits nécesssaires pour en tracer le tableau complet. Les écrits du Nouveau Testament, les Evangiles et les Actes des apôtres contiennent également des données qu'on peut mettre à profit, quoique dans une proportion très-médiocre. Nous accorderons une valeur comparativement très-inférieure à d'autres documents littéraires qu'on cite d'ordinaire parmi les sources de l'archéologie. L'historien Josèphe, en tant qu'il touche aux matières qui rentrent dans le cadre de cette science, ne nous apprend guère que ce que nous savons plus directement et aussi exactement par les textes sacrés mêmes. Le philosophe Philon, dominé par le besoin de découvrir ses propres conceptions sous la lettre du code mosaïque, en travestit plutôt l'esprit et la forme et ne saurait être un guide toujours sûr dans l'exploration de l'antiquité. Les compilateurs du Talmud, essentiellement hommes de la tradition, auraient été assez bien placés pour combler les lacunes de notre savoir archéologique, malgré la distance qui les sépare des temps bibliques, s'ils avaient eu l'esprit critique nécessaire pour bien distinguer ce qui était la règle récente ou contemporaine de ce qui revenait aux générations antérieures ; en les suivant sans précaution, on s'expose facilement à reporter à une haute antiquité ce qui ne s'est produit que dans la suite des siècles, voire même à prendre pour des faits historiques ce qui, chez eux, est de la pure théorie d'école. Enfin, les auteurs classiques ne s'occupent que bien peu des Juifs, dont ils ne connaissent l'histoire ancienne que par ouï-dire et sous une forme tellement altérée, que leurs récits sont pour nous un sujet d'étonnement et même de dégoût (Tacite, liv. V des *Histoires*; Justin, liv. XXXVI), et quant aux mœurs et croyances du peuple hébreu, elles sont pour eux plus souvent un objet de raillerie que de sérieuse investigation. Il n'y a que Strabon et Pline l'Ancien qui fournissent des renseiments utiles sur la géographie et sur l'histoire naturelle de la Terre-Sainte ; à eux se joignent les géographes arabes. On peut encore consulter avec fruit les relations de voyage en Orient, quand elles sont écrites par des hommes intelligents et instruits, et non par de simples touristes ou pèlerins. Il va sans dire que dans cette classe d'ouvrages on puisera surtout des notices du genre de celles que nous venons de relever en dernier lieu. Cependant, comme la vie domestique dépend en grande partie du climat et d'autres conditions physiques à peu près invariables, on comprend que bien des usages qu'on remarque aujourd'hui dans ces contrées autorisent des conjectures sur ce qui peut avoir existé autrefois, et les coïncidences avec les mœurs actuelles et celles que constatent les textes, sont quelquefois très-frappantes. — Il sera hors de propos d'enregistrer ici les innombrables mono-

graphies publiées, surtout depuis le dix-septième siècle, sur toutes les parties et sur les moindres détails qui rentrent dans le cadre de la science de l'archéologie hébraïque. Nos lecteurs les trouvent d'ailleurs indiquées dans les ouvrages généraux et notamment dans les dictionnaires mentionnés plus haut. Aujourd'hui les manuels les plus répandus sont, outre ceux déjà nommés, parmi les catholiques : Scholz, *Handbuch der bibl. Archæologie*, Bonn, 1834; Gaire, dans le tome II de son *Introd. aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1843 ; Kalthoff, *Handb. d. hebr. Alterthümer*, Münster, 1840; Allioli, *Handb. der bibl. Alterthumskunde*, Landsh., 1844, 2 vol. avec fig. Parmi les protestants : De Wette, *Lehrbuch der hebr. jüdischen Archæologie*, 1814, 4e éd., 1864 ; Pareu, *Antiquitas hebraïca breviter descripta*, Traj., 1832 ; Keil, *Handb. der bibl. Archæologie*, Frkf., 1858, 2 vol. Un grand nombre de dissertations et d'opuscules plus anciens ont été réunis dans le *Thesaurus antiquitatum sacrarum* d'Ugolini, Ven., 1764, 24 vol. in-f°.

Ed. Reuss.

ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE. Le terme d'archéologie est employé dans des acceptions assez différentes. Rigoureusement parlant, il désigne la science des choses anciennes, des *antiquités*, c'est-à-dire des choses qui ont existé jadis et qui, à un certain moment, ont été modifiées ou ont disparu : telles sont les institutions politiques, les formes sociales, les coutumes civiles, les pratiques judiciaires et religieuses, les beaux-arts, les moyens employés par l'industrie ou l'agriculture, etc. Dans ce sens, il existe une archéologie des Hébreux, des Egyptiens, des Grecs, des Romains, etc. ; elle comprend tout ce qui se rapporte à la vie de ces peuples, abstraction faite des événements historiques ; elle a pour but de faire revivre l'image de civilisations éteintes. S'il fallait donner au terme cette extension, on ne pourrait pas parler d'archéologie chrétienne. Il faut exclure tout d'abord tout ce qui n'est pas en rapport direct avec la religion, savoir : l'industrie, le commerce, les lois politiques et civiles, etc., il resterait ainsi le culte et les institutions ecclésiastiques. En effet, suivant quelques auteurs, l'archéologie doit embrasser l'un et les autres; mais ni l'un ni les autres ne sont encore devenus des antiquités ; les protestants, il est vrai, en ont rejeté quelques parties, mais comme ces parties sont encore en vigueur à côté d'eux, on n'a pas le droit de les reléguer dans la catégorie de ce qui a cessé d'exister. Pour cette raison, on a proposé de restreindre l'archéologie aux *origines* du culte et des institutions ; c'est ce qu'ont fait — pour ne citer que les auteurs principaux — l'anglais Bingham, le premier qui ait réuni dans un grand ouvrage intitulé : *Origines ecclesiasticæ or the antiquities of the christian church* (Londres, 1708 et ss., 8 vol.; 2e éd., 1726, 2 vol. in-f°; trad. en latin par Grishow, Halle, 1724 ss., 10 vol. in-4°) les matériaux nécessaires à l'étude de cette science ; après lui surtout Augusti, dans ses *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archæologie*, (Leipzig, 1817, ss., 10 vol.), Rheinwald, dans sa *kirchliche Archæologie* (Berlin, 1830), Bœhmer, dans sa *Christlich-Kirchliche Alterthumswissenschaft* (Breslau, 1836, 2 vol.), Guericke, dans son *Lehrbuch der christlich-kirchlichen Archælogie* (Leipzig, 1847); et, parmi les catholi-

ques, notamment Mamachi, dans ses *Originum et antiquitatum christianarum libri* XX, Rome, 1749. ss., 9 vol. in 4°, et l'abbé Martigny, dans son *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1865. Tous ces ouvrages sont très-utiles, mais ne s'occupent que des relations sociales, des mœurs, des institutions religieuses et des formes liturgiques des chrétiens des premiers siècles, en un mot, ils ne traitent que des origines. Or, l'histoire de ces origines est inséparable de l'histoire générale de l'Eglise, elle en est même une des parties les plus importantes. Et puis où est la limite des origines? Les uns la placent au commencement du quatrième siècle, d'autres au commencement du sixième; l'une des dates est aussi arbitraire que l'autre. Il y a des rites liturgiques qui n'ont été établis que fort tard au moyen âge, et il y a des institutions qui sont allées continuellement en se développant. On peut détacher de l'histoire générale de l'Eglise une histoire spéciale du culte, et même, si l'on veut, une histoire spéciale des institutions, mais ce ne sera plus de l'archéologie. Quelques-uns des auteurs qui viennent d'être nommés, tels que Augusti et l'abbé Martigny, ont combiné aussi avec l'étude des coutumes et des institutions celle des monuments de l'art; d'autres excluent cette dernière absolument; Rheinwald dit qu'en faisant rentrer dans l'archéologie, telle qu'il l'entend, l'histoire de l'art, on y mêle mal à propos une matière étrangère; Guericke prétend que cette histoire suppose des connaissances techniques et esthétiques qu'on ne peut pas exiger d'un théologien. C'est là une erreur, dont aujourd'hui on tend à revenir de plus en plus. Par la raison que l'exposition des mœurs et des institutions des chrétiens des premiers siècles ne doit pas être séparée de l'histoire générale de l'Eglise, on commence à prendre le mot d'archéologie dans le sens spécial d'histoire de l'art chrétien pendant la période où cet art a été sous la dépendance des règles et des traditions ecclésiastiques; l'archéologie chrétienne sera la description et l'explication des monuments religieux depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à la fin du moyen âge. Envisagée à ce point de vue, elle touche à l'histoire du culte, à celle de la vie religieuse, et même à celle des dogmes, mais elle a pourtant un caractère bien déterminé, elle s'occupe effectivement de choses qui sont devenues des antiquités; les monuments, il est vrai, existent encore; beaucoup d'entre eux servent même encore au culte, mais l'esprit qui les a produits n'est depuis longtemps plus le même. Dans les temps modernes, quelques artistes, passionnés pour le romantisme, ont tenté de revenir aux types du moyen âge; mais ils n'ont fait que de l'imitation, la plupart de leurs œuvres sont des anachronismes. La Renaissance d'une part et la Réformation de l'autre ont amené un changement qui a fermé le passé et qui rend, sinon impossible, du moins peu désirable un retour à l'art archaïque. C'est dans ce sens d'histoire de l'art ecclésiastique jusqu'à la fin du moyen âge, qu'il faut comprendre l'archéologie chrétienne. Pour mieux encore en fixer les limites, il convient de la restreindre aux monuments des arts qui s'adressent à l'organe de la vue, savoir de l'architecture, de la sculpture et de la peinture dans ses diverses formes. — En définissant ainsi

le but de l'archéologie, on en fait pressentir en même temps l'intérêt pour les laïques et l'utilité pour les théologiens. Pour autant que l'art a été au service de l'Eglise, il importe que celui qui veut connaître l'histoire de l'Eglise sous toutes ses faces connaisse aussi les monuments de l'art ecclésiastique, les idées dont ils sont la représentation visible et les diverses fins auxquelles ils étaient destinés. Pendant une série de siècles, les conceptions et les sentiments religieux des fidèles se reflètent dans les œuvres des architectes, des sculpteurs et des peintres. Il y a une longue période durant laquelle les arts ne sont pratiqués que par des clercs et des moines; même quand ils passent entre les mains des laïques, ils restent jusqu'à la fin du moyen âge sous l'empire d'une tradition qui détermine les formes générales et qui dicte le choix des sujets, tantôt suivant les besoins du culte, tantôt suivant des coutumes devenues de bonne heure officielles; on peut dire que, pendant tout ce temps, les arts ont été une des principales manifestations de la vie de l'Eglise. Dans bien des cas, ils nous révèlent, mieux que les livres des Pères et des docteurs, la conception populaire des doctrines et des faits du christianisme. D'ordinaire, on ne s'informe que des opinions des théologiens; mais n'est-il pas fort important de savoir aussi celles du peuple? C'était pour le peuple surtout qu'étaient destinés les monuments de l'art; dans les siècles où les images ont dû être la *Biblia laicorum* et où l'imagination a exercé un si grand pouvoir, elles nous montrent comment on s'est *figuré* les choses religieuses. Elles ont contribué sans doute à propager des erreurs; mais, par là même, elles nous font pénétrer davantage au fond de la vie chrétienne de cette période. Comme les œuvres de l'art n'ont pas dû servir seulement aux théologiens, elles nous donnent en quelque sorte la mesure des croyances et des habitudes religieuses des masses. Bien des sujets, qui pour les savants n'étaient que des symboles, étaient aux yeux des ignorants la représentation de la réalité même; on ne distinguait pas l'idée de la forme; en voyant, par exemple, la Trinité figurée par une bête à trois visages, combien de laïques n'ont pas dû croire qu'en effet cela correspondait à la vérité! Les monuments artistiques ont donc un intérêt qui n'est pas moindre que celui des documents écrits; ils complètent ces derniers, souvent même ils les remplacent; il y a des époques et des contrées pour la connaissance desquelles les documents écrits sont rares, mais il en est resté des monuments qui peuvent nous éclairer sur les idées et les tendances religieuses de ceux qui les ont exécutés. Enfin, l'art a été de tout temps au service du culte; pour comprendre les monuments, il ne faut pas les séparer des actes et des coutumes liturgiques. On a dit avec raison que l'esprit d'une religion se révèle tout entier dans les productions artistiques destinées au culte de ceux par lesquels cette religion est professée. Toute communauté religieuse a besoin de lieux spéciaux pour ses réunions; dans tout culte il y a, dans des proportions plus ou moins considérables, un élément symbolique, lequel, pour être représenté, réclame le concours des arts; pour l'accomplissement, enfin, des actes liturgiques, il faut des vases, des meubles, des objets divers qui, à leur tour, seront

des œuvres d'artistes. Dans l'Eglise protestante, il est vrai, l'élément symbolique occupe une moindre place que dans le catholicisme; les actes liturgiques sont moins nombreux et plus simples; mais, à l'exception de quelques petites sectes qui professent un spiritualisme exagéré, personne ne soutiendra que le culte protestant peut se passer absolument de l'art. Quand une communauté jouit de sa liberté et qu'elle est animée d'une vie religieuse intense, il ne lui suffit pas, pour ses actes d'adoration, de se réunir dans un local qui ne satisferait qu'aux besoins les plus ordinaires de la convenance et des lois acoustiques; ce qui se rapporte au culte, à l'expression des sentiments les plus élevés qui puissent remplir l'âme humaine, ne doit pas seulement répondre tout juste à son but le plus prochain, il convient aussi que cela représente ce but sous les formes les plus dignes. Pour le choix de ces formes, il n'y a pas de secours plus efficace que l'étude historique des monuments des temps passés, non pour les imiter servilement, mais tantôt pour y puiser des motifs d'inspiration nouvelle, tantôt pour apprendre à ne pas appliquer à un culte des formes qui sont propres à un culte différent. L'archéologie chrétienne a ainsi une utilité pratique directe pour les pasteurs et les administrateurs laïques des Eglises. S'agit-il, par exemple, de la reconstruction ou de la restauration d'un édifice religieux ou du renouvellement des objets servant au culte, le pasteur surtout ne peut exercer son influence légitime qu'en fondant son avis autant sur la connaissance des besoins liturgiques que sur celle des rapports entre les idées artistiques et les idées religieuses; cette dernière connaissance ne s'acquiert pas seulement par des spéculations théoriques, il faut qu'elle s'éclaire par l'histoire. Si les protestants étaient un peu plus archéologues, on entreprendrait moins souvent des restaurations faites avec aussi peu de goût que d'intelligence, on laisserait se perdre ou se détériorer moins de choses précieuses, on ne verrait pas bâtir pour notre culte des églises gothiques ou des églises qui n'ont pas de style du tout. — Il suit de tout ce qui vient d'être dit que l'archéologie chrétienne a un caractère essentiellement théologique; elle n'est pas une simple affaire de curiosité pour des antiquaires amateurs; elle a sa place marquée comme partie intégrante de la science. On a tort de dire qu'elle suppose des connaissances techniques ou des aptitudes artistiques, et que sans cela l'étude en est impossible; elle peut s'en passer sans aucun inconvénient, car son domaine est tout autre; pour juger de la convenance liturgique d'une église ou de la valeur religieuse d'un tableau, on n'a pas besoin de savoir par quels procédés architectoniques on a bâti la première ni comment on a mêlé les couleurs pour peindre le second; on n'a pas même besoin de demander si une œuvre répond en tout point à l'idéal du beau; les premières questions à résoudre sont : quelles sont les idées que les monuments manifestent, et quel est le but auquel ils ont servi? L'archéologie est donc autre chose qu'une simple branche de l'histoire de l'art en général; cette histoire s'occupe en première ligne de la *forme*, de la manière de la traiter et des moyens employés pour réaliser les idées; elle ne peut pas négliger de parler aussi de l'art religieux et de l'influence

des croyances religieuses sur les conceptions artistiques, mais ce ne sera là pour elle qu'un point de vue secondaire; le point de vue technique et esthétique, le degré de conformité entre les monuments et l'idéal, tels sont les premiers objets de l'histoire de l'art. Mais l'élément esthétique n'épuise pas les éléments ecclésiastiques et religieux; l'intérêt du théologien est moins sollicité par la forme et par les procédés d'exécution, que par les *sujets*, par les idées ou les faits que les œuvres sont destinées à représenter. Ce qui pour l'historien de l'art est la chose principale n'est plus pour l'archéologue qu'une chose accessoire; il étudie les monuments dans leurs rapports avec le culte et avec les manifestations de la vie religieuse; quelle que soit leur perfection ou leur rudesse, ils ont pour lui la même valeur. Cependant lui aussi ne pourra pas négliger de prendre en considération le côté esthétique; il existe une relation intime entre l'état de l'art aux différentes époques et les tendances religieuses ou la culture intellectuelle des peuples. Il faut ajouter, du reste, que l'âge relatif de beaucoup de monuments ne peut être déterminé que par l'étude des procédés mis en œuvre ou par l'examen de certaines formes qui n'ont pas une signification directement religieuse; l'archéologie chrétienne, tout en ne pas attachant à ces matières une importance prépondérante, ne peut donc pas entièrement les ignorer. Les objets qui rentrent dans sa sphère sont indiqués par la nature même de son but : les lieux de culte, depuis les catacombes et les plus anciennes basiliques jusqu'aux cathédrales gothiques, les autels, les baptistères, les chaires, les sépultures, les vases sacrés, les crucifix, les ornements de tout genre, les vitraux, les livres et les vêtements liturgiques, etc. A la description de ces objets s'ajoute l'iconographie, comprenant les images, sculptées ou peintes, empruntées à l'histoire biblique et à celle des saints, aux objets et aux phénomènes de la nature, à l'histoire profane, à la mythologie ancienne et aux fables du moyen âge. Parmi les images, il y en a qui rappellent simplement des faits, d'autres représentent des allégories ou des symboles, d'autres encore ne sont que des ornements. Dès son origine, l'art chétien a eu, dans quelques-unes de ses parties, un caractère symbolique, qu'il a conservé pendant toute la durée du moyen âge. Mais ce caractère appartient-il à toutes les figures, souvent bizarres et grotesques, que l'on rencontre sur tant d'œuvres? Il y a là un écueil que plus d'un savant n'a pas su éviter; supposant *à priori* que toute image que l'on voit sur un monument religieux doit avoir par cela même un sens religieux, on a attribué des intentions profondes à des sujets qui ne sont que des ornements décoratifs ou des caprices nés de la libre fantaisie des artistes. L'interprétation iconographique est moins difficile qu'on le pense; en se servant des auteurs liturgiques du moyen âge on peut presque toujours arriver au vrai, mais quand il s'agit du symbolisme, il faut user d'une réserve extrême; autrement on s'expose à des aventures singulières; il n'y a pas seulement des archéologues catholiques qui se sont laissés égarer ainsi par leur imagination, il y en a aussi de protestants. Une partie enfin qui,

sans rentrer directement dans l'archéologie, lui est à peu près indispensable, est l'épigraphie chrétienne, l'étude des inscriptions. Elle a de l'importance surtout pour les premiers siècles; les pierres portant des épitaphes ou des signes chrétiens, ne fussent-elles que des fragments, révèlent souvent l'existence de fidèles dans des lieux où ni l'histoire ni la légende ne signalent d'anciennes communautés. Depuis qu'on s'est mis à recueillir ces inscriptions, on a constaté, mieux qu'on n'a pu le faire encore, la marche et l'extension du christianisme à une époque sur laquelle les historiens ne répandent pas toujours une lumière suffisante. — L'archéologie chrétienne, telle que nous l'avons définie, est une science relativement moderne. Dans la seconde moitié du seizième siècle, deux Italiens furent les premiers à étudier quelques monuments du christianisme; Onofrio Panvinio, de l'ordre des ermites de saint Augustin, découvrit les basiliques de Rome, et le chevalier de Malte, Antoine Bosio, les catacombes. Ils donnèrent l'impulsion à une série de recherches analogues, mais qui, pendant longtemps, restèrent bornées à l'Italie. Plus tard, les savants bénédictins français de la congrégation de saint Maur, notamment Mabillon, Montfaucon, Ruinart, s'occupèrent à leur tour, mais plutôt accidentellement qu'*ex professo*, des monuments de l'art ecclésiastique et tâchèrent d'en démontrer l'utilité pour une connaissance approfondie de l'antiquité chrétienne. Leurs études ne furent encore que préliminaires; elles furent loin d'exciter l'intérêt général. Ce n'est que dans notre siècle que l'art chrétien est devenu l'objet d'investigations plus sérieuses; il en est parlé dans tous les grands ouvrages sur l'histoire de l'art; il existe, sur les monuments des divers pays et sur une foule de questions de détail, des monographies, dont plusieurs sont des travaux très-considérables; chaque jour apporte son contingent nouveau. En outre, pour soustraire certaines œuvres à la destruction et pour en faciliter l'étude, on a formé des musées où l'on réunit soit les originaux soit des reproductions des objets les plus intéressants; déjà, en 1756, le pape Benoît XIV établit le musée chrétien du Vatican; en 1854, Pie IX en fit ouvrir un second au palais du Latran. Le musée de Cluny à Paris, le musée germanique à Nuremberg, les collections commencées à Bâle, à Berlin, à Copenhague, tous destinés à rassembler des objets d'art du moyen âge, contiennent aussi une foule de pièces relatives à l'Eglise et à ses coutumes. Cependant, malgré ce mouvement imprimé aux études archéologiques, nous ne possédons pas encore d'ouvrage qui embrasse tout l'ensemble de la science. Les manuels les plus utiles sont celui de M. de Caumont: *Abécédaire ou rudiment d'archéologie*, 5e éd., Paris, 1867, et celui du pasteur Henri Otte, *Handbuch der kirchlichen Kunst-Archæologie des deutschen Mittelalters*, 4e éd., 2 vol., Leipzig, 1868; mais le premier n'est consacré qu'à la France, le second ne traite que de l'Allemagne. Le professeur Piper, qui en 1847 a publié les deux premiers volumes d'une *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst* (Weimar), dont on attend encore la suite, a fait paraître aussi une *Einleitung zur monumentalen Theologie*, Gotha, 1868. Pour ce que

nous appelons archéologie chrétienne, il propose le nom de théologie monumentale ; il veut montrer comment les idées théologiques ont été exprimées et rendues populaires par le moyen des arts, ou déduire des monuments de tout genre une dogmatique, une morale, une histoire, une exégèse monumentales. Nous recommanderons encore le *Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule*, par M. Edmond Le Blant, Paris, 1869. — L'archéologie chrétienne doit se diviser en deux grandes périodes, dont la première s'étend depuis les origines jusque vers le commencement du dixième siècle ; elle se partage en deux époques : la première comprend les cinq premiers siècles, l'âge primitif, où le génie chrétien, encore plus ou moins sous l'influence des traditions païennes, cherche en tâtonnant à se créer des formes nouvelles ; la seconde est marquée en Orient par l'apparition du style byzantin, apparition suivie d'une décadence rapide ; en Occident, les progrès sont peu sensibles, mais déjà on entrevoit, à côté de quelques influences orientales, les premières tentatives de modifier les types légués par l'antiquité. La deuxième grande période est celle du moyen âge ; c'est celle où les arts, affranchis des règles classiques, mais assujettis aux coutumes de l'Eglise, arrivent comme arts catholiques au plus haut degré de leur perfection. Là aussi on distingue deux époques : celle du style roman et celle du style gothique ; les particularités caractéristiques de ces styles ne se remarquent pas seulement dans l'architecture, elles sont également empreintes aux productions des sculpteurs et des peintres. Dans l'âge roman on se rattache encore aux traditions latines, mais on y introduit un élément nouveau, l'élément fantastique ; les arts ne sont pratiqués en général que par des moines ; les écoles et les ateliers sont dans les couvents ; Rome est le foyer commun, où l'on cherche les règles et les types, mais dans ces limites, il y avait une large place pour les divergences nationales et les créations individuelles ; aussi l'art roman offre-t-il, malgré la communauté des traits principaux, une variété extrême, aussi bien dans la succession chronologique de ses œuvres, que dans les différences de peuple à peuple. L'art gothique, au contraire, témoigne d'une rupture à peu près complète avec les anciennes traditions ; il poursuit, dès sa première apparition, une idée nouvelle ; les artistes cessent de s'inspirer des modèles romains ; les arts sortent de l'enceinte des couvents, ils deviennent le patrimoine des laïques, et ceux-ci, tout en s'étant affranchis de certaines coutumes, créent un style qui se reproduit partout d'une manière presque identique ; c'est qu'ils sont dominés par l'esprit *catholique* du moyen âge, tel qu'il s'était développé par suite d'une foule de circonstances ecclésiastiques et politiques. L'art nouveau ne se contente plus, comme l'avait fait l'art roman, de la communauté des caractères généraux, il s'empare de tout, il ne laisse plus de place à la variété des différences nationales ou des conceptions individuelles ; il est l'art du catholicisme et en même temps celui des laïques, dans une période où, sous le rapport ecclésiastique, tou était ramené à l'uniformité ; l'art roman avait été celui des couvents et en même temps celui des nationalités occidentales. Depuis la fin du

moyen âge on ne revient pas seulement aux principes et au goût du monde antique, l'art, s'émancipant de la tutelle de l'Eglise, devient de plus en plus l'expression d'idées personnelles; il n'est plus de préférence au service du culte; à partir de ce moment il cesse d'être du domaine de l'archéologie. CH. SCHMIDT.

ARCHER ou L'archer (Jean), né à Bordeaux en 1516, avait fait de fortes études. Aussi, au lieu de devenir, comme il y semblait destiné, curé de quelque village de Guyenne, on le trouve transporté de bonne heure en Suisse et exerçant, en 1543, les fonctions pastorales à La Neuveville, dans le pays de Bâle. En 1552, il passa dans le comté de Neufchâtel en qualité de pasteur de Cortaillod et, toujours sous l'influence de ses souvenirs de jeunesse, il fit imprimer à la même époque, à Bâle, un gros volume in-folio contenant le recueil de : *Canons de tous les conciles* jusqu'au pontificat du pape Eugène IV (1431). Les pasteurs, ses collègues, ne goûtèrent nullement cette publication et il fut obligé d'en faire une sorte de rétractation sous le coup des critiques amères qu'elle avait suscitées. Ce n'était cependant pas qu'il fût encore attaché aux doctrines romaines, mais il joignait à une conduite pure et sévère un esprit indépendant et difficile. Sébastien Castalion lui avait inspiré une estime particulière et l'amitié qu'il ne cessa de témoigner à ce théologien condamné par les réformateurs de la Suisse, le desservait fort auprès de ceux-ci. Il quitta brusquement sa chaire en 1563 pour accepter celle de Héricourt, dans le comté de Montbéliard, et il eut l'honneur de rendre la réforme définitive dans ce pays. Mais il y prit aigrement part aux luttes religieuses qui l'agitèrent, soutenant d'un zèle fougueux les luthériens contre les calvinistes, et garda un rôle actif dans les polémiques jusqu'à la fin de sa vie, en 1588 (voy. *France protest.* 2e édit. I). H. BORDIER.

ARCHEVÊQUE, chef ou premier des évêques d'une province ecclésiastique. C'est au concile de Nicée (*Cons. Nic.*, *can.* 6) que ce titre (ἀρχιεπίσκοπος) purement honorifique apparaît pour la première fois; il est donné à des évêques de grandes villes (αἱ πρῶται, *primæ*, μητροπόλεις) qui jouissaient d'une considération particulière. Il fut réservé d'abord à ceux des dignitaires de l'Eglise qui avaient sous eux plusieurs métropolitains ou évêques (Isidorus, *Etymol.*, lib. VII, c. 12 : *Archiepiscopus græco dicitur vocabulo, quod sit summus episcoporum, tenet enim vicem apostolicam et præsidet tam metropolitanis quam ceteris episcopis*). Plus tard il fut étendu à tous les métropolitains et, en Occident, devint la dénomination usuelle. L'étendue des droits archiépiscopaux a varié. Les évêques, au moyen âge, étaient considérés comme les simples suffragants des archevêques, « *quia suffragantur Archiepiscopo in officio episcopali* ». Bien qu'ils eussent la même puissance spirituelle et la même dignité pontificale que les évêques, les archevêques avaient le droit de confirmer leur élection, de les consacrer, de leur faire observer les canons et les constitutions de l'Eglise, de leur demander des rapports, et même de les citer en personne devant leur tribunal, d'inspecter leurs diocèses et leurs séminaires, de conférer les bénéfices au cas où les évêques auraient négligé d'y pourvoir

dans le temps prescrit par les canons, de nommer les grands vicaires pour les diocèses vacants, si huit jours après la vacance les chapitres des cathédrales n'y auraient pas pourvu, de convoquer et de présider les conciles provinciaux, de publier leurs décrets, de veiller à ce que les évêques résident dans leur diocèse, de corriger et de réformer leur jugement par la voie de l'appel. De plus, la forme de leur consécration différait: ils recevaient seuls le *pallium*; seuls ils avaient le droit de faire porter la croix haute devant eux, sauf en la présence du Souverain Pontife ou de ses légats ; seuls enfin ils pouvaient officier pontificalement dans toute l'étendue de leur ressort. Mais à mesure que le pouvoir des papes et celui des princes grandit, les évêques cherchèrent à s'affranchir d'un contrôle d'autant plus gênant qu'il s'exerçait à une distance moins grande. Cette tentative se produisit déjà au concile de Trente, qui fit dépendre l'exercice de quelques-uns des droits archiépiscopaux de l'assentiment du concile provincial (*Trident. Conc.*, *sess.* XXIV, *cap.* 2 et 3 *de reform.*). Aujourd'hui, comme à l'origine, dans la plupart des pays, l'archevêque, dans la hiérarchie, soit catholique soit protestante (Angleterre, Danemark, Suède), n'a plus qu'un droit de préséance purement honorifique sur les évêques, ses ressortissants. (Voyez Thomassin, *Vetus ac nova Ecclesiæ disciplina*, p. I, lib. I, c. 3; p. II, lib. I, c. 5; p. II, lib. II, c. 55; Mast, *Dogmat. histor. Abhandl. üb. die rechtl. Stellg der Erzbischôfe in der cathol. Kirche*, Freib., 1847.)

ARCHIDIACRE, d'abord le premier des diacres, puis l'aide et le suppléant de l'évêque, délégué par lui à des fonctions toujours plus nombreuses et plus importantes, telle que l'éducation et l'instruction du clergé, le soin des pauvres, l'administration des biens et le droit de juridiction sur le diocèse. C'est à partir du quatrième siècle que le pouvoir des archidiacres commence à grandir ; il atteint son apogée au treizième siècle, où ces fonctionnaires, entourés de subordonnés indépendants de l'autorité épiscopale (*officiales*), se gèrent en véritables maires du palais, ambitieux et parfois tout-puissants. Depuis lors, une réaction se produit. Evêques et synodes à l'envi réunissent leurs efforts pour restreindre les droits des archidiacres et les contenir dans de justes limites. Aujourd'hui, le titre même a disparu, à peu près partout, pour faire place à celui de vicaire général. (Voyez Thomassin, *Vetus et nova Eccl. disciplina*, p. I, lib. II, c. 20; Pertsch, *Abhandl. von dem Ursprunge der Diakonen*, Hildesh., 1743).

ARCHIMANDRITE (ἄρχων τῆς μάνδρας, *præfectus cœnobii*), proprement le chef du bercail (μάνδρα) des brebis du Christ. Ce nom a été donné, à partir du cinquième siècle, en Orient, aux supérieurs des couvents, et parfois aussi, mais plus rarement, aux prélats que l'on voulait honorer d'un titre particulièrement recherché. L'Eglise grecque l'a conservé jusqu'à ce jour. Dans l'Eglise latine, les archevêques et les abbés préposés à plusieurs couvents l'ont porté parfois.

ARCHIPPE (Ἄρχιππος), disciple de saint Paul, et, à ce qu'il paraît, l'un des directeurs de l'Eglise de Colosses, en rapport intime avec Philémon (Col. IV, 17; Phil. 2). Les Pères de l'Eglise en ont fait le premier

évêque de cette ville. D'après une légende sans fondement, il aurait été l'un des soixante-dix disciples de Jésus et serait mort martyr.

ARCHIPRÊTRE, le premier des prêtres. Ses fonctions regardent la célébration de l'office divin et l'administration des sacrements. On distingue deux sortes d'archiprêtres, ceux de la ville, qui remplacent l'évêque absent, et ceux de la campagne, qui sont délégués par l'évêque pour veiller à l'administration d'un certain nombre de paroisses rurales. Ces derniers étaient absolument subordonnés aux archidiacres, et même les premiers n'étaient indépendants d'eux que pour l'exercice de leurs fonctions intérieures.

ARCHITECTURE RELIGIEUSE des peuples de l'antiquité. L'histoire constate que, chez tous les peuples, l'architecture religieuse est la première à se développer. Elle a pour tâche, non-seulement d'élever des monuments destinés à servir de demeure à la Divinité, à renfermer son image et les objets nécessaires à son culte et à réunir, pendant certaines heures et pour certaines cérémonies, ses serviteurs et ses fidèles, mais encore de donner une forme tangible, concrète aux aspirations morales de ceux qui élèvent le temple, de traduire leurs idées religieuses, de les affirmer, de les glorifior, d'attester leur puissance et leur sincérité. Egalement en honneur chez tous les peuples, elle variera selon leur origine, selon le climat et la nature du sol, selon les habitudes sociales, selon le caractère particulier de chaque religion, selon les relations enfin qui existent entre les trois facteurs principaux de toute religion : la divinité, les prêtres et les fidèles. Elle produira ainsi tour à tour le temple, la pagode, la synagogue, la basilique, la mosquée, l'église. L'influence de l'origine se fera sentir dans certains traits caractéristiques de l'architecture, selon que les peuples auront été primitivement pasteurs, chasseurs ou nomades, et qu'ils auront habité en premier lieu la tente, la cabane, ou la caverne creusée dans le roc, selon les relations aussi qui se seront établies entre eux et les peuples voisins ; le climat influera sur la grandeur et la disposition des ouvertures et principalement sur la forme des toits ; la nature du sol déterminera celle des matériaux, marbre, pierre, brique ou bois, qui entreront dans la composition de l'édifice sacré et contribueront à sa décoration ; les habitudes sociales modifieront certaines de ses parties, s'il doit servir de lieu de conservation pour les trésors et les archives de la nation, de lieu d'asile et de refuge pour les criminels, de lieu de réunion pour d'autres buts encore que le culte proprement dit, s'il doit enfin marquer au loin le centre de la cité ; le caractère particulier de chaque religion s'y traduira par la forme et la nature des détails architectoniques et des symboles qui s'y trouveront reproduits, par la prédominance accordée aux dimensions en longueur, en largeur et en hauteur, prédominance qui correspond à des sentiments et à des états de l'âme divers ; les relations enfin qui existent dans toute religion entre la divinité, les prêtres et les fidèles seront marquées dans le plan même de l'édifice, dans ses dispositions générales, dans les moyens de communication entre les diverses parties dont il se compose, dans la place assignée dans l'ensemble à chacun de ces trois facteurs essentiels.

Les monuments religieux de chaque peuple sont donc de véritables livres, et l'architecture qui les a élevés une écriture où celui qui sait la déchiffrer retrouvera les pensées, les croyances, les aspirations, les habitudes physiques et morales, l'état politique même des peuples qui l'ont formée. Chaque fois que pendant une suite d'années ou de siècles une civilisation aura produit une série de monuments présentant les mêmes dispositions intérieures et les mêmes caractères extérieurs, elle aura formé un *style* nouveau et ce style sera accusé principalement dans les édifices religieux, parce qu'ils donnent satisfaction aux besoins les plus pressants, les plus intimes et en même temps les plus élevés de tous les peuples. Chaque fois que l'on verra changer les formes de l'architecture, la civilisation aura été renouvelée ; dans les époques de transition l'architecture sera flottante, hésitante, et lorsque les monuments d'un peuple ou d'une époque manqueront d'originalité, l'on peut être assuré que ses idées religieuses sont dépourvues de caractère et de vitalité.

I. *Hindous et Egyptiens.* Les monuments religieux de l'Inde, le berceau de l'humanité, et ceux de l'Egypte, l'un des plus puissants foyers de civilisation antique, sont les plus anciens parmi ceux qui présentent un style bien déterminé. Différents par les détails, ils ont dans leurs dispositions principales la plus grande analogie. Elle s'explique par la similitude du climat, de la nature du sol, de certaines traditions communes, sans que l'on soit amené à conclure à une influence directe de l'une des architectures sur l'autre. La latitude, et par suite la température, sont à peu près les mêmes ; ce que le Nil est pour l'Egypte, l'Indus, le Gange, le Brahmapoutra le sont pour l'Inde ; la fertilité du sol est également prodigieuse ; le lotus et le palmier sont abondants dans les deux pays et forment ici comme là l'un des motifs de sculpture les plus caractéristiques ; les habitants de l'une et de l'autre contrée avaient commencé par habiter des cavernes et par se creuser des demeures dans le roc, puis par se construire dans la plaine des habitations légères faites en terre et en roseaux. Aussi leurs premiers temples sont-ils des excavations gigantesques pratiquées dans la roche vive, et lorsque plus tard ils ont élevé en rase campagne leurs édifices religieux, ils leur ont conservé des formes rappelant la disposition première. Les Egyptiens comme les Hindous croyaient à la métempsychose, à un retour des hommes sur la terre, après leur mort ; ils étaient gouvernés les uns et les autres par une théocratie, fondée sur la suprématie absolue de la caste des prêtres sur celle des soldats et des laboureurs. L'architecture portera donc de part et d'autre le même caractère de force, de sévérité, de domination et de stabilité. — La religion des *Hindous* est un panthéisme mystique, mêlé à un sens profond pour les énergies de la nature ; la divinité est dans tout et partout et se manifeste aux hommes en d'innombrables incarnations. Les prêtres qui l'enseignaient au peuple étaient les seuls dépositaires de la science et leur pouvoir était sans limites ; les règles de l'architecture étaient rédigées en sanscrit et ignorées de la masse du peuple qui, sous la direction des prêtres, élevaient les temples gigantesques consacrés à la

divinité. Ces temples ou pagodes devaient donner au peuple l'impression de l'immensité infinie en même temps que celle du mystère impénétrable ; aussi leur dimension en longueur est-elle plus accusée que toutes les autres. Leur plan, peu régulier en général, comprenait de vastes salles, peu élevées, dont le plafond massif repose sur des piliers courts et trapus, dont les lignes parallèles s'étendent indéfiniment ; ces salles principales, dont les murs extérieurs et intérieurs portent partout les images incrustées des nombreuses incarnations de Brahm, sont accompagnées de sanctuaires particuliers, de galeries, de bassins pour les ablutions, de temples des reliques, de salles pour les pèlerins, d'habitations étendues pour les prêtres et précédées de portes monumentales. Toutes ces parties de l'édifice sont surchargées de sculptures fantastiques, de figures de dieux aux bras multiples, d'éléphants et d'autres animaux sacrés, et cette répétition continuelle des mêmes motifs prescrits par une tradition immuable, engendre la monotonie. Les plus remarquables de ces temples, comme ceux de l'île de Ceylan, de Bénarès, d'Eléphanta et d'Ellora, sont des excavations creusées dans le roc, gigantesques travaux de patience, où l'industrie et l'art n'ont que peu de part et dont l'exécution a dû coûter un nombre considérable d'années, peut-être des siècles. D'autres, comme ceux de Jagernaut et de Tiruvalur, s'élèvent librement, sous forme pyramidale, au moyen de pierres immenses apportées de loin et assemblées avec soin. On trouve également dans l'Inde un grand nombre d'édifices à coupoles et à minarets ; ils ont été construits par les musulmans, et leur style n'a rien de commun avec celui des constructions primitives des Hindous (voy. L. Langlès, *Mon. anc. et mod. de l'Hindoustan*, 2 vol., Paris, 1821 ; J. Fergusson, *Handbook of archit.*, vol. I, London, 1855). — La religion des *Egyptiens* était un polythéisme des plus compliqués ; tandis que les prêtres, qui gouvernaient le peuple d'une manière absolue, adoraient un grand nombre de dieux, auxquels ils donnaient allégoriquement des figures d'animaux, le peuple en vint à adorer les animaux eux-mêmes. Peuple et prêtres avaient d'ailleurs au plus haut degré le culte des morts et le mépris de la vie ; les habitations terrestres étaient construites avec économie, les temples et les tombeaux, au contraire, d'une manière somptueuse et durable. Leur position géographique au milieu des déserts, et les dogmes de leur religion, interdisaient également aux Egyptiens toute relation, tout commerce avec les peuples étrangers. De là un art plus fermé, plus original, plus traditionnel encore que celui des Hindous ; la dimension prédominante est celle de la largeur, qui donne l'impression de la durée. Les temples égyptiens sont élevés sur une terrasse dominant la plaine et tournés vers le Nil ; leurs lignes générales sont simples et majestueuses ; les murs épais sont disposés en talus et n'ont point d'ouvertures. Une porte gigantesque, flanquée de deux pylones, marque l'entrée de l'édifice sacré, auquel conduisent des avenues de sphynx, d'animaux fantastiques accroupis dans l'attitude du repos ; le temple lui-même comprend plusieurs cours entourées de portiques et des salles dont les toits plats sont supportés par des colonnes serrées, courtes et robustes. Tandis

que le sol des cours et des salles qui se succèdent monte par degrés, le plafond s'abaisse et l'image du dieu se dresse dans le plus reculé des sanctuaires, sombre et bas, plein de mystère et inaccessible au peuple. De colossales figures symboliques en gardent l'entrée et les murs intérieurs et extérieurs du temple, ainsi que les colonnes et les frises, sont recouverts de séries innombrables de caractères sacrés ou d'hiéroglyphes, entaillés dans la pierre et coloriés des couleurs les plus vives, racontant l'histoire de la nation égyptienne et de ses dynasties royales. Ces constructions sont faites en matériaux énormes, transportés à de grandes distances par des armées d'ouvriers, mis en place et taillés avec le plus grand soin, sous la direction des prêtres. Ils témoignent d'un art développé et original; ils frappent et imposent; ce qui leur manque, c'est le sentiment individuel, ce souffle de liberté qui anime la pierre et la fait parler. Les plus beaux temples de l'Egypte sont ceux de Karnak, de Louqsor, de l'île de Philae et de Dandour en Nubie; ceux de Thèbes et d'Ipsamboul sont des excavations dans le genre des grands temples hindous (voy. *Description de l'Egypte*, publ. par ordre du gouvernement, Paris, 1809-1810; Gau, *Antiq. de la Nubie*, Paris, 1823, Stuttgart, 1822; C. R. Lepsius, *Denkm. von Aegyp. und Ethiop.*, Berlin, 1849).

II. *Perses et Assyriens.* Les peuples qui, dès l'antiquité la plus reculée, ont habité les vastes plaines situées entre l'Indus et l'Euphrate, n'ont point élevé de monuments religieux durables. Babylone, Ninive, Persépolis offrent encore des ruines considérables, mais ces ruines sont celles de palais et de tombeaux, non de temples. Comparée à la religion des Egyptiens et des Hindous, celle des *Perses* était claire et simple. Basée, d'après les enseignements de Zoroastre sur le dualisme de la lumière ou du bien (Ormuzd), et des ténèbres ou du mal (Ahriman), son culte consistait uniquement dans l'adoration de la divinité de la lumière, au moyen de grands feux allumés sur des autels dressés primitivement au sommet des montagnes, plus tard sur des pyramides élevées artificiellement. — Les *Assyriens* et les *Babyloniens* rendaient un culte aux astres et leur dieu principal était Baal ou Belus, personnification du soleil. La tour de Babel, si célèbre dans les Livres saints, était un temple de Bélus. Elle s'élevait sous la forme d'une pyramide à la base carrée d'un stade (environ 190 mètres) de largeur et de hauteur; elle se composait de huit étages placés en retraite les uns sur les autres et reliés au moyen d'escaliers extérieurs; sur la plate-forme supérieure, qui était le sanctuaire, on avait dressé pour la divinité un lit magnifiquement décoré et une table d'or; là aussi se trouvait l'observatoire d'où les prêtres chaldéens étudiaient les révolutions des astres. L'intérieur de la pyramide renfermait plusieurs chapelles et des chambres où étaient conservées les archives de la nation. Le temple de Bélus, comme la plupart des édifices élevés dans ces pays pauvres en matériaux de construction durables, était entièrement construit en briques cuites et crues et décoré de bas-reliefs en argile, rehaussés d'un enduit coloré. Des statues et des revêtements en métaux précieux complétaient sa décoration (voy. Botta et Flandin, *Monuments de Ninive,*

Paris, 1849; Vaux, *Niniveh and Persepolis, an hist. sketch of Assyria and Persia*, London, 1850).

III. *Phéniciens et Hébreux.* Placés géographiquement entre les civilisations égyptienne et assyrienne, les peuplades établies en Phénicie et en Palestine ne sont pas, à en juger par les monuments qu'elles ont laissées, arrivées à un degré de culture comparable à celui de leurs voisins. Il n'est rien resté, pour ainsi dire, des édifices religieux qu'elles ont élevés, et les descriptions de ces édifices que donne la Bible sont si confuses et si incomplètes, qu'il est difficile de s'en faire une représentation exacte. Essentiellement actifs et nomades, adonnés au commerce et à l'industrie, aussi portés à voyager et à trafiquer que les Egyptiens l'étaient peu, les habitants des côtes phéniciennes n'avaient pas l'esprit tourné vers les longs et patients travaux de l'architecture. — Plus industrieux et plus artistes que les Hébreux, les *Phéniciens* bâtissaient beaucoup et étaient renommés pour leur habileté dans certains arts constructifs et plastiques; mais ils travaillaient de préférence les bois, les métaux, les étoffes, et n'ont rien produit de durable. Leur religion, un naturalisme grossier, ne les portait pas vers les entreprises de longue haleine. Leur divinité principale, adorée sous les noms de Baal, Moloch et Adonaï, recevait des sacrifices humains, et son culte était célébré en plein air, sur les montagnes et dans des enceintes sacrées, grossièrement disposées au moyen de grandes pierres assemblées sans art et sans régularité. Il est fait mention cependant de temples de Baal élevés à Tyr, à Sidon et à Gadès, en Espagne; mais on n'a aucun renseignement précis sur leurs dispositions (voy. Movers, *Das phœniz. Alterthum*, 2 vol., Berlin, 1849-50). — Les *Hébreux* avaient avec les Phéniciens des rapports de voisinage nombreux et constants. Quoique leur religion, un monothéisme relativement élevé, fût bien différente de celle de leurs voisins, leur architecture religieuse a dû nécessairement s'inspirer de la leur. Un peuple nomade, errant, comme l'avait été longtemps celui des Israélites, n'avait pu, en effet, se créer un style d'architecture propre. Ils n'avaient pu songer jusque-là à élever des temples et ne connaissaient d'ailleurs qu'un sanctuaire, l'arche d'alliance renfermant les tables de la loi, qu'ils transportaient avec eux dans leurs migrations et à laquelle ils construisaient des abris temporaires en bois et en étoffes (voy. l'article *Arche*). Aussi lorsque Salomon voulut bâtir dans Jérusalem un temple à Jéhova, dût-il s'adresser à son voisin, le roi de Tyr, Hiram, pour obtenir de lui non-seulement des matériaux de construction, puisque la pierre de taille et les bois précieux manquaient dans le pays, mais encore des ouvriers capables et des architectes chargés de diriger les travaux. Le roi de Tyr lui accorda les uns et les autres, et un de ses meilleurs architectes du nom d'Hiram, ou Adoniram, eut la surveillance générale de l'entreprise. La Bible renferme plusieurs descriptions, en partie contradictoires, de ces travaux considérables; leur étendue et leur confusion même prouvent combien peu les écrivains d'alors étaient familiarisés avec les œuvres de l'architecture (1 Rois V-VII; 2 Chron. II-IV; Ezéchiel XL-XLII). Le temple de Salomon, après son achèvement, se composait d'une partie centrale comprenant

le Saint des Saints et le lieu Saint, précédés d'un porche à l'occident et entourés au sud, à l'orient et au nord, de trois étages de chambres; cette parcentrale était située au milieu de trois cours ou parvis carrés, concentriques et destinés, le premier aux prêtres, le second aux Israélites et le tie troisième aux étrangers ou Gentils. On pénétrait par trois portes dans le plus extérieur de ces parvis, celui des Gentils ; il était entouré d'un vaste portique s'étendant sur les quatre côtés du carré et s'ouvrant sur des logements divers, des chambres de gardiens, des boutiques pour les marchands de colombes et d'objets destinés au culte, de salles à manger pour les pèlerins, etc. Du parvis des Gentils, trois autres portes conduisaient dans le parvis des Israélites ; là se trouvait une double colonnade desservant les habitations des prêtres, des sacrificateurs et des musiciens ; l'autel des holocaustes se dressait dans cette cour, qui communiquait par trois autres portes avec le parvis des prêtres. Celui-ci, élevé de huit marches au-dessus des autres, n'en était séparé que par un mur formé de trois assises de pierre et d'une corniche en bois de cèdre ; il renfermait, en avant et à gauche du sanctuaire, dix bassins d'airain pour laver les objets destinés aux holocaustes, et la mer d'airain, chef-d'œuvre d'Adoniram, vaste cuve d'airain posée sur douze taureaux, où se purifiaient les sacrificateurs. Un vestibule, précédé d'un escalier et de deux colonnes d'airain, donnait accès au lieu Saint, qui renfermait dix chandeliers à sept branches, la table des pains de proposition et l'autel des parfums. Il était séparé par une porte à deux battants en bois d'olivier du Saint des Saints, qui était plus petit et plus bas que le lieu Saint (selon le mode égyptien), et absolument obscur, « l'Eternel habitant les ténèbres » (2 Chron. VI, 1). Ce sanctuaire, formant un cube de vingt coudées (ou $10^{m},50$ dans tous les sens), renfermait l'arche d'alliance, gardée par deux chérubins en bois d'olivier recouvert d'or, hauts de dix coudées, dont les ailes se touchaient et s'étendaient jusqu'aux deux parois du sanctuaire ; celles-ci étaient décorées avec une magnificence inouïe, recouvertes d'un lambris en bois de cèdre, rehaussé de fleurs, de palmes, de coloquintes et de chérubins en lames d'or ; le parquet lui-même était en planches de cyprès lamées d'or. Les chambres, disposées en trois étages sur trois côtés du lieu Saint et du Saint des Saints recevaient les archives, le trésor public, les objets du culte, vases, coupes, plats, ustensiles, lustres, encensoirs, instruments de musique, habits sacerdotaux, etc., en nombre si considérable, qu'il est fait mention de plusieurs milliers d'objets sacrés transportés par Nabuchodonozor à Babylone et rendus plus tard aux Juifs par Cyrus (Esdras I ss.). Les murs extérieurs de toute la construction étaient en pierre de taille, les revêtements intérieurs en bois précieux, la couverture en terrasse ; quant au style de l'ensemble et des détails, il participait sans doute à la fois de celui des temples égyptiens et de celui des palais assyriens. Le peuple, on le voit, n'était pas admis dans les sanctuaires, où seuls les lévites pouvaient entrer, et dont les dimensions, comparées à celles des temples égyptiens et hindous, sont peu considérables. Le temple de Salomon fut détruit et reconstruit à plusieurs reprises. Hérode le Grand le restaura avec la dernière magnificenc,

dans le style romain. Titus accomplit la prédiction du Christ et le détruisit de fond en comble (voy. Josèphe, *les Antiquités judaïques;* Hirt, *der Tempel von Salomo,* 1825; de Saulcy, *Hist. de l'Art judaïque;* Thenius, *Die Bücher der Kœnige*, Leipzig, 1849). Le temple de Salomon était autrefois le seul lieu de culte public de la Palestine; on s'y rendait de partout pour les sacrifices, les jours de grandes fêtes religieuses. Les autres prescriptions du culte s'accomplissaient dans la maison, sous l'autorité du père de famille. Après la captivité de Babylone, Esdras institua des synagogues pour la lecture et l'interprétation de la loi en public; c'étaient à la fois des lieux de prédication et de discussion, des écoles et des tribunaux. Plus tard, après la dispersion du peuple juif, ce mot désigna le local consacré à la célébration du culte. Ces temples modernes des Juifs sont généralement simples, ne renferment point d'images et sont décorés seulement par des sentences tirées de l'Ecriture sainte; les sexes y sont séparés, les femmes occupant d'habitude les galeries supérieures de l'édifice. Une arche d'alliance renfermant un ou plusieurs exemplaires de la loi, est placée du côté de l'Orient. Ces monuments religieux, par suite de l'état de dispersion de la nation juive, n'ont aucun style particulier et se rattachent, par leur architecture extérieure, au style des édifices religieux en usage dans les différents pays où les Israélites se sont établis. La synagogue de Francfort et celle construite tout récemment à Paris (rue de la Victoire) comptent parmi les plus belles.

IV. *Grecs et Romains.* Il était réservé aux peuplades établies sur les rives privilégiées de la Grèce et de l'Italie de faire faire à l'architecture un pas décisif et de donner à leurs monuments religieux, ce qui manquait à ceux des civilisations qui avaient précédé la leur : la beauté parfaite. Certes, les temples de la vallée du Nil étaient pleins de grandeur et de sombre majesté; ceux de l'Inde frappaient l'imagination par leur étendue, par la quantité prodigieuse de travail humain qu'ils représentaient; le temple de Bélus, à Babylone, s'élevait dans les airs à une hauteur que jamais édifice construit par la main des hommes n'avait atteinte et n'a atteinte depuis; celui de Salomon devait éblouir par la magnificence inouïe de sa décoration intérieure, mais une chose faisait défaut à toutes ces merveilles et les empêchait, malgré leurs dimensions prodigieuses et le luxe des matériaux employés, d'être de véritables œuvres d'art. C'est l'unité dans l'ensemble, l'harmonie dans les détails, la science des proportions justes entre les diverses parties de l'édifice. — Ces proportions justes dans l'architecture, les *Grecs* allaient les trouver. Aussi actifs, aussi industrieux que les Phéniciens, doués d'un génie clair, simple et mesuré, aimant la vie et sachant user de ses joies avec modération, d'une race forte et belle, admirablement équilibrée et propre à la fois aux entreprises guerrières et aux travaux fructueux de la paix, favorisés d'ailleurs par la nature et le climat, ainsi que par leur situation géographique, les Grecs ont atteint un degré de culture inconnu avant eux. Leur polythéisme était peu élevé, mais plein de grâce et de poésie; leurs dieux n'étaient point des abstractions, des êtres vagues et insai-

sissables ; c'étaient moins encore des monstres difformes et hideux : ils n'avaient rien d'effrayant ni de terrible. Personnifications de toutes les forces de la nature, ils avaient la figure humaine dans sa perfection idéale, étaient doués de passions tout humaines et se mêlaient volontiers à la vie des hommes ; ils habitaient d'ailleurs le sommet d'une montagne voisine, entre la Thessalie et la Macédonie, sur les frontières mêmes de la Grèce. Comme ils étaient doués néanmoins de facultés supérieures à celles des hommes et qu'ils pouvaient leur nuire ou leur être utiles, il convenait de leur rendre un culte, d'implorer leur assistance, et de s'appliquer à gagner leur faveur. On leur bâtissait donc des temples dans lesquels on plaçait l'image du dieu et devant cette image, on brûlait des parfums, on apportait des sacrifices, on récitait des invocations : culte simple et familier, qui se passait pour ainsi dire d'intermédiaires. Jamais programme aussi favorable ne s'était présenté à l'architecte chargé d'élever un monument à la divinité ; il réunissait les trois conditions essentielles d'un bon programme : clarté, simplicité, liberté. Il s'agissait d'élever au dieu une demeure digne de lui, belle intérieurement et extérieurement, de grandeur moyenne, proportionnée qu'elle devait être à ses dimensions tout humaines ; à l'ombre du sanctuaire destiné à la divinité, il fallait disposer une pièce où l'on plaçait le trésor public et les archives de la cité, confiés à la garde des dieux ; tout autour, une enceinte sacrée, découverte, fermée de murs et parfois précédée d'un portique, recevait la foule des fidèles. Les architectes grecs ont admirablement rempli ce programme. Le sanctuaire (ὁ ναὸς) destiné à abriter la statue du dieu est ordinairement un rectangle allongé, rarement carré ou rond ; il communique par une large porte avec le vestibule (ὁ πρόναος) ouvert du côté de l'extérieur ; derrière le sanctuaire, est le dépôt des trésors et archives (ὁ ὀπισθόδομος). Autour de l'édifice, plus encore pour la beauté que pour l'utilité, s'étend un simple ou double portique (ὁ περίστυλος). L'ensemble du monument s'élève sur un soubassement formé de trois gradins ou marches en retraite les unes sur les autres. Devant ces marches, dans l'enceinte sacrée (τὸ τέμενος) est placé l'autel des sacrifices. C'est dans la disposition des portiques que se révèle tout l'art des Grecs. Leurs temples et leurs maisons avaient été construits primitivement en bois, et se composaient, comme toutes les constructions faites au moyen du bois, de poteaux dressés verticalement et reliés par des poutres horizontales ; leur architecture, tout en se développant et en employant des matériaux plus beaux et plus résistants, conserva les traditions de cet art primitif. Comme les troncs d'arbre, les colonnes de leurs portiques étaient moins larges au sommet qu'à la base ; elles étaient munies dans le haut, d'une tablette carrée (qui forma le chapiteau) destinée à recevoir les poutres ou architraves qui les reliaient ensemble horizontalement ; sur ces architraves, vinrent apparaître (sous forme de triglyphes) les têtes des poutres transversales qui unissaient la colonnade au mur de l'édifice ; l'espace, vide d'abord, entre les triglyphes, fut fermé par la suite par une dalle (métope) ornée de sculptures en bas-relief et de peintures,

et l'ensemble des triglyphes et des métopes forma la frise ; enfin une corniche saillante couronna le tout et reçut l'extrémité des poutres de la charpente du toit. Celui-ci, doucement incliné, à deux versants, était accusé sur la face principale et sur la face postérieure par des frontons, dont le tympan était encore orné de statues et bas-reliefs. L'ensemble de cette décoration, résultant de la construction même, constitue ce qu'on appelle un *ordre* d'architecture et des proportions fixes, non certes rigoureuses, mais cependant constantes, furent établies entre les dimensions en hauteur et en largeur des colonnes et celles des entablements qui les couronnent. C'est dans ce juste rapport de tous les membres de la construction entre eux et de chacun d'eux avec le tout, de manière à les ramener aux harmonieuses proportions de la beauté humaine, que réside la supériorité de l'art grec sur tous les autres. Les Grecs employaient d'ailleurs trois ordres différents : l'ordre dorique, mâle et robuste, sobre d'ornements, employé de préférence pour les temples de Jupiter, de Junon, de Neptune, d'Hercule, etc. ; l'ordre ionique, dont la colonne plus svelte est surmontée d'un chapiteau aux angles arrondis en forme de cornes de bélier ou de volutes, et dont la frise sans triglyphes supporte une corniche plus légère, était réservé d'ordinaire aux temples d'Apollon, de Diane et de Cérès ; l'ordre corinthien enfin, plus gracieux et plus riche encore, avec son chapiteau compliqué, orné de feuilles d'acanthe mêlées à des feuilles d'eau et couronnées par des enroulements et de petites volutes d'angle, était consacré à Vénus et à Bacchus. Les moulures de ces derniers ordres étaient couvertes d'ornements en forme d'oves, de rangées de perles, de raies de cœur, de palmettes. Non-seulement les temples étaient construits en matériaux précieux, en marbres magnifiques, mais ils brillaient encore des couleurs les plus éclatantes, répandues à profusion sur les arêtes des colonnes, sur les moulures des entablements, dans les fonds derrière les bas-reliefs des métopes et des frises et derrière les statues des frontons ; l'or, l'argent et le bronze entraient également dans leur décoration, sous la forme de clous saillants, de boucliers fixés sur les architraves, de vases, de trépieds disposés aux angles et au sommet des frontons. La statue du dieu elle-même était en marbre, en ivoire ou en un métal précieux, et le sanctuaire était orné à profusion de trophées, de tables d'or, d'autels et de tableaux. C'était en quelque sorte un musée national, le sanctuaire des arts et des illustrations de la cité. Aussi l'amour des Grecs pour leurs temples était-il passionné, et partout où s'établissaient leurs colonies, ils élevaient des édifices sacrés semblables à ceux de la mère-patrie. Les principaux temples doriques dont les ruines sont encore debout, sont : le Parthénon, sur l'Acropole d'Athènes, le temple de Thésée, dans la même ville, celui de Jupiter Panhéllénien dans l'île d'Egine, les temples de Sélinonte et de Syracuse, en Sicile, et ceux de Paestum, dans la Grande-Grèce ; parmi les temples ioniques, les plus célèbres sont ceux de l'Asie-Mineure, le temple de Diane à Ephèse, celui d'Apollon à Didyme et les temples de Minerve Poliade à Priene et à Athènes. Le temple de

Jupiter Olympien, à Athènes, est le seul d'ordre corinthien grec dont des restes soient conservés. Il date du deuxième siècle avant Jésus-Christ, tandis que les plus anciens temples doriques remontent au sixième siècle avant notre ère (voy. Stuart et Revett, *Les antiq. d'Athènes*, traduit de l'anglais, 4 vol., Paris, 1808; Beulé, l'*Archit. au siècle de Pisistrate* (*Revue d'archit.*, 15e et 16e année, Paris). — Les *Romains*, qui ont emprunté aux Grecs leur religion et qui n'avaient ni le goût ni le loisir d'inventer des formes nouvelles pour la célébrer, leur ont emprunté de même leur architecture religieuse et leurs ordres. Ils ont fait subir néanmoins quelques modifications à la disposition générale des temples. Les portiques latéraux et postérieurs sont d'habitude supprimés et un seul portique (*porticus*) profond s'élève sur la face principale, en avant du sanctuaire (*cella*). L'ordre corinthien, plus riche que les autres, est employé de préférence, et la pente du fronton et du toit devient plus sensible que chez les Grecs. Les temples perdent en grâce et gagnent en magnificence. Situés ordinairement sur le forum, auquel ils servent de décor, ils sont exhaussés sur un soubassement élevé formant piédestal tout à l'entour de l'édifice, auquel on accède par un grand escalier occupant toute la largeur de la façade. Du reste, les temples ne sont plus chez les Romains, l'édifice unique comme chez les Egyptiens, ou principal comme chez les Grecs. Les besoins religieux diminuent chez eux, en même temps qu'augmentent ceux de la vie civile et militaire. Tout absorbés par la conquête du monde, par l'administration de leur vaste empire, par les soucis journaliers de la politique, leur activité sur le terrain de l'architecture se manifeste surtout par la construction d'aqueducs gigantesques, de basiliques, d'amphithéâtres, de thermes et d'autres édifices d'utilité publique ou de récréation. Moins artistes que les Grecs, moins riches qu'eux aussi en matériaux de prix, leur esprit pratique a fait faire néanmoins un pas considérable à l'architecture. Les premiers, ils ont donné à la voûte et à l'arcade, un emploi judicieux, presque prédominant, dans leurs constructions. Ayant besoin d'espaces couverts d'une grande étendue, et n'ayant pas à leur disposition des pierres suffisamment longues pour pouvoir porter horizontalement d'un mur ou d'un pilier à l'autre, ils imaginèrent les premiers de se servir de pierres plus petites, taillées en forme de coins et disposées en claveaux ou voussoirs sur un demi-cintre, de façon à se maintenir réciproquement et à pouvoir porter des charges considérables, sans se disjoindre. Grâce à cet emploi ingénieux de la pierre et de la brique, ils purent couvrir de larges ouvertures au moyen d'arcades reposant sur des piliers carrés ou piédroits, et de grandes surfaces rectangulaires ou circulaires, au moyen de voûtes en berceau continu ou en coupole, s'appuyant sur des murs épais s'opposant à leur poussée. Mais, tout en faisant le plus grand usage de l'arc plein-cintre, les Romains n'ont pas su lui donner une expression artistique; ils le considéraient comme une nécessité fâcheuse, un artifice de construction, et n'eurent pas l'idée d'en faire un motif de décoration. Ils s'en servaient, comme d'un esclave, dans les substruc-

tions des amphithéâtres, dans la construction des aqueducs immenses, dans la couverture de leurs grandes salles des thermes, mais chaque fois qu'ils voulaient décorer un édifice, ils faisaient appel aux ordres grecs, et lorsqu'ils ne pouvaient éviter d'accuser l'arcade à l'extérieur, ils la combinaient avec les colonnes et les entablements grecs, d'une façon souvent peu harmonieuse et contraire aux principes des deux systèmes de construction. Dans les temples, l'arcade et la voûte ne trouvèrent que peu d'emploi ; elle n'apparurent jamais au dehors, et leur rôle se borna à couvrir intérieurement les portiques et parfois la *cella*. Rome présente encore les ruines d'une grande quantité de temples romains, mais un plus grand nombre d'entre eux a disparu, et leurs matériaux ont servi à édifier les premières basiliques chrétiennes. Parmi ceux qui ont conservé quelques restes de leur ancienne splendeur, nous nommerons ceux de Vespasien, de Jupiter Stator, d'Antonin et de Faustine, de Vénus, ainsi que le Panthéon d'Agrippa, si toutefois cet édifice a été un temple, et non une salle de thermes, comme le croient plusieurs auteurs. L'Italie possède un grand nombre d'autres temples romains, et partout où les légions romaines ont pénétré, des temples se sont élevés à côté des amphithéâtres et des basiliques. En Espagne, en Afrique, en Istrie, jusqu'à Palmyre et à Balbeck, on retrouve des colonnes corinthiennes ayant fait partie de temples considérables. En France, la Maison-Carrée de Nîmes offre l'un des exemples les mieux conservés de ce genre d'édifices. C'était un temple consacré à Auguste. On le voit, grisés par leur puissance, les empereurs romains en étaient venus à se croire les égaux des dieux et leurs peuples leur élevaient des temples et les adoraient. Les dieux s'en allaient, et, tandis que disparaissait toute croyance, l'empire romain, et avec lui la civilisation et l'architecture romaines marchaient à une égale décadence. Les temps étaient propices pour l'éclosion d'une religion, d'une civilisation et d'une architecture nouvelles (voy. Canina, *Gli edifizi di Roma antica*, 1840).

EMILE LICHTENBERGER.

ARCHITECTURE CHRÉTIENNE. Le christianisme est la plus grande révolution morale que l'humanité ait traversée. Issu de la religion des Hébreux à une époque où la société antique, plongée dans le matérialisme, s'éloignait de ses dieux, il fut une protestation énergique du sentiment religieux contre le formalisme et le scepticisme qui régnaient partout et se partageaient le monde alors. Aux divinités mystérieuses des peuples de l'Asie et de l'Egypte, aux dieux trop familiers des Grecs et des Romains, au redoutable Jéhova des Juifs, il opposa un Dieu unique, Dieu de bonté, de pardon et d'amour. A côté du précepte de l'amour de Dieu il plaça celui de l'amour du prochain, proclamant ainsi l'égalité la plus complète de tous les hommes devant la justice de Dieu. Entre Dieu et les hommes il n'admit qu'un seul intermédiaire : le Christ, fondateur de la religion nouvelle, fils de Dieu, sauveur de l'humanité. Ses prêtres furent les disciples, les fidèles, tous ceux qui avaient la foi ; son culte était la prière, et, dans l'esprit du Christ, la prière individuelle et solitaire plutôt que la prière collective récitée en

commun. Une seule cérémonie était, non pas prescrite par le Christ, mais instituée par ses premiers disciples : celle de la Sainte-Cène qui, par un repas symbolique, devait rappeler aux fidèles leur Sauveur et son sacrifice, et les raffermir dans leur communion avec Dieu le père et le fils. A une religion aussi pure, aussi spirituelle, il ne fallait point de temples, dans le sens antique. Le sanctuaire ne pouvait plus être une image plus ou moins grossière de Dieu ou une arche d'alliance en bois ou en métal précieux : c'était le cœur de l'homme régénéré, purifié par la foi. C'est là qu'habitait Dieu désormais ; c'est là que l'homme devait se mettre en relation avec lui. Le temple, c'était l'homme lui-même. La comparaison de l'homme à un édifice sacré est fréquente chez les apôtres (1 Pierre II, 5; Ephés.II, 20), et Origène répond à Celse, qui lui reproche que les chrétiens n'ont point de temples : « Ils n'ont point de temples en pierres, mais des temples vivants. » Tout, d'ailleurs, était bon pour les lieux de réunion des premières communautés chrétiennes, car « où il y a deux ou trois personnes assemblées en mon nom, j'y suis au milieu d'elles », avait dit le Christ (Matth. XVIII, 20). Une salle quelconque, assez vaste pour renfermer la communauté, assez bien disposée pour que chacun de ses membres pût entendre les lectures faites, devait suffire aux besoins de ce culte simple et fraternel. Lorsque vinrent les persécutions, par une réaction naturelle, les chrétiens attachèrent d'autant plus de prix à ces réunions, qu'elles devenaient plus difficiles, plus périlleuses. On dut faire choix d'une maison se distinguant aussi peu que possible, à l'extérieur, des maisons voisines et s'y rendre en secret ; là où la conformation du sol le permettait, comme à Rome et à Naples, on se réunit dans des lieux souterrains, les catacombes ; on y portait les corps des martyrs tombés pour la foi, et la cérémonie de la Sainte-Cène était célébrée sur le tombeau même du martyr, qui devint ainsi le premier autel chrétien. Du jour enfin où Constantin, par son édit de Milan en 313, permit au christianisme de sortir des catacombes, de célébrer librement son culte et de faire ouvertement de la propagande, une ère nouvelle commença pour la religion du Christ et l'architecture chrétienne prit naissance. Il s'agissait maintenant, après de longues années de luttes, de souffrances, de persécutions, d'affirmer hautement sa foi, de lutter à ciel ouvert avec le paganisme qui n'était pas vaincu encore, d'achever, par un prosélytisme ardent, la victoire complète de la religion nouvelle, et, pour aider à tout cela, d'élever à côté des temples païens des édifices consacrés au culte du vrai Dieu. Mais déjà, pour disposer ces édifices, les conditions n'étaient plus les mêmes que deux siècles auparavant. Les communautés étaient devenues plus nombreuses ; une sorte d'hiérarchie s'était établie parmi les fidèles : chaque communauté choisissait ses diacres et ses sous-diacres, spécialement chargés de la célébration du culte, et toutes les communautés d'un même diocèse nommaient à l'élection un évêque, successeur des apôtres. Le concile de Nicée organisa l'Eglise catholique et jeta les bases d'un système qui devait enlever de plus en plus aux fidèles l'administration de l'Eglise, pour la

mettre tout entière entre les mains du clergé. L'édifice destiné à abriter la communauté chrétienne ne devait pas d'ailleurs servir à la seule célébration du culte ; il devait être en même temps un lieu de réunion pour la discussion de toutes les affaires communes intéressant les fidèles ; on s'y occupait d'élections, d'œuvres de charité, d'instruction et de discipline ; c'était en un mot, réunis dans une seule enceinte, le temple des païens et la synagogue des Hébreux. La disposition des temples grecs et romains, au sanctuaire sombre et de petite dimension, ne pouvait convenir à une pareille destination ; les chrétiens, à peine sortis des catacombes, ne pouvaient d'ailleurs improviser pour leurs édifices religieux des formes nouvelles. Avec le temps, le dogme nouveau devait amener nécessairement une rénovation de l'art ; mais une pareille transformation exige le travail de plusieurs siècles, et il s'agissait de donner satisfaction à des besoins pressants. Les architectes chrétiens durent donc se résoudre à emprunter aux Romains celui des édifices de la vie civile, dont la disposition convenait le mieux aux besoins de leur culte et à s'approprier de même les éléments constructifs et décoratifs de leur architecture. La basilique romaine fut reconnue comme l'édifice le plus propre à se prêter à la célébration du culte chrétien. Elle n'était, chez les Romains, qu'une sorte de prolongement du forum, destiné à la réunion des commerçants, à la discussion et aux jugements des affaires ; elle se composait d'ordinaire d'une grande salle rectangulaire, presque toujours à ciel ouvert, entourée de portiques couverts à une ou deux rangées de colonnes sur les quatre côtés, et accompagné sur l'un des petits côtés d'un vestibule ou portique extérieur en communication avec la voie publique, et sur l'autre d'un tribunal de forme carrée ou, plus souvent, semi-circulaire, élevé de plusieurs degrés au-dessus du sol de la basilique et d'où les juges rendaient leurs arrêts. Cette distribution put, sans grandes modifications, être conservée pour les basiliques chrétiennes ; l'espace central et ses portiques furent assignés à la communauté, les pénitents et les catéchumènes trouvèrent place dans le vestibule ou portique extérieur, et le clergé s'installa dans le tribunal ou l'abside. La difficulté était de couvrir ce grand édifice, car si chez les païens le peuple pouvait être laissé à découvert en dehors du sanctuaire, il n'en était plus de même chez les chrétiens qui, étant temples eux-mêmes, devaient entrer dans le lieu saint et y être abrités. A Rome, on couvrit tout l'espace central, ainsi que les portiques latéraux, d'une charpente en bois, après avoir élevé sur les colonnes des portiques des murs percés de fenêtres, donnant des jours directs à la salle centrale. A Byzance, au contraire, où Constantin avait transporté le siége de l'empire, on préféra la voûte et on chercha de bonne heure les meilleures combinaisons pour voûter, le plus solidement et le plus économiquement possible, les grands espaces destinés à la réunion des fidèles. A Rome, où l'on avait sous les yeux et sous la main, de nombreux édifices de style romain, on se servit de ces matériaux et l'on continua à bâtir dans ce même style. A Byzance, où l'on n'avait ni cette ressource, ni ces exemples, l'architecture n'emprunta aux Romains que

leur principe constructif de la voûte et de l'arcade et trouva promptement des formes décoratives nouvelles. C'est ainsi que dès les premiers siècles de l'ère chrétienne se manifesta, dans l'architecture religieuse, ce contraste entre l'Orient et l'Occident, antérieur à l'Eglise et qui devait sous peu, sur le terrain religieux, amener un schisme dans l'Eglise. Le développement de l'architecture chrétienne fut absolument différent en Orient et en Occident et il convient de diviser dès l'abord l'étude de cette architecture, en deux parties distinctes.

A. Architecture chrétienne de l'Orient. La translation du siége de l'empire à Byzance, dans une ville relativement petite et d'origine nouvelle, doit être considérée comme un fait favorable à la prompte éclosion d'un style nouveau pour l'architecture religieuse des chrétiens. Dès le principe, ils furent à Byzance plus nombreux que les païens et on y construisit plus d'églises que de temples. Ne subissant pas l'influence des chefs-d'œuvre de l'architecture antique, les chrétiens d'Orient purent s'affranchir plus rapidement des formes païennes et chercher avec plus de liberté les dispositions convenant le mieux à leurs édifices religieux. On se trouvait d'ailleurs sur ce sol grec, où, malgré la conquête, le sentiment de l'art était demeuré plus pur et plus vivace qu'à Rome. N'ayant pas sous la main les innombrables colonnes des portiques et péristyles païens qui, à Rome, étaient enlevées aux édifices qu'elles décoraient primitivement, pour être replacées et combinées à nouveau pour la construction des églises, les architectes de Constantinople durent renoncer bientôt au système des colonnes et recourir à celui de la voûte qui, tout en employant des matériaux de dimensions restreintes, avait l'avantage de leur permettre de couvrir de plus vastes espaces. La disposition principale de la basilique romaine, qui s'adaptait si bien aux exigences du culte nouveau, fut appliquée à Byzance comme à Rome, et, ici comme là, l'édifice religieux se composa d'une grande salle centrale, destinée à la communauté, précédée à l'occident d'un vestibule ou narthex pour les catéchumènes et terminé à l'orient par une abside semi-circulaire pour le clergé. L'autel fut placé en avant de l'abside, sur la limite du sanctuaire, ou βημα et de l'espace occupé par la communauté. Seulement, tandis qu'en Occident ce dernier espace prit dès le commencement une forme rectangulaire oblongue et fut divisé en plusieurs allées par de longues rangées de colonnes, comme dans la basilique romaine, on s'attacha de préférence en Orient, à donner à cette partie principale de l'édifice une disposition concentrique autour d'un point central, c'est-à-dire une forme carrée, octogonale ou ronde, et à la recouvrir d'une voûte en coupole extradossée, s'élevant librement dans les airs. Cette forme avait le grand avantage de mieux réunir la communauté, de la rapprocher du clergé, et de lui assigner dans l'édifice la place qui lui revenait, la place d'honneur, accusée au loin par la coupole. Au quatrième et cinquième siècle, la forme de la basilique romaine fut, il est vrai, employée fréquemment en Orient; la plupart des églises élevées par Constantin à Byzance, à Bethléhem, à Jérusalem, présentaient la disposition oblongue de ces édifices. Mais

cette forme ne prévalut pas, et dès le cinquième siècle on préféra la forme ronde ou polygonale, employée pour certains temples romains, comme ceux de Vénus, à Rome et à Tivoli. Mais, à moins d'élever des coupoles gigantesques, comme celles du Panthéon, il fallut, pour gagner de la place, percer le mur circulaire et le faire porter par des colonnes simples ou doubles, placées en cercle au nombre de huit ou douze et reliées par des arcades ; on obtenait de la sorte, outre l'espace central, des bas-côtés, où la communauté pouvait s'étendre. Bientôt on établit deux étages superposés de ces colonnes, afin d'avoir des galeries supérieures, réservées aux femmes. Puis on s'efforça de diminuer de plus en plus le nombre des colonnes ou piliers, qui gênaient la vue, et l'on créa enfin ce type de l'église grecque, qui trouva sa réalisation complète dans l'église de Sainte-Sophie, élevée au sixième siècle par Justinien à Constantinople. Quatre piliers massifs furent établis aux angles d'un vaste carré et réunis par de puissants arcs en plein-cintre ; des arêtes intérieures de ces piliers s'élancèrent, en encorbellement sur le vide, des voûtes triangulaires appelées pendentifs, qui firent la transition entre la forme carrée du plan et un grand cercle horizontal qui devint la base de la coupole. Des demi-coupoles vinrent contre-buter ce dôme central et fermer les arcs sur lesquels il s'appuyait ; elles couvrirent quatre nefs ou bras d'une croix grecque formée par les prolongements des quatre arcades principales. L'une de ces nefs, à l'occident, reçut l'entrée principale précédée d'un portique ou narthex, la nef opposée renferma le sanctuaire, et les nefs latérales furent coupées, dans leur hauteur, par des galeries réservées aux femmes ; enfin des couronnes de petites fenêtres cintrées furent percées à la base de la coupole centrale et des petites coupoles latérales. A cette forme nouvelle, on adapta des détails d'architecture nouveaux : des colonnes à chapiteaux cubiques ou en forme de pyramide tronquée, reliées par des arcades, des fenêtres cintrées, souvent géminées, c'est-à-dire réunies deux à deux sous un grand arc commun, enfin une ornementation s'inspirant des arts de l'Orient, des sculptures peu saillantes formées d'entrelacs, de galons, de rangées de perles, de feuillages fantastiques, et un goût très-prononcé pour les mosaïques brillantes à fond d'or et les incrustations de métaux précieux. Un style nouveau était né, qu'on appelle le *style byzantin*, dont les traits caractéristiques sont la coupole sur pendentifs placée au centre d'une croix grecque, à quatre branches à peu près égales, et l'emploi de coupoles multiples. Ce style fut définitivement adopté par l'Eglise grecque lors de sa séparation d'avec l'Eglise latine, et ne subit que de légères modifications depuis le sixième siècle jusqu'à l'époque contemporaine. A l'extérieur, se manifesta une tendance de plus en plus prononcée à élever et à multiplier les coupoles. A la coupole centrale, on avait adjoint d'abord quatre coupoles plus petites disposées sur les quatre branches de la croix grecque ; on en ajouta d'autres encore, par la suite, sur les angles formés entre les extrémités de ces branches et sur le narthex. Ces coupoles, au lieu de reposer directement sur les pendentifs, furent sur-

haussées et élevées sur des murs ou tambours cylindriques percés de grandes fenêtres. La Russie, en s'appropriant le style byzantin, changea la forme des coupoles pour les approprier à son climat, et leur donna les courbes les plus diverses en les recouvrant de lames d'or à l'extérieur. Un changement assez important se fit également à l'intérieur vers le dixième siècle. Tandis que, dans l'Eglise latine, la cérémonie de la consécration de l'hostie se faisait toujours en présence de tous les fidèles, l'Eglise grecque la déroba à leurs yeux et ne permit plus qu'aux seuls prêtres d'être les témoins du miracle sans cesse renouvelé de la transformation du pain et du vin en chair et en sang du Christ. Le sanctuaire fut donc fermé par une cloison richement décorée, qui s'appela *iconostasis*, d'après les images des saints dont on eut coutume de l'orner ; plusieurs portes mettaient le sanctuaire en communication avec le reste de l'église. Les arts plastiques subirent, en Orient, une décadence complète ; l'immobilité dans la doctrine engendra la monotonie dans l'ornementation, dans la reproduction des symboles et des figures des saints ; on se borna à copier et à répéter servilement les types prescrits par la tradition, et l'art du dessin s'éloigna de plus en plus de la nature, pour se complaire dans le conventionnel. Le type de l'architecture byzantine resta toujours Sainte-Sophie de Constantinople ; un grand nombre d'édifices en Grèce et en Russie furent élevés d'après le même principe ; l'un des plus vastes d'entre eux est la cathédrale de Salonique. Saint-Marc à Venise et Saint-Front à Périgueux furent construits sur un plan identique, presque copié sur celui de Sainte-Sophie, mais les détails de ces deux édifices n'appartiennent pas au style byzantin proprement dit (voy. Salzenberg, *Altchrist. Baudenk. von Constantinopel*, Berlin, 1854 ; Alb. Lenoir, *De l'architect. byzantine*, *Revue d'archit.*, 1re année, p. 7 et 65, Paris, 1840). L'architure des chrétiens d'Orient exerça une influence prépondérante sur celle des *musulmans*. Mahomet était né peu d'années après la mort de Justinien, et la religion qu'il avait fondée vers le milieu du septième siècle, se propagea au moment même où l'architecture byzantine venait d'atteindre son complet développement. Le culte qu'elle prescrivit consiste essentiellement en des prières répétées cinq fois par jour, dans la lecture du Coran, source de toute loi et de toute science, code à la fois religieux, civil, moral et politique, dans le pèlerinage obligatoire de La Mecque enfin, que chaque musulman dut faire une fois au moins dans sa vie. Les parties indispensables à tout édifice religieux consacré à ce culte étaient donc : une grande cour destinée aux ablutions qui, selon le Coran, devaient précéder tout acte de foi, un grand espace couvert (mihrab) pour les prières, un sanctuaire (maksourah) où l'on renfermait le Coran, une chaire (mimbar) d'où les prêtres (ulémas) faisaient aux fidèles la lecture et les commentaires du livre sacré, enfin une ou plusieurs tours élevées (minarets), d'où le muezzin annonçait aux fidèles l'heure de la prière. Les Arabes, peuple nomade et peu avancé dans les arts constructifs, étaient moins capables encore que les chrétiens d'improviser un style nouveau pour leur religion nouvelle ; ils s'inspirèrent donc, pour leurs mosquées, des édifices religieux des

chrétiens, qu'ils rencontraient au fur et à mesure que leurs conquêtes s'étendaient plus loin. Les premières mosquées qu'ils construisirent rappellent les dispositions principales des basiliques chrétiennes. Elles comprennent, dans une vaste enceinte rectangulaire, une ou plusieurs cours dont la dernière renferme la fontaine des ablutions, et est entourée d'ordinaire d'une double rangée de portiques sur trois de ses faces. Sur la quatrième, celle regardant l'Orient, ces portiques se prolongent en une série d'allées ou de nefs parallèles, de hauteur égale, séparées par des piliers ou des colonnes, empruntées parfois à d'anciens monuments romains et chrétiens, et couvertes au moyen d'un plafond en charpente formant terrasse; des minarets élancés sont placés aux angles de la cour ou de l'enceinte extérieure dont la muraille élevée isole la mosquée du reste du monde. C'est la disposition que présentent plusieurs des grandes mosquées du Caire, celles d'El-Touloun, d'El-Moyed, celle d'Amrou (fondée en 640 par le lieutenant d'Omar), ainsi que la célèbre mosquée de Cordoue (fondée en 780) aux dix-neuf grandes nefs séparées par des rangées de trente-quatre colonnes chacune. Mais cette disposition primitive fut bientôt abandonnée, lorsque les Arabes se trouvèrent en contact avec l'architecture byzantine, si conforme à leur génie et à leurs goûts orientaux. Dès lors, la plupart de leurs mosquées furent construites sur le modèle de Sainte-Sophie de Constantinople, qu'ils venaient de convertir elle-même en mosquée. Les mosquées d'Hassan, au Caire (1356), de Soliman (1556), et d'Achmet (1610), à Constantinople, sont des imitations de l'église de Justinien. Cependant, pour les détails, leur architecture s'était séparée de celle des chrétiens et avait donné naissance à un style caractéristique que l'on désigna sous le nom de *style arabe* et dont les traits principaux sont : des murs extérieurs à peu près nus, percés de rares ouvertures et souvent couronnés de créneaux ; des toits en terrasse, dominés par des coupoles aux formes renflées et allongées et par des minarets à plusieurs étages ornés de balcons ; l'emploi presque exclusif de l'arc outre-passé ou en fer à cheval, dont le cintre est plus élevé que la moitié du diamètre et qui se présente tantôt sous la forme plein-cintre, tantôt sous la forme ogivale ; des arcades découpées et des tympans ajourés ; des colonnes sveltes et fréquemment accouplées, couronnées par des chapitaux cubiques ornés d'entrelacs ; des voûtes en pendentifs d'une disposition particulière. composées de petits fragments de plâtre affectant la forme de segments de coupole, de petits triangles sphériques, de niches ou cellules d'abeilles en miniature, agencées et combinées de manière à faire ressembler le dessous des voûtes aux stalactites d'une grotte ; une ornementation fine et serrée, recouvrant toutes les surfaces et se composant uniquement d'arabesques, c'est-à-dire de dessins peu saillants, de fleurons et d'entrelacs ingénieusement combinés, se répétant géométriquement et rehaussés de couleurs brillantes et de dorures ; l'absence de toute reproduction de la figure humaine ou d'une figure animale ; enfin, l'introduction dans l'ornementation de longues inscriptions en caractères coufiques, tirées du Coran et disposées dans les encadrements des portes d'entrée. Le style

arabe, lui aussi, n'a subi que peu de modifications, surtout depuis le quinzième siècle. (Voy. Pascal Coste, *Architecture arabe ou monuments du Caire,* Paris, 1837 ; Girault de Prangey, *Essai sur l'architecture des Arabes en Espagne, en Sicile et en Barbarie,* Paris, 1811).

B. *Architecture chrétienne de l'Occident.* Tandis qu'en Orient l'architecture chrétienne, n'empruntant aux Romains que leur principe constructif de la voûte, fit de ce principe des applications nouvelles et s'affranchit promptement des formes décoratives de l'art grec et romain, pour constituer, dès le sixième siècle, un style nouveau, les chrétiens de l'Occident conservèrent plus longtemps, dans leurs monuments religieux, les traits caractéristiques de l'architecture romaine. Toutefois, pour être plus lent, le développement de l'art chrétien en Occident n'en suivit pas moins une marche progressive constante ; pratiqué par des populations plus actives, plus libres, plus mobiles, plus avides de perfectionnement, occupant d'ailleurs des pays divers de latitude et de civilisation , il arriva à des résultats inconnus à l'art oriental et le dépassa en variété. Tandis qu'en Orient on avait trouvé rapidement un style caractéristique que l'on conserva presque intact jusqu'au siècle présent , l'on marcha en Occident de progrès en progrès, en plusieurs étapes successives, formant autant de périodes distinctes.

I. *Style latin.* Jusqu'au neuvième siècle, les édifices religieux chrétiens de l'Occident présentèrent ce mélange des deux principes constructifs de la voûte et de la plate-bande posant sur colonnes, propre à l'architecture romaine; plusieurs de ces édifices sont même composés presque entièrement de fragments de colonnes, de chapiteaux et d'architraves enlevés à des monuments païens. Un seul changement important s'opère dans l'emploi des matériaux. Les pierres de grande dimension devenant de plus en plus rares et leur mise en place de plus en plus dispendieuse et difficile, l'on remplaça les longues architraves qui réunissaient les colonnes horizontalement par des arcs plein-cintre, posant directement sur les chapiteaux des colonnes. C'était l'affranchissement de l'arcade traitée en esclave par les Romains, et un premier pas dans la voie où les Byzantins s'étaient engagés résolûment dès le cinquième siècle. Mais là s'arrête l'innovation; pour l'exécution, pour la science de la construction, pour la finesse dans les détails, les architectes de l'Occident restèrent bien en arrière de leurs prédécesseurs romains et de leurs voisins byzantins. Du quatrième au neuvième siècle, la forme des édifices consacrés au culte, tout en conservant les dispositions générales de la basilique romaine, subit plusieurs modifications importantes. Les chrétiens avaient besoin d'une place en avant de l'édifice, destinée aux pénitents et aux catéchumènes toujours plus nombreux, qui n'avaient pas le droit de pénétrer dans l'église elle-même pendant les offices. On établit donc en avant de la façade principale une cour, *atrium, narthex*, prenant d'ordinaire toute la largeur de l'édifice et entourée de portiques sur les quatre côtés. Au centre de cette cour on plaça un bassin pour les ablutions. Plus tard, lorsque les lois romaines qui défendaient l'ensevelissement des morts dans

l'enceinte de la cité furent tombées en désuétude, l'atrium devint le cimetière des membres de la communauté; le commun des fidèles fut enterré dans la cour, les tombeaux des évêques furent placés sous les portiques. De cet atrium on pénétrait par plusieurs portes dans la partie principale de l'édifice, ayant la forme d'un rectangle allongé et composé d'un espace central couvert, entouré de galeries basses sur les quatre côtés. Mais dès les premières années déjà l'on supprima les deux galeries qui, dans la basilique romaine, s'étendaient sur les petits côtés du rectangle et dont les colonnes cachaient, depuis l'entrée, la vue du fond de l'édifice. Or ce fond de la basilique en était précisément l'une des parties les plus importantes, celle où siégait le clergé, où était placé l'autel, celle qu'il importait de voir distinctement de toutes les parties de l'église. A la place de la rangée de colonnes que l'on enleva devant le sanctuaire on disposa un grand arc plein-cintre reliant les deux murs des colonnades latérales, que l'on appela arc triomphal, *arcus triomphalis*. De bonne heure aussi, on établit sur les portiques latéraux des galeries supérieures, qui furent destinées aux femmes et qui s'ouvraient sur l'espace central par un second étage de colonnes placé sur celles du rez-de-chaussée et supportant le mur percé de fenêtres qui recevait la toiture en charpente apparente qui couvrait la salle principale. Cette partie essentielle de l'édifice, destinée à la communauté, est désignée par Eusèbe du nom de ναός, *nef*, vaisseau, et ce nom est demeuré à toutes les parties de l'église accessibles aux fidèles. Dans le fond se trouvait le *tribunal*, βῆμα, *sacrarium*, *sanctuarium*, communément désigné sous le nom d'*abside*, de forme semi-circulaire, exhaussé de plusieurs marches au-dessus du sol de la nef, et voûté en demi-coupole; on y plaça, dans l'axe, le trône de l'évêque, et des deux côtés, sur un gradin semi-circulaire, les siéges des prêtres et des diacres. Des deux côtés de l'abside on ménagea de petites pièces ou *sacristies*, pour le dépôt des livres sacrés et des archives et la garde des ustensiles nécessaires au culte. En avant du sanctuaire était placé l'*autel*, disposé le plus souvent sur une *crypte* souterraine renfermant les reliques d'un saint martyr et surmonté d'un petit édicule en forme de temple ouvert, le *ciborium*. Dans la partie de la nef, enfin, qui s'étendait devant l'autel, on disposa une enceinte destinée aux sous-diacres et au chœur des chantres (d'où lui vint le nom de *chœur*, appliqué aussi plus tard à toute la partie postérieure de l'église), entourée d'une balustrade, ou *chancel*, *cancelli*, et renfermant deux pupitres ou *ambons* pour la lecture de l'Evangile et des Epîtres. En dehors de la basilique, soit dans l'atrium, soit sur l'un des côtés, s'élevait un petit édifice, de forme carrée, octogonale ou ronde, qui servait à la célébration du baptême : c'était le *baptistère*. A mesure que les communautés augmentèrent, le besoin de nouvelles modifications se fit sentir. Des changements ayant été introduits dans le système des pénitents, et le nombre des catéchumènes allant en diminuant, à mesure que celui des fidèles admis dans l'Eglise allait en croissant, l'atrium ou narthex fut supprimé et l'on n'en conserva que le portique placé en avant de la façade et occupant toute sa largeur. Le nombre des nefs augmenta et fut porté à cinq,

pour les grandes basiliques, au moyen de deux nouvelles rangées de colonnes disposées parallèlement aux autres. Enfin l'espace réservé au clergé et aux desservants étant devenu insuffisant, il fallut songer à agrandir le chœur situé en avant du sanctuaire; on y établit, entre l'arc triomphal et le mur du fond, une nef transversale, qui embrassa toute la largeur de l'édifice et fut l'origine des *transepts*. On était arrivé de la sorte à donner au plan de la basilique la forme d'une croix latine; cette disposition n'avait pas été recherchée dans le principe et elle n'apparut bien franchement que plus tard, dans la période romane, lorsque les transepts firent saillie sur les murs latéraux de la nef et lorsque l'abside s'allongea. Mais dès lors on s'attacha à développer cette forme symbolique de la croix latine et à l'accuser, non-seulement dans le plan de l'édifice, mais à l'extérieur. Au troisième et au quatrième siècle enfin, lorsque l'usage des cloches pour appeler les fidèles à la prière se fut répandu, on disposa des *clochers* en forme de tours carrées, percées de plusieurs étages de fenêtres cintrées, soit en avant, soit au côté de la basilique, soit dans une position complétement isolée de l'église. Grâce à ces modifications successives, on était arrivé, tout en conservant les formes anciennes, à édifier des monuments importants, nouveaux par leurs dispositions et susceptibles d'une riche décoration. Celle-ci ne manqua point. Le marbre, le porphyre rouge, le granit rose et gris, la serpentine verte, furent employés pour les colonnes et les pavements; les murs du sanctuaire et la voûte de l'abside furent revêtus de mosaïques brillantes présentant sur un fond d'or les images du Christ et des saints; la charpente elle-même des plafonds reçut des peintures et une décoration où l'or jouait un rôle important; les matériaux les plus précieux enfin servirent à la confection du mobilier installé dans le chœur et dans le sanctuaire. La plupart des édifices religieux de l'Occident de cette époque furent élevés d'après ce type latin; les plus importants et les mieux conservés sont ceux de Rome même; l'ancienne église de Saint-Pierre fut démolie au sixième siècle, mais les basiliques de Saint-Paul-hors-les-murs, de Sainte-Agnès, de Saint-Clément et un grand nombre d'autres, sont debout encore. Les basiliques de Torcello et de Parenzo offrent des dispositions analogues. Les édifices de Ravenne forment la transition entre les basiliques latines et les églises byzantines. Des exceptions, en Occident, sont Saint-Etienne-le-Rond, à Rome, qui a une nef circulaire entourée de plusieurs bas-côtés, et le dôme d'Aix-la-Chapelle, construit beaucoup plus tard par Charlemagne et où déjà l'influence byzantine se fait sentir dans la forme octogonale du plan et dans les détails de l'architecture. Mais si, par la suite, l'architecture d'Orient s'appropria certains détails du style byzantin, elle resta fidèle, en général, à la forme de la basilique latine, et le plan polygonal ou circulaire, avec une coupole centrale sur pendentifs, y resta toujours l'exception (voy. Bunsen, *Die Basil. des christl. Roms,* Rome, 1843; Hübsch, *Die altchristl. Kirchen,* etc., Carlsruhe, 1863; F. A. Quast, *Die altchristl. Bauwerke zu Ravenna,* Berlin, 1842; A. Lenoir, *Archit. chrét. de l'Occident*, *Revue d'archit.*, 1re année, p. 257, Paris, 1840).

II. *Style roman.* La basilique latine, malgré les grands espaces qu'elle offrait à la communauté chrétienne et la richesse de la décoration qu'elle était susceptible de recevoir, avait un grave inconvénient : sa couverture au moyen d'une charpente apparente mettait, en cas d'incendie, toutes ces splendeurs à la merci des flammes. La plupart des basiliques élevées par Constantin et ses successeurs furent à plusieurs reprises la proie du feu et nécessitèrent des restaurations continuelles. On dut donc chercher un moyen d'écarter complétement le bois de la couverture des édifices destinés au culte ; la voûte seule pouvait le remplacer. Mais les traditions romaines de la construction au moyen de voûtes s'étaient presque complétement perdues en Occident, et il fallut de longs tâtonnements pour les retrouver et les adapter aux dispositions nouvelles des basiliques. Du cinquième au dixième siècle, les invasions des barbares avaient couvert de ruines le sol de l'Italie; les Gaules, la Germanie, plongées encore dans la barbarie, commençaient néanmoins à embrasser la religion nouvelle. Partout on voulut élever des églises, et après avoir commencé par imiter les formes de la basilique latine en les appropriant aux habitudes locales et aux matériaux dont on pouvait disposer, on s'ingénia, par des moyens divers, à remplacer la couverture en bois par des voûtes solides mettant l'édifice sacré à l'abri du feu du ciel et des incendies. Les premiers essais furent malheureux ; dans le courant du dixième siècle d'ailleurs, cette ardeur de construction fut enrayée et paralysée par la frayeur qui, à l'approche de l'an 1000, s'empara des populations et leur fit attendre la fin du monde. Lorsque cette échéance redoutée fut heureusement franchie, la construction des églises prit partout un essor nouveau, et le onzième et le douzième siècle virent s'élever dans tout l'Occident, depuis les rives d'Espagne et de Sicile jusqu'en Ecosse et sur les côtes de la Norwége, des édifices religieux en grand nombre. Un fait considérable favorisa leur érection et l'éclosion d'un style nouveau ; ce fut l'établissement de couvents nombreux et de nouveaux ordres religieux. Ces couvents furent le refuge des hommes de science et de paix, et pendant plusieurs siècles l'architecture redevint un art tout religieux, pratiqué presque exclusivement par les moines et sous leurs ordres directs. Le style nouveau qui résulta de ces efforts, et qui prit naissance vers le dixième siècle, presqu'en même temps, sur un grand nombre de points fort éloignés les uns des autres, présente dans les différents pays où il fut appliqué, des caractères bien divers, mais aussi certains traits communs qui le distinguent du style latin qui venait de finir et du style gothique qui allait commencer. Ces traits communs sont : l'affranchissement complet des ordres romains avec leurs colonnes à proportions fixes et leurs entablements à trois divisions ; une tendance prononcée à remplacer partout la toiture apparente par des voûtes ; l'emploi à peu près exclusif de l'arc plein-cintre pour les portes, les fenêtres, les arcades et les voûtes ; des colonnes soit isolées, soit plus fréquemment réunies en piliers, aux bases munies de pattes ou griffes à leurs angles, aux fûts sans proportions déterminées, tantôt trapus, tantôt élancés, aux chapiteaux, non plus uniformes, mais variés de disposition et his-

toriés de figures diverses mêlées à des entrelacs et recevant directement les retombées des arcades; des moulures robustes et une ornementation mêlée d'éléments byzantins et d'éléments locaux; la disposition sous les corniches, à la place des frises antiques, de petites arcatures sur corbeaux, consoles ou colonnettes légères, formant parfois des galeries aveugles ou destinées à la circulation; l'emploi fréquent de l'alternance dans la disposition des piliers et dans celle des matériaux; enfin le plan en croix latine presque généralement adopté pour les grandes églises. Des modifications importantes furent apportées, en différentes contrées, au plan de la basilique latine. La nef transversale ou *transept*, qui avait été une exception, devint la règle à peu près partout; certaines églises en eurent même deux, l'un à l'orient et l'autre à l'occident, ou tous les deux à l'orient, ce qui donna à l'église la forme de la croix de Lorraine; de plus les transepts eurent des saillies plus ou moins accusées sur les nefs latérales et leurs murs extérieurs furent percés de portes d'entrée. La nef centrale s'éleva généralement au-dessus des nefs latérales, ou bas-côtés; dans certaines régions cependant les trois nefs furent tenues à la même hauteur. Les galeries supérieures, destinées aux femmes, furent souvent supprimées ou enlevées au culte et remplacées par un simple *triforium* percé de jours éclairant les combles des bas-côtés. Le chœur fut prolongé au delà du transept et l'abside principale percée de fenêtres; deux autres absides, pourvues d'un autel, furent établies dans l'axe des bas-côtés; parfois aussi, surtout au douzième siècle, les bas-côtés prolongés au delà des transepts, firent le tour de l'abside principale et reçurent une couronne de chapelles absidales rayonnantes, ou *absidioles*. Ailleurs il y eut deux absides, l'une à l'orient, l'autre à l'occident, et les transepts eux-mêmes reçurent souvent des chapelles en forme d'absides carrées ou semi-circulaires. Enfin, tandis que dans certaines contrées, comme en Italie, les *clochers* et les *baptistères* continuèrent à être des édifices distincts de l'église, placés à ses côtés ou devant elle, ils furent réunis ailleurs au corps de l'église et soudés de plus en plus avec l'édifice principal. Les clochers furent disposés d'ordinaire symétriquement dans les encoignures formées par les transepts et les murs prolongés des bas-côtés cependant ils furent placés aussi sur la façade occidentale, dans l'axe lorsqu'il n'y en avait qu'un, sur les premières travées des bas-côtés lorsqu'ils étaient au nombre de deux; enfin un grand clocher central de forme carrée ou polygonale s'éleva souvent à l'intersection de la nef principale et du transept au-dessus d'une coupole, sur pendentifs, construite selon le mode byzantin. Quant aux systèmes employés pour voûter les différentes parties de l'édifice, ils furent nombreux et très-divers. Tandis que dans certaines contrées on couvrit la nef principale d'une voûte en berceau continu, renforcée par des arcs-doubleaux et contre-butée par des demi-berceaux établis sur les nefs latérales, ailleurs on couvrit la nef unique d'une série de coupoles sur pendentifs; cependant la forme qui prévalut presque partout fut celle de la voûte d'arête, d'abord sans nervures et puis avec des nervures. Plusieurs colonnes de la nef furent réunies en un

pilier et placées aux quatre angles d'un carré, avec celles qui leur faisaient face de l'autre côté de la nef; des arcs plein-cintre les réunirent parallèlement et perpendiculairement à l'axe principal, puis d'autres arcs furent bandés sur la diagonale du carré, de manière à se couper au-dessus du centre, et l'espace compris entre ces six arcs fut rempli par des voûtes triangulaires en maçonnerie plus légère. Tout le poids de la voûte se trouva de la sorte reporté sur les portions des murs latéraux élevées au-dessus des piliers, et il fallut renforcer ces murs et les consolider au moyen de contreforts extérieurs, peu saillants encore. — Grâce à cette grande diversité dans les plans mêmes des édifices et dans les systèmes employés pour les couvrir, grâce aussi aux différences résultant du climat et des matériaux employés, les églises de style roman sont loin de présenter cette uniformité que l'on rencontre dans les édifices antiques et même dans ceux de style byzantin et de la période latine. La variété, tout au contraire, fut extrême et certaines églises romanes du Midi sont plus éloignées des églises élevées sur les bords de la Baltique, par exemple, que les temples égyptiens ne l'étaient des temples grecs. Partout où un édifice religieux important fut construit, il servit de type aux églises de moindre importance qui s'élevèrent dans les environs, et une école particulière prit naissance qui produisit un certain nombre de monuments présentant les mêmes caractères. Voici les principales de ces écoles. En Italie : l'*école lombarde* qui a produit les dômes de Modène, de Parme, de Plaisance, les églises Saint-Ambroise, à Milan, Saint-Zénon, à Vérone et Saint-Michel, à Pavie, et qui se distingue par ses larges façades, ses chœurs élevés au-dessus de vastes cryptes, ses porches à colonnes soutenues par des lions et ses grands baptistères isolés de forme ronde ou polygonale (voy. Osten, *Mon. de la Lombardie*); l'*école pisane* qui, outre le dôme, le baptistère et le campanile de Pise, a élevé de nombreuses églises à Lucques, Pise, Pistoja, Livourne, etc., et qui se rapproche plus que toute autre de la forme latine, avec laquelle elle s'est bornée à combiner certains éléments byzantins, tels que la coupole sur pendentifs et l'alternance dans la couleur des assises (voy. Rohault de Fleury, *Mon. de Pise au moyen âge,* Paris, 1866); l'*école sicilienne*, qui, dans la cathédrale de Monréalé et la chapelle palatine de Palerme, trahit des influences arabes en mêlant, à des colonnes corinthiennes et à des mosaïques byzantines, l'arc en ogive des mosquées du Caire et les voûtes en stalactite des palais mauresques (voy. Hittorff et Zanth, *Arch. mod. de la Sicile*, Paris, 1835). En France, l'*école normande* fut une des premières à se développer et à trouver promptement des dispositions heureuses; ses églises sont voûtées en arête et ont généralement, outre les deux clochers de la façade, terminés par des flèches massives, une grosse tour sur la croisée, à l'intersection des nefs; les églises de l'Abbaye-aux-Hommes et de l'Abbaye-aux-Dames à Caen ont servi de types à la plupart des églises normandes (voy. Pugin, *Ant. archit. de la Normandie*, Liége, 1855); l'*école auvergnate*, qui a élevé Notre-Dame du Port à Clermont et à laquelle se rattache la grande église de Saint-Sernin à Toulouse, se distingue par ses voûtes en berceau, ses vastes absides à

bas-côtés pourtournants et à chapelles rayonnantes, et l'emploi de matériaux de couleurs variées dans l'ornementation des façades extérieures (voy. Gailhabaud, *Mon. anc. et mod.*, vol. II, Paris, 1865); l'*école bourguignonne* a construit les églises considérables des abbayes de Cluny et de Vézelay et se fait remarquer par ses clochers nombreux, ses grands porches, ses doubles transepts et la finesse de son ornementation (voy. Viollet-le-Duc, *Dict. raisonné de l'archit.*, vol. I, p. 258 ss., Paris, 1867); l'*école provençale*, dont les œuvres principales sont les cathédrales d'Avignon et de Valence et l'église Saint-Trophime à Arles, se reconnaît aux réminiscences romaines qui s'y rencontrent et qu'expliquent les nombreuses ruines d'édifices romains dont le sol de la Provence est encore couvert (voy. Revoil, *Arch. romane du midi de la France*, Paris, 1873); enfin l'*école du Périgord*, s'inspirant de Saint-Front de Périgueux, a élevé, outre la cathédrale d'Angoulême, un certain nombre d'églises à coupoles byzantines, et se distingue par une ornementation fantastique répandue à profusion sur les façades (voy. Verneilh, l'*Archit. byzant. en France*, Paris, 1852). En Allemagne la grande *école rhénane* a couvert de ses dômes et de ses églises les deux rives du Rhin; les dômes de Mayence, Spire, Bonn, Worms, Bamberg, la belle église de l'abbaye de Laach, les églises des Saints-Apôtres et de Sainte-Marie-au-Capitole de Cologne présentent, presque toutes, deux absides, deux coupoles centrales, de nombreuses tours élancées, des chapiteaux cubiques et des arcatures à jour sous les corniches principales (voy. Boisserée, *Mon. d'archit. du septième au treizième siècle, dans les contrées du Rhin inf.*, Munich et Stuttgart, 1842); l'*école westphalienne*, qui a élevé les dômes de Sœst et de Paderborn, est remarquable par ses clochers massifs occupant toute la largeur de la façade occidentale, ses basiliques couvertes en charpente et ses églises à trois nefs de largeur et hauteur égales (voy. Lübke, *die mittelalt. Kunst in Westphalen*); l'*école saxonne* qui a conservé plus longtemps que toutes les autres les traditions de la basilique latine, et dont les deux églises de Hildesheim sont les monuments principaux (voy. Puttrich, *Denkm. der Bauk. des Mittel. in Sachsen*); enfin l'*école prussienne*, qui se distingue par des formes simples et l'emploi exclusif de la brique ou du granit (voy. F. V. Quast, *zur Charakter. des alt. Ziegelbaues in der Mark Brandeburg, im d. Kunstblatt*, 1850). L'Angleterre se rattache directement à l'école normande; ses grandes cathédrales (Winchester, Ely, Norwich, Peterborough) ont de vastes cryptes et souvent des absides carrées (voy. Britton, *Cathedral antiquities*). Les Pays-Bas, la Suisse, l'Espagne se rattachent également à l'une ou l'autre des écoles françaises, et l'Autriche enfin s'inspire tantôt des écoles allemandes, et tantôt des écoles italiennes. Le nombre des édifices chrétiens élevés dans tout l'Occident pendant la période romane est, on le voit, considérable et il en est parmi eux qui, sous le rapport de l'heureuse disposition de toutes les parties, de la majesté et de l'austérité de l'ensemble, peuvent passer pour de véritables chefs-d'œuvre de l'art chrétien. Ils avaient toutefois un défaut commun : ils étaient sombres. Les arcades plein-cintre et les lourdes voûtes de leurs nefs exigeaient des murs épais, capables de

résister à leur poussée et percés, pour n'être point affaiblis, d'ouvertures peu larges, ne laissant entrer que peu de jour dans l'intérieur de l'église. Un nouveau progrès était donc possible et il devait être réalisé dans la période suivante.

III. *Style gothique.* Ce qui frappe tout d'abord lorsqu'on compare une église gothique à une église romane, c'est combien la première est plus claire, plus élevée que la seconde. Plus de clarté, plus d'élévation ! tel est bien le but que semblent avoir poursuivi les constructeurs de la fin du douzième siècle, but bien conforme aux tendances d'une époque de foi puissante et agissante, d'une foi pressée du besoin de s'affirmer, de s'étendre, de marcher à la conquête du monde, d'une foi qui, avec un enthousiasme fiévreux, entreprend les croisades qui n'aboutirent point, et la construction d'innombrables cathédrales qui, la plupart, demeurèrent inachevées. Mais ce besoin de clarté et d'élévation n'était pas le seul qui s'imposait aux architectes d'alors ; d'autres conditions avaient surgi qui les obligèrent à perfectionner, à modifier en partie, les dispositions suivies jusqu'à ce jour. Pour bien apprécier ces conditions nouvelles, il faut se reporter à l'état politique, social et religieux dans lequel se trouvait, à cette époque, le pays qui vit naître et se développer rapidement le style d'architecture nouveau. Il est hors de contestation aujourd'hui que c'est l'Isle-de-France qui est le berceau du style improprement appelé *gothique* (les Goths y sont absolument étrangers), que les uns ont dénommé, bien à tort, *germanique*, que d'autres appellent avec plus de raison *ogival* (du nom de l'ogive qui y joue un rôle essentiel) et que l'on eût pu désigner très-justement sous le nom de *style français*. En effet, tandis que partout ailleurs les édifices de transition sont rares, clair-semés, et que le style gothique apparaît subitement, comme une importation étrangère, on peut, en France, dans cette partie du domaine royal baignée par la Seine, l'Oise, la Marne et leurs affluents, suivre sur de nombreux monuments les essais, les tâtonnements divers qui ont précédé l'éclosion du style nouveau et les phases diverses qu'il a traversées depuis l'époque de sa constitution définitive jusqu'à celle de sa décadence. Or l'Isle-de-France, dans la seconde moitié du douzième siècle, était travaillée par un mouvement social considérable ; la féodalité militaire et monastique était battue en brèche par la royauté et le clergé régulier, aidés dans cette œuvre par la bourgeoisie naissante ; les villes, en s'agrandissant, s'affranchissaient de la domination du château et de l'abbaye, la nationalité française se constituait. Profondément religieuses, pénétrées d'une foi naïve et exaltée, ces populations urbaines, au fur et à mesure qu'elles se groupaient, sentirent le besoin de mettre leur cité et leurs franchises nouvelles sous la protection de Dieu et d'élever des monuments qui fussent à la fois des témoignages visibles de leurs croyances spirituelles et la marque de leur affranchissement temporel. De là cette quantité considérable d'églises cathédrales qui furent fondées, à la fois, sur tous les points du domaine royal, et qui, de même que les basiliques autrefois, n'étaient pas destinées seulement à la célébration des offices divins, mais devaient servir

en même temps de lieux de réunion pour de grandes assemblées politiques et judiciaires. Les évêques encouragèrent ce mouvement qui allait enlever aux abbayes, pour la leur donner à eux, la direction spirituelle des masses urbaines. Pour élever les édifices nouveaux, ils prirent leurs architectes non dans les confréries ou ordres religieux, où ils se recrutaient presque exclusivement pendant la période romane, mais parmi cette population laïque qui se montrait si empressée à donner ses trésors et ses bras pour l'édification de ces églises et qui, plus d'une fois, se porta tout entière sur les chantiers des cathédrales, naissantes, pour aider de ses mains à construire la maison de Dieu. Aussi, pour la première fois dans l'histoire de l'architecture chrétienne, voit-on apparaître les noms de quelques-uns de ceux qui, sous la direction des évêques, ont construit ces grandes églises vraiment populaires : Robert de Luzarches à Amiens, Pierre de Montereau à Paris. Erwin de Steinbach à Strasbourg, Etienne de Bonneuil à Upsal, etc. La tâche de ces artistes était considérable. Il s'agissait d'édifier des nefs de plus en plus vastes pour les fidèles, de donner plus de développement encore au chœur, afin qu'il pût contenir le clergé toujours plus nombreux, depuis les évêques jusqu'aux curés et aux desservants; outre l'autel principal, il fallait disposer des autels secondaires pour la Vierge et pour les saints, dont le culte allait croissant à mesure que leur nombre augmentait; il était de plus nécessaire de ménager des moyens de communication faciles entre toutes les parties de l'édifice afin de permettre à la foule des fidèles de circuler partout et de se porter à ses autels de prédilection; il fallait enfin éclairer d'une lumière abondante toutes les parties de l'église et imprimer à l'ensemble du monument ce caractère d'aspiration vers le ciel, de détachement des choses de la terre, qui était le trait dominant de la foi de cette époque. Les architectes français de la fin du douzième siècle se montrèrent à la hauteur de leur tâche. La disposition en longueur de la basilique fut en général conservée, ainsi que la forme de la croix latine qui toutefois n'apparut plus que dans le tracé des hautes nefs. La nef centrale, les transepts et le chœur eurent une largeur égale et furent élevés à la même hauteur et éclairés toujours par des jours directs; la crypte sous le chœur fut définitivement supprimée et quelques marches seulement élevèrent le sanctuaire au-dessus du reste de l'édifice; une ou deux rangées de bas-côtés ou nefs latérales accompagnèrent le vaisseau principal et pourtournèrent parfois les transepts, presque toujours le chœur, qui se terminait par un polygone de trois, cinq ou sept côtés; sur ces bas-côtés s'ouvraient des chapelles latérales et, correspondant aux travées de l'abside, des chapelles rayonnantes, où trouvèrent place les autels secondaires ; une chapelle principale, placée dans le grand axe de l'édifice, derrière le maître-autel, fut consacrée à la Vierge ; des tombeaux, des épitaphes garnirent les murs latéraux de ces chapelles ; la chaire fut placée contre l'un des piliers de la nef, sur le côté, vers les transepts ; le siége épiscopal et les stalles du clergé furent disposés sur les côtés du chœur, formé par le prolongement de la nef au delà des transepts, et en avant du maître-autel ; un buffet d'orgues pour accompa-

gner le chant fut dressé sur une tribune disposée soit au-dessus de l'entrée principale, soit transversalement à l'entrée du chœur (et appelée dans ce cas *jubé*); les cloches furent installées dans deux grandes tours, disposées symétriquement sur les premières travées des bas-côtés, de manière à encadrer la façade occidentale; des tours semblables accompagnèrent parfois la façade des transepts ; la grande tour centrale qui, dans beaucoup d'églises romanes, était placée à l'intersection des nefs, fut en général supprimée et remplacée par une flèche légère en charpente. Toutes les parties de l'édifice étaient voûtées suivant le principe que l'on avait commencé à appliquer déjà à la fin de la période romane, c'est-à-dire de façon à reporter au moyen d'arcs diagonaux tout le poids des voûtes sur les piliers et sur les points correspondants des murs latéraux, que l'on fortifia au moyen de contreforts extérieurs de plus en plus saillants. L'arc en ogive, formé de deux segments de cercle se coupant à angle aign, servit de base à toutes ces voûtes et fut bientôt exclusivement employé. Il avait le grand avantage de permettre de poser des voûtes d'arête, non-seulement sur des espaces carrés ou à côtés sensiblement égaux , comme pendant la période romane, mais aussi sur des travées rectangulaires à côtés inégaux; il suffisait pour cela de rendre plus aigus les arcs jetés sur les petits côtés de manière à ce que le point d'intersection de leur ogive arrivât sensiblement à la même hauteur que celui des arcs des grands côtés. L'arc en ogive avait cet autre avantage de posséder, par sa construction même, une force de portée beaucoup plus considérable tout en exigeant des dimensions beaucoup plus faibles, et par suite des points d'appui plus légers. Tout le poids des voûtes supérieures se trouvant ainsi, grâce à l'ogive, diminué et complétement reporté sur les piliers intérieurs et sur les contreforts extérieurs, reliés à eux par des arcs-boutants, il devenait possible de réduire les dimensions des piliers et d'ouvrir largement les murs latéraux de la nef et des bas-côtés. Les fenêtres devinrent promptement si grandes qu'il fallut les diviser par des menaux verticaux, réunis dans le haut par des ogives et des rosaces; de grandes rosaces pareillement subdivisées furent posées dans les pignons des façades, au-dessus des portails d'entrée. La lumière devint alors si vive qu'il fallut en atténuer l'éclat, et la peinture sur verre vint juste à point pour tamiser cette clarté trop abondante. Bientôt ces vitraux sur lesquels l'art des peintres verriers retraça l'histoire du Christ et la vie des saints, devinrent l'un des ornements les plus importants de l'église. La sculpture d'ailleurs ne resta pas en arrière et seconda merveilleusement l'architecture et la peinture. Elle dressa des statues sur les montants des grands portails, sous les ogives des galeries, dans les tabernacles dont on orna les contreforts; elle couvrit de bas-reliefs symboliques les tympans et les voussures des portes, les clôtures des chapelles et du chœur; renonçant complétement aux éléments empruntés à l'ornementation antique ou byzantine, elle s'attacha à reproduire les types de la flore indigène et recouvrit de ses crochets, de ses feuilles enroulées, de ses trèfles et de ses fleurons, non-seulement les corbeilles des chapiteaux et les grandes moulures des

frises et des corniches, mais les rampants des pignons et les gables aigus que l'on éleva au-dessus des portes et des fenêtres et jusqu'aux pinacles et clochetons qui terminèrent les contreforts, auxquels ils servirent à la fois de décoration et d'amortissement. Il n'y eut plus bientôt une seule surface de l'édifice qui ne fût refouillée, travaillée par la main de l'artiste et obligée de concourir au but commun : la glorification de la foi. — Né vers la fin du douzième siècle, le style nouveau se développa pendant le cours du treizième siècle, et au commencement du siècle suivant déjà il avait atteint son apogée ; l'art chrétien avait trouvé une expression nouvelle et complète, dépouillée cette fois de tout emprunt païen et répondant parfaitement, comme disposition et comme forme, aux besoins religieux de l'époque. Dédain du corps et aspiration de l'âme vers le ciel , telle était la devise de la foi d'alors ; sacrifice des formes extérieures au bénéfice de l'effet intérieur et tendance à l'élévation donnée à toutes les parties tant extérieures qu'intérieures de l'édifice, c'est à-dire prédominance des lignes verticales sur les horizontales, tel est aussi le principe fondamental de l'architecture religieuse du treizième au quinzième siècle. La grandeur même de l'idéal qui inspira ses œuvres fut cause de sa prompte décadence. A force de vouloir toujours subordonner la matière à l'idée et escalader le ciel, on finit par tenter l'impossible ; on n'étudia les règles de la construction que pour les tourner ou les braver, les propriétés des matériaux que pour essayer jusqu'à quelle limite on pouvait les dompter ; on voulut avant tout frapper les imaginations, éblouir, émouvoir les âmes ; on créa des difficultés pour le plaisir de les vaincre, et l'artifice remplaça l'art véritable. La sculpture, d'ascétique, devint grimaçante, l'ornementation, de légère, puérile ; les voûtes trop audacieuses s'écroulèrent, les piliers trop réduits s'écrasèrent, les flèches trop élancées furent renversées par le vent ou frappées par la foudre. Dès la fin du quinzième siècle la décadence était générale, et dans le cours du siècle suivant le style gothique fut abandonné presque partout, après avoir régné en maître pendant trois siècles dans toute la chrétienté et l'avoir couverte de monuments en partie admirables, mais la plupart inachevés. — Les caractères des édifices gothiques sont sensiblement les mêmes dans les différents pays où ce style a été adopté ; aussi la distinction par écoles y est-elle beaucoup moins facile que pour la période romane. Au lieu de la division par régions on a adopté, pour la classification des églises gothiques, la division par époques correspondant aux périodes de formation, d'apogée et de décadence du style ; on distingue ainsi trois époques principales : 1° le *gothique primaire* ou *à lancette* (de la fin du douzième au commencement du quatorzième siècle), auquel on doit les cathédrales de Paris, Reims, Amiens, etc. ; 2° le *gothique secondaire* ou *rayonnant* (quatorzième siècle), dont les œuvres principales sont les cathédrales de Strasbourg et de Cologne ; 3° le *gothique tertiaire* ou *flamboyant* (quinzième siècle), qui a élevé la cathédrale et l'église Saint-Ouen à Rouen. Parti de l'Ile-de-France, le style gothique s'est répandu avec une rapidité surprenante dans toute la France (cath. de Bordeaux, de Lyon, de Narbonne, etc.), en Espagne (cath.

de Burgos, de Tolède, de Séville, etc...), mais surtout en Allemagne (cath. de Vienne, d'Ulm, d'Halberstadt, églises de Nuremberg, etc...), et en Angleterre (cath. d'York, de Lichfield, d'Ely, abbaye de Westminster, etc.). L'Italie (dômes de Sienne, d'Orvieto, de Milan) n'en a adopté les formes et le principe qu'avec répugnance et y a mêlé fréquemment des réminiscences antiques ou romanes. C'est d'elle que devait partir le mouvement qui détrôna le style gothique, pour le remplacer par une nouvelle et dernière forme de l'art chrétien (voy. Viollet-le-Duc, *Diction. de l'architecture*, 1, p. 166, Paris, 1867; F. Kugler, *Gesch. der gothischen Baukunst*, Stuttgart, 1859; Pugin, *Exemples of gothic archit.*, London, 1838, etc.).

IV. *Style de la Renaissance.* L'Italie, même dans les édifices où elle semblait adopter le plus franchement le style gothique, n'avait jamais entièrement renoncé à l'arc plein-cintre. Il apparaît avec persistance dans les monuments italiens de la fin du quatorzième siècle, accompagné déjà de réminiscences antiques très-caractérisées; dans le cours du quinzième siècle, la réaction contre l'architecture ogivale prend le dessus et l'arc brisé est définitivement écarté. Cette révolution en architecture avait été précédée et préparée par une révolution dans les lettres et dans les sciences : on s'était jeté avec un goût marqué dans l'étude de l'antiquité, de sa littérature, de sa mythologie, de ses monuments, et l'on se prenait d'enthousiasme pour les chefs-d'œuvre qu'elle avait produits; on était las du spiritualisme exagéré du moyen-âge et on revint à apprécier les formes extérieures des choses indépendamment du beau idéal. A côté de ce retour vers le passé, on avait le sentiment très-vif que bien des choses étaient à changer dans l'état social et religieux du présent: un esprit de rénovation et de réforme soufflait aussi bien sur les artistes que sur les savants et les théologiens. La foi religieuse du grand nombre allait d'ailleurs en diminuant d'intensité, à mesure que les mœurs de la noblesse et du clergé allaient se pervertissant; la religion devenait de plus en plus affaire de pratiques extérieures, de cérémonies toutes matérielles que l'on s'attachait à rendre aussi imposantes, aussi pompeuses que possible. A un pareil relâchement dans les mœurs et les croyances religieuses, joint à un esprit de libre recherche et de réaction contre les pratiques de l'ascétisme et de la superstition, devait correspondre une transformation dans l'architecture. Les dispositions générales des édifices religieux ne furent guère modifiées; toutefois on revint avec prédilection vers le plan en forme de croix grecque, avec une grande coupole sur la partie centrale, et on supprima, surtout en Italie, les clochers et, par suite, la tendance verticale des façades extérieures de l'édifice. Les voûtes en arête furent conservées, mais on les surbaissa et on les couvrit de culs-de-lampe et de pendentifs; la voûte en berceau continu reparut et on la divisa en compartiments réguliers ornés de rosaces et de sculptures diverses; la voûte en coupole enfin fut perfectionnée en ce sens (pour la première fois par Brunelleschi à Florence) que pour les grands dômes, on superposa deux coupoles dont l'une terminait l'édifice intérieurement et dont l'autre, tout en abritant la première, donnait à la partie centrale une

silhouette extérieure plus belle et plus élancée. Mais c'est dans les formes générales et dans les détails de la décoration que le changement fut le plus profond. On revint franchement aux ordres antiques, avec leurs colonnes à proportions fixes et leurs entablements, aux frontons bas, aux feuilles d'acanthe et à une ornementation toute conventionnelle. Malheureusement, au lieu de puiser l'inspiration aux sources de l'art, en Grèce, on la chercha dans les monuments de l'architecture romaine, que l'on avait sous les yeux et qui trop souvent étaient des œuvres de décadence et de mauvais goût; c'est ainsi que l'on emprunta à certains édifices du Bas-Empire les frontons courbes ou brisés, dont la Renaissance devait faire par la suite un si fâcheux abus. Par contre, l'ornementation fut en général d'un goût délicat et la sculpture couvrit toutes les surfaces lisses des pilastres, des frises et des voûtes, d'une profusion d'arabesques où des rinceaux de fleurs, des guirlandes de fruits s'enroulent ingénieusement autour de gracieux candélabres ou de vases finement profilés, entremêlés d'emblèmes chrétiens et mythologiques, de têtes humaines, de génies ailés, moitié anges, moitié amours, et d'animaux fantastiques. La peinture enfin vint couvrir de ses fresques éclatantes les grands pleins de l'architecture et contribuer puissamment à la rénovation du goût artistique. — Le quinzième et le commencement du seizième siècle virent s'élever, à Rome et dans toute l'Italie, un nombre considérable d'églises conçues dans le style nouveau (voy. Letarouilly, *Edif. de Rome moderne*, Paris, 1857; J. Burckckhardt, *Gesch. der Renaissance in Italien*, Stuttgart, 1868). Construits avec un grand luxe de matériaux et d'après les dessins d'artistes tels que Bramante, Raphaël, Michel-Ange, Palladio, Serlio, etc., ces édifices purent éblouir et charmer les yeux et donner satisfaction d'ailleurs à la religion tout extérieure de l'époque, mais ils n'en présentent pas moins des contradictions flagrantes, provenant de combinaisons malheureuses de l'art antique et des traditions chrétiennes, et de l'absence de cet accord intime et parfait entre les nécessités constructives et la décoration extérieure, qui est une des conditions essentielles d'un art élevé et complet. Le style de la Renaissance atteignit son apogée en Italie, avec le dôme de Saint-Pierre à Rome. Il passa dans le courant du seizième siècle en France (église Saint-Eustache à Paris ; abside de Saint-Pierre à Caen), en Allemagne (église de Wolfenbüttel) et dans les autres pays de l'Europe. Il eut, en général, dans chacun de ces pays, un caractère particulier résultant de son mélange avec les formes et les détails du style ogival, qui l'avait précédé, et subit d'ailleurs les influences locales les plus diverses. En dehors de l'Italie, on éleva en somme, avant le dix-septième siècle, peu d'églises et ce fut l'architecture civile surtout qui s'empara et profita du style nouveau; celui-ci créa toutefois un grand nombre d'objets mobiliers, autels, chaires, stalles, fonts baptismaux, buffets d'orgues, etc., qui sont des chefs-d'œuvre de grâce et de finesse. Avec le dix-septième siècle la Renaissance italienne, strictement classique, s'introduisit presque en tous pays et l'on éleva partout des imitations de Saint-Pierre de Rome; à Paris, le dôme des Invalides et l'église du Val-de-Grâce; à Londres, l'église

Saint-Paul; à Vienne, l'église Saint-Charles-Borromée. En même temps une nouvelle révolution s'opérait en Italie; l'ordre des jésuites s'emparait du style de la Renaissance, le dépouillait de sa grâce et de sa richesse et le transformait en une architecture lourde, sèche, pauvre et pompeuse tout ensemble, à laquelle on donna le nom de *style des jésuites* et qui fit, à la suite de cet ordre, le tour de l'Europe.

V. Le dix-neuvième siècle a inauguré dans le domaine de l'architecture chrétienne, de même que dans celui des sciences, des lettres et de l'art en général, une ère nouvelle, ère de recherches, de critiques, de restaurations, de découvertes incessantes. Pour la première fois depuis que les hommes bâtissent, depuis qu'ils élèvent des temples à la Divinité, on a repris et l'on fait revivre, non-seulement l'une des formes de l'art employées précédemment, comme à l'époque de la Renaissance, mais toutes ces formes à la fois. On a étudié patiemment, consciencieusement, l'architecture de tous les peuples, dans tous les temps, et tandis que les uns relevaient avec un soin minutieux les temples de l'Egypte, de la Grèce et de Rome, d'autres exploraient avec passion les cathédrales du moyen âge pour découvrir les règles et les principes qui avaient présidé à leur construction. Puis, ces études faites, l'on a construit des monuments religieux dans tous les styles connus, chrétiens et non chrétiens. C'est ainsi que Paris a vu s'élever, dans ce siècle, des églises de style gréco-romain (la Madeleine), latin (Saint-Vincent-de-Paul), byzantin (l'église russe), roman (Saint-Ambroise), gothique (Sainte-Clotilde) et de la Renaissance (la Trinité). Le caractère essentiel de l'architecture religieuse contemporaine est donc l'*éclectisme*. Ce caractère vraiment nouveau dans l'histoire de l'architecture est-il l'indice que le cycle des inventions en matière d'architecture est épuisé, et que l'humanité ne construira plus désormais que d'après l'un des types consacrés par les traditions successives, ou n'est-il que le trait précurseur d'une période de préparation, d'élaboration d'un style nouveau? L'avenir seul pourra donner une réponse à cette question. La Réformation et l'extension du protestantisme, il faut le dire en terminant cette étude, n'ont eu jusqu'à ce jour d'autre influence sur l'architecture chrétienne que d'en entraver le développement. Les premiers protestants, de même que les premiers chrétiens, furent trop absorbés par les luttes qu'ils eurent à soutenir pour leur foi, pour attacher une grande importance à la bonne disposition des localités dans lesquelles ils célébrèrent leur culte. Là où ils étaient les maîtres, ils s'installèrent tant bien que mal (plutôt mal que bien) dans les églises catholiques, se bornant à supprimer les ornements et emblèmes en contradiction avec leurs croyances ou qui étaient de nature à les choquer; toutefois, ils déplacèrent, partout où la chose était possible, la chaire pour la mettre à l'endroit de l'église où le prédicateur fût le mieux vu et entendu par les fidèles. Lorsqu'ils eurent à élever des églises nouvelles, ils les firent en général simples et sévères, s'en tenant aux dispositions en usage pour les églises catholiques, en se bornant à diminuer l'emplacement réservé dans celles-ci au chœur. On a reproché avec quelque raison au protestantisme de s'être emparé des formes de la religion qu'il venait

combattre et de l'art que le catholicisme avait su créer et développer à son image, et, partant de là, on a accusé le protestantisme d'impuissance ou de dédain en matière d'art. Il n'est que juste cependant de faire remarquer que le protestantisme, au début, n'entendait point renverser le catholicisme, mais simplement le réformer; qu'il combattait, non la tradition de l'Eglise catholique en elle-même, mais les abus qui s'y étaient introduits peu à peu, et que s'il prêcha avec conviction un retour vers les croyances et les pratiques du christianisme de l'Eglise primitive, il n'a jamais entendu répudier ce que l'Eglise chrétienne a produit de grand et d'élevé depuis sa fondation jusqu'à l'époque de la Réformation. Le temps a fait défaut, d'ailleurs, au protestantisme pour donner la mesure de son génie créateur dans le domaine de l'architecture religieuse; trois siècles, dont deux de luttes et de persécutions, sont peu de chose pour l'invention d'un style nouveau. Ce n'est qu'après quatre siècles de tâtonnements que les chrétiens ont élevé leurs premières basiliques, bien imparfaites encore au point de vue de l'art; les architectes des périodes romane et ogivale ont procédé par le développement lent et progressif des formes traditionnelles; la Renaissance enfin n'a fait que reprendre et rajeunir des éléments empruntés à l'antiquité païenne. Des essais divers ont été tentés au siècle dernier, mais surtout de nos jours, pour donner aux temples protestants des formes et des dispositions répondant parfaitement au caractère et aux exigences du culte protestant. L'un des premiers et des plus célèbres est celui réalisé au commencement du dix-septième siècle par Jacques de Brosse, artiste distingué et zélé protestant, dans son temple de Charenton. Ce temple devait avoir le plan des basiliques antiques et les formes de l'architecture classique la plus sévère; il a été détruit après la révocation de l'édit de Nantes, et Jacques de Brosse n'a guère trouvé, depuis, d'imitateurs; les dessins imparfaits qui en ont été conservés ne permettent pas, d'ailleurs, de juger de la valeur artistique de son œuvre. Les grandes guerres de la fin du siècle dernier et des premières années du dix-neuvième siècle n'ont pas été favorables à la construction d'églises nouvelles; mais depuis le milieu de ce siècle, il se fait un travail considérable dans ce sens. Un certain nombre de temples protestants ont été élevés; la plupart, il est vrai, de dimensions restreintes. Presque tous les architectes chargés de les édifier ont adopté le style gothique ou celui de la Renaissance et la disposition, légèrement modifiée, des églises catholiques à trois nefs; on a simplement diminué ou supprimé complétement le chœur, rétabli et agrandi les tribunes et transporté la chaire à l'extrémité de la nef centrale, soit dans l'axe principal du temple, derrière l'autel, soit de côté à sa proximité. Cette disposition, convenable pour des églises peu considérables, devient fâcheuse pour des temples d'une certaine grandeur; les fidèles, placés à l'extrémité d'une longue nef, n'entendent que très-imparfaitement la voix du prédicateur parlant à l'autre bout, et la moitié des auditeurs assis dans les bas-côtés ou sur les tribunes ne peuvent ni voir ni entendre convenablement le pasteur, caché à leurs yeux par les colonnes ou piliers qui divisent les nefs et soutiennent les tribunes et les voûtes hautes. Or,

s'il est une condition essentielle d'une bonne disposition d'un temple protestant, c'est assurément celle-ci : que tous les fidèles puissent voir et entendre commodément le pasteur qui lit et interprète la Bible. Cette condition n'est qu'imparfaitement remplie dans les temples de Mulhouse et de Bâle (de style gothique) et ne le sera guère mieux sans doute dans le Temple-Neuf de Strasbourg, que l'on achève en ce moment (1876) sur l'emplacement de l'ancienne église des Dominicains, et qui devra contenir environ deux mille fidèles. Dans le concours qui a eu lieu à Strasbourg, à l'occasion de cette reconstruction, et dans celui plus important qui a été ouvert à Berlin, en 1869, pour l'érection d'un dôme protestant, quelques idées nouvelles se sont produites. La disposition centrale (celle d'une nef circulaire, carrée ou polygonale, voûtée en coupole et accompagnée de tribunes pratiquées dans des absides ou bras peu profonds correspondant aux côtés du polygone) a trouvé un grand nombre d'adeptes, qui l'ont revêtue de formes soit romano-byzantines, soit ogivales, soit de la Renaissance. Quelques-uns des concurrents enfin, pour grouper encore davantage les fidèles autour de leur pasteur, ont adopté une disposition rappelant celle des salles de cours ou de concerts. Ce n'est pas le lieu ici de discuter laquelle de ces dispositions est la plus convenable aux temples protestants, ni, en général, si une disposition-type a chance d'être adoptée par le protestantisme, pas plus que de rechercher si une forme d'architecture nouvelle pourra être inventée encore. Il convient seulement de rappeler que la condition première et indispensable pour l'éclosion et le développement d'un style d'architecture vraiment original est la formation d'un grand courant d'idées et de besoins communs. Si l'architecture chrétienne doit produire un jour de nouveaux chefs-d'œuvre capables de rivaliser avec ceux du passé et de les surpasser, il faut que les communautés chrétiennes sortent de l'état de dispersion et de division où elles se trouvent aujourd'hui, et qu'unies dans une même aspiration, entraînées par une foi et une ardeur égales, elles marchent de nouveau ensemble vers un but commun. (Ouvrages à consulter : Reynaud, *Traité d'archit.*, 2e vol., p. 171, Paris, 1867; Bourassé, *Archéol. chrétienne*, Tours; Lübke, *Gesch. der Archit.*, Leipzig, 1870; Hope, *Hist. de l'archit.*, trad. de l'anglais par Baron, Paris, 1839, etc.).

EMILE LICHTENBERGER.

ARCHIVES. Dès les temps les plus anciens, les églises et les abbayes avaient un lieu spécial pour y conserver les titres et chartes, les registres des ordinations, des provisions, des collations ou autres actes émanés des évêques ou de leurs vicaires. Dans l'Eglise grecque, le conservateur des archives s'appelait ὁ χαρτοφύλαξ : c'était d'ordinaire un docteur en droit canon qui, sous l'autorité de l'évêque, exerçait en même temps les fonctions de juge. L'*archivarius*, dans l'Eglise latine, pouvait aussi cumuler d'autres charges avec la garde des documents. Le concile de Rouen, en 1581, et une bulle de Sixte V de 1587 ordonnent formellement la création d'archives partout où il n'en existe pas.

ARCHONTIQUES, nom d'une secte gnostique qui, sous le règne d'Antonin le Pieux, se détache de la branche des valentiniens. D'après

Epiphane (*Hæres.*, 40) et saint Ausgustin (*Hæres.*, 20), ils enseignaient que le monde forme une « symphonie », composée de sept cieux dont chacun est gouverné par un créateur particulier qu'ils appelaient archonte (ἄρχων) et dont la mère commune est Photine, la lumière incréée. L'archonte du ciel inférieur, Zabaoth, le créateur de la terre, a donné naissance au Diable qui est le Dieu des Juifs et qui lui-même, dans un commerce incestueux avec Eve, a engendré Caïn et Abel, embrasés l'un contre l'autre d'une violente jalousie à cause de leur coupable amour pour leur sœur. Seth, le seul fils légitime d'Adam, fut enlevé par la Sophia céleste et ses anges et, après avoir séjourné pendant quelque temps dans le monde supérieur pour n'être pas tué, revint sur la terre, refusant l'adoration à Zabaoth, son créateur, et ne servant que la Sophia et le souverain Dieu bon. Seth et ses sept fils ont rédigé des livres (ἀποκαλύψεις) que les archontiques prétendaient posséder et d'après lesquels ils réglaient leurs croyances et leur culte. Ils rejetaient les sacrements et niaient la résurrection, les puissances célestes ayant besoin des âmes pour leur nourriture; ils aspergeaient les cadavres d'eau et d'huile, ce qui les faisait tout aussitôt disparaître (voy. Baur, *Die christl. Gnosis*, p. 201).

ARÉTAS, nom commun à plusieurs rois de l'Arabie Pétrée. La Bible en mentionne deux, le premier contemporain du grand prêtre Jason et du roi Antiochus Epiphane (2 Machab. V, 8) ; le second, gendre du roi Hérode Antipater. Celui-ci, ayant gravement offensé le roi d'Arabie en répudiant sa fille pour épouser Hérodias, sa belle-sœur, Arétas lui déclara la guerre et le défit complétement. Hérode ayant mandé cet événement malheureux à Rome, Vitellius, gouverneur de la Syrie, reçut l'ordre de marcher contre le prince arabe pour le châtier. Mais Vitellius ayant été rappelé à Rome par la mort de l'empereur Othon (an 37), Arétas profita de l'inaction de ses troupes pour occuper momentanément Damas et imposer un gouverneur à cette riche ville de commerce (2 Cor. XI, 32; Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 5, 1-3).

ARGENS (Jean-Baptiste de Boyer, marquis d') naquit en 1704, à Aix, en Provence; après une jeunesse dissipée, il se rendit en Hollande, où il publia des écrits irréligieux, *Lettres juives*, *chinoises*, *cabalistiques*, *Philosophie du bon sens*. Frédéric II le nomma chambellan et directeur de son académie. Accablé d'infirmités, il se retira en Provence où il mourut en 1771. Ses livres, qui jouirent d'une vogue momentanée, n'offrent plus d'intérêt; ce sont des romans d'une moralité à peine équivoque ou de prétendus traités philosophiques qui plaident avec une prolixité aimable et une érudition hâtive la cause du matérialisme.

ARGENTINE (République) (Statistique ecclésiastique). La République Argentine ou de la Plata se compose de quatorze provinces et de quatre territoires. La population en est, d'après le recensement de 1869, de 1,531,359 habitants. Colonisées par les Espagnols, ces vastes régions firent longtemps partie de la vice-royauté du Pérou et formèrent, à partir de 1776, celle de Buenos-Ayres. En 1810, elles se révoltèrent contre leur métropole et en 1816 proclamèrent leur indépen-

dance. Des luttes sanglantes signalèrent longtemps son existence. Maîtres tour à tour, les unitaires et les fédéralistes se succédaient au pouvoir et modifiaient d'après leurs idées la constitution du pays. Le président Rosas, à la tête des Gauchos, population sauvage des Pampas, y domina longtemps. Après sa chute en 1852, l'Etat se divisa en deux, et Buenos-Ayres se sépara de la Plata; l'unité a été rétablie en 1859. C'est un des pays du monde où l'émigration est la plus considérable. Les Italiens surtout s'y portent en grand nombre. Il n'y a pas moins de 221,993 étrangers dans le pays, et dans le nombre beaucoup de protestants. Il n'existe malheureusement pas de chiffres à cet égard. Mais d'après la nationalité de tous ces étrangers, on voit que les protestants doivent être au bas mot 50 à 60,000. Quelques pasteurs anglo-américains et allemands desservent les communautés. Quant aux catholiques, ils sont répartis dans cinq diocèses, l'archevêché de Buenos-Ayres (érigé en 1582 comme évêché, archevêché le 4 mars 1866) et les évêchés de Parana (1859), de Cordova (1570), de Cuya (13 octobre 1834) et de Salta (23 mars 1806). La constitution a accordé, en 1825, la tolérance à tous les cultes; en 1834, une loi autorisa les mariages mixtes, en décrétant que tous les enfants qui en naîtraient seraient catholiques. L'Etat s'empara des dîmes du clergé et les consacra en partie au salaire des prêtres, en partie à l'entretien des écoles et des établissements de bienfaisance. Les couvents ont été supprimés; on ne laissa subsister qu'une maison de franciscains et deux couvents de femmes. Depuis lors, on a laissé revenir les dominicaines. Le budget des cultes pour 1874-1875 est de 239,924 pesos fuertos (1,223,612 fr.). Chaque province a de plus ses dépenses particulières pour les cultes. La seule pour laquelle nous ayons un chiffre, est celle de Buenos-Ayres, qui consacra à cet objet, dans son budget de 1874, 839,000 pesos moneda corriente (4,295,680 fr.). — *Bibliographie : Almanach de Gotha,* années 1834 à 1876; *The Statesman*, yearbook 1876; P. Gams, *Series episcoporum*, etc. E. VAUCHER.

ARGOB. Voyez *Hauran.*

ARGOVIE (*Histoire religieuse et statistique*). L'Argovie a formé jusqu'en 1415 une partie des Etats du duc d'Autriche. Le duc Frédéric ayant été alors mis au ban de l'Empire, les cantons suisses furent chargés de l'exécution. Berne s'empara d'une portion du pays; les anciens cantons possédèrent en commun le reste du territoire. La Réformation s'introduisit sans difficulté dans les possessions des Bernois. Le reste du pays eut à souffrir de grandes luttes et resta partagé entre les deux confessions. Les événements de 1798 rendirent son indépendance au pays qui formait les deux cantons d'Argovie et de Bade, réunis en un seul en 1803. Les catholiques furent rattachés à l'évêché de Bâle, les réformés eurent un conseil d'Eglise. L'une et l'autre Eglise eurent, pendant les temps qui suivirent et jusqu'à nos jours, la vie assez difficile. L'intervention du pouvoir civil dans les questions ecclésiastiques, dans les affaires des couvents, dans l'ordre intérieur des Eglises, fut souvent violente, et la main du pouvoir séculier fut d'autant plus lourde que, dans un canton où catholiques et protestants se balancent presque, le caractère mixte

de l'autorité lui ôte toute sympathie et toute intelligence pour les affaires d'Eglise. Aussi l'Argovie est-elle sans doute encore destinée à bien des luttes, chaque parti voulant dominer et aucun n'étant assez puissant pour faire taire l'opposition. — La constitution du 11 mars 1852 contient les articles suivants : 4.— Pour être admissible à une fonction établie par la constitution, il faut être laïque. 12. — La liberté de conscience est inviolable. Le culte catholique et le culte évangélique réformé son garantis. L'exercice illimité du culte est garanti aux adhérents des deux cultes. Les paroisses ont le droit de triple présentation pour la nomination à leurs pasteurs. Les décrets et les rapports des deux cultes à l'égard de l'Etat sont déterminés par des lois protectrices, et, pour ce qui concerne le culte catholique, par les concordats voulus. Il y aura rachat autant que faire se pourra et le plus tôt possible et attribution à l'Etat de tous les droits de collature qu'il n'exerce point, à l'exception de ceux exercés par les communes sur les bénéfices locaux. L'état de la fortune des deux Eglises sera constaté par actes authentiques. 53. — Le conseil exécutif a la haute surveillance des administrations des Eglises, des bénéfices ecclésiastiques et des confréries, ainsi que des fondations. Par l'art. 82, le conseil communal est chargé de l'administration des biens d'Eglise. Le recensement de 1870 constate en Argovie une population de 198,873 habitants dont 107,703 réformés, 89,180 catholiques, 449 membres de sectes chrétiennes et 1,541 israélites. Les catholiques dépendent de l'évêque de Bâle dont la résidence est à Soleure. Ils ont été fort éprouvés par la passion populaire. Les couvents ont été supprimés en 1841 ; il y en avait à ce moment six, deux d'hommes et quatre de femmes, peuplés d'environ 180 personnes et possédant une fortune évaluée à 7,248,171 fr., sans compter les revenus médiats. Depuis quelques années, le mouvement vieux-catholique a pris dans le pays une importance assez considérable. L'absence de documents officiels ne permettra pas jusqu'au prochain recensement (1880) de citer des chiffres authentiques. En tous cas, ils doivent être assez nombreux, et la petite ville d'Olten est le centre de leurs réunions. C'est là encore que tout récemment l'Eglise chrétienne catholique suisse a procédé à l'élection de son évêque. L'Eglise réformée est divisée en deux chapitres ou décanats. Le chapitre d'Aarau et Zofingue avec 23 paroisses, 25 pasteurs et 2 auxiliaires, et le chapitre de Lenzbourg et Brugg avec 25 paroisses, 25 pasteurs et 2 auxiliaires. Les autorités ecclésiastiques sont : 1° le chapitre général du clergé réformé dont le caractère est purement consultatif ; 2° le conseil ecclésiastique composé d'un membre du gouvernement président, de trois ecclésiastiques et de trois laïques ; 3° les classes ou chapitres, ayant chacun à leur tête un doyen nommé par le gouvernement. Faire des visitations dans les paroisses est la principale tâche des fonctionnaires des classes ; 4° le conseil de paroisse, composé du pasteur et des autorités municipales de la paroisse. A ces anciennes autorités est venu se joindre depuis quelques années un synode mixte, qui, le 1er septembre 1869, a décidé par 57 voix contre 42 de modifier la liturgie dans le sens libéral. Les pasteurs sont nommés, dans la plupart des paroisses, par le Conseil

d'Etat, sur la proposition de la paroisse. Quelques paroisses seules choisissent directement leur pasteur, faisant en cela usage d'un droit antique. Les traitements des pasteurs varient entre 1714 et 2857 fr. Le catéchisme de Heidelberg, revisé en 1841, est encore généralement suivi, quoique l'esprit actuel ait bien changé. L'ancienne liturgie bernoise a servi de base à la liturgie argovienne. Les principales sociétés sont les sociétés bibliques, de secours parmi les protestants, pastorales, de bienfaisance. Il existe aussi une caisse des veuves de pasteurs. Les moraves sont assez nombreux, mais sans organisation; les baptistes ont quelques adhérents. Mentionnons encore les israélites au nombre de 1541 avec deux synagogues, à Endingen et Lengnau. — *Bibliographie :* Annuaires et almanachs officiels, textes de lois; G. Finsler, *Kirchl. Statistik der reform. Schweiz.* E. VAUCHER.

ARIANISME, hérésie relative à la divinité de Jésus-Christ. Elle naquit en Egypte au commencement du quatrième siècle, se répandit surtout en Orient où elle se maintint pendant quatre-vingts ans environ, et du cinquième au septième siècle fut importée en Occident par les invasions des barbares. Son histoire comprend quatre phases principales.

I. Arius, originaire de Lybie, eut pour maître le presbytre Lucien, fondateur de la célèbre école d'Antioche et partisan de Paul de Samosate, d'après une lettre d'Alexandre, évêque d'Alexandrie. Il était très-versé dans la dialectique et d'une tendance d'esprit éminemment intellectualiste. Dans les premières années du quatrième siècle, il devint diacre de l'Eglise d'Alexandrie; mais lorsqu'éclata le schisme de Mélétius (306), il fut excommunié par l'évêque Pierre d'Alexandrie pour s'être rangé du côté des dissidents. Après la mort de Pierre (311), il se réconcilia avec son successeur Achillas, et obtint de lui la dignité de presbytre. Plus tard, sous l'épiscopat d'Alexandre, successeur d'Achillas, il marcha, d'après Athanase, sur les traces du presbytre Colluthus, son contemporain. Celui-ci s'opposait aux empiètements de l'autorité épiscopale sur celle des presbytres, comme Mélétius, évêque de Lycopolis avait résisté au pouvoir croissant du métropolitain d'Alexandrie sur les évêques provinciaux; et il avait consacré des presbytres, entre autres un nommé Ischyzas, comme Mélétius avait consacré des évêques. Nous ne savons jusqu'à quel point Arius poussa dans le domaine ecclésiastique son hostilité envers Alexandre; l'opposition qu'il manifesta contre lui vers la même époque sur le terrain dogmatique eut un retentissement bien autrement considérable. L'évêque Alexandre soutint un jour, dans une assemblée de son clergé, que la doctrine de la Trinité n'exclut pas celle de l'unité de Dieu. Arius exprima un avis contraire : « Si le Père a engendré le Fils, le Fils a commencé à exister; il y avait donc un temps où le Fils n'existait pas; le Fils tire son existence du néant. » Alexandre, tout en admettant la subordination du Fils au Père (d'après Jean XIV, 28), parce que, disait-il, le Père seul existe par lui-même, tandis que le Fils tire son être du Père; et, tout en reconnaissant que la nature du Fils engendré occupe une place intermédiaire entre le Père non engendré et les créatures, n'en enseignait pas moins l'éternité et la divinité du Fils. Il

écrivit à Arius de revenir à la foi catholique ; et comme Arius s'efforçait de répandre ses vues dans les rangs du clergé et du peuple, il réunit à Alexandrie un synode, qui l'excommunia (321). Arius avait gagné à sa cause un certain nombre d'évêques étrangers, entre autres Eusèbe de Nicomédie, Eusèbe de Césarée, Paulin de Tyr, etc. Après que sa rupture avec Alexandre fut devenue définitive, il constitua le parti qu'il avait en Egypte en une Eglise particulière. En 322 il fut obligé de quitter la ville, chassé par l'évêque Alexandre, comme il le raconte lui-même dans la lettre qu'il écrivit de Palestine à Eusèbe de Nicomédie, tant pour se plaindre des violences dont il avait été l'objet, que pour déterminer à sa façon le sens des propositions qu'il avait énoncées à Alexandrie. Eusèbe invita Paulin de Tyr et plusieurs autres évêques à écrire à Alexandre, ainsi qu'il l'avait fait lui-même en 321, pour le prier de réadmettre Arius dans l'Eglise. Alexandre resta inflexible. Pour être plus près de son protecteur, Arius se rendit à Nicomédie ; c'est là sans doute qu'il écrivit son ouvrage intitulé *Thalia* (Θαλεια, banquet) dont Athanase a conservé quelques fragments, et qui paraît avoir contenu, entremêlées à l'exposition dogmatique, des poésies en style populaire sur les différents points de sa doctrine. L'on raconte, en effet, que les ariens se servaient de ce livre comme d'un recueil de chants pendant leurs repas. Pour mieux répandre ses idées parmi le peuple, Arius ne dédaignait pas de recourir à ce genre littéraire, témoin les chansons qu'il composa pour les pêcheurs, les bateliers, les meuniers et les voyageurs. De Nicomédie, il essaya de se réconcilier avec Alexandre ; dans la lettre qu'il lui écrivit à cet effet, il ne renonçait à aucune de ses doctrines, mais il s'efforçait de les présenter sous les apparences les plus orthodoxes possible. Ce fut peine perdue. Alors les évêques de son parti réunirent en Bithynie, sans doute à Nicomédie même, un synode dont ils opposèrent l'autorité à celle du synode d'Alexandrie. Ils y rédigèrent une circulaire, pour prier les évêques de continuer à entretenir la communion ecclésiastique avec Arius et ses partisans, et d'intercéder en leur faveur auprès d'Alexandre. Peu de temps après un synode, réuni en Palestine, permit aux ariens de recommencer à célébrer publiquement le culte, mais leur recommanda en même temps de redoubler d'instances auprès d'Alexandre pour obtenir de lui leur réadmission dans l'Eglise. La querelle gagnait peu à peu tout l'Orient. Le peuple même commençait à se passionner pour ces questions de métaphysique ; déjà les païens tournaient en ridicule, dans leurs théâtres, la doctrine de la Trinité. Plus tard, la confusion était devenue si générale, que l'on a pu dire qu'il n'y avait plus de localité où l'on n'entendît les discussions les plus animées sur les rapports du Père et du Fils, jusque dans les boutiques des marchands. — C'est vers cette époque que Constantin, devenu seul maître de l'empire, se déclara ouvertement pour le christianisme. L'Evangile lui paraissait offrir une base autrement solide à sa domination que le paganisme vieilli et battu en brèche. La religion n'était pour lui qu'un moyen de gouvernement. Comme en sa qualité d'empereur il était le *pontifex maximus* de la religion de l'Etat, il résolut d'étendre sur la religion

nouvelle l'autorité souveraine que ce titre lui conférait sur le paganisme. Le but constant de ses efforts fut désormais de sauvegarder l'unité de l'Eglise dans sa doctrine et dans son organisation, car la paix religieuse lui paraissait être la condition indispensable de la tranquillité politique. Craignant donc de voir les ariens lui susciter en Orient les mêmes difficultés que lui causaient les donatistes dans la province d'Afrique, il ne prit conseil que de la raison d'Etat qui lui prescrivait d'étouffer cette querelle aussi vite que possible, sans se soucier de l'intérêt que pouvait avoir l'Eglise à ce qu'une discussion de cette importance suivît son cours libre et régulier. Il écrivit donc à Alexandre et à Arius, qui était revenu à Alexandrie, « de lui rendre des jours tranquilles et des nuits sans soucis », et puisqu'il ne pouvait les forcer de penser de même sur « une question qui ne méritait pas tant de discussions », de « contenir du moins leur bavardage vis-à-vis du peuple », afin de ne pas l'amener, par le spectacle de leur querelle, « soit à des blasphèmes, soit à des divisions ». L'évêque Hosius, de Cordoue, qui, depuis de longues années, vivait à la cour et jouissait de la confiance de l'empereur, fut chargé de porter cette lettre en Egypte et en même temps d'apaiser, si possible, le différend. Il réunit dans ce but un concile à Alexandrie. Son contact avec Athanase, diacre de l'Eglise d'Alexandrie et conseiller d'Alexandre, paraît avoir exercé une certaine influence sur lui et précisé ses idées sur la Trinité dans un sens défavorable à Arius, car nous le rencontrons désormais parmi les adversaires de celui-ci. Voyant que ni sa lettre, ni la mission conciliatrice d'Hosius n'avaient eu le résultat désiré, Constantin résolut de terminer la querelle en la soumettant au jugement de l'Eglise entière. Il professait, extérieurement du moins, un si grand respect pour l'autorité des conciles, qu'il allait jusqu'à reconnaître la voix de Dieu même dans les décisions d'une nombreuse assemblée d'évêques. Cela ne devait pas l'empêcher d'intervenir dans le débat en faveur de la doctrine dont le triomphe lui paraissait répondre le mieux à ses intérêts ; et, dans le cas où la discussion n'aboutirait pas à une entente complète, c'était un prétexte pour imposer aux dissidents l'opinion de la majorité et rétablir par la force l'unité de l'Eglise. Il convoqua donc le premier concile œcuménique à Nicée. Alexandre, de même qu'Arius, n'y comptait qu'un nombre assez restreint de partisans ; la grande majorité des évêques n'avait pas apporté d'opinions bien arrêtées sur les divers points du débat et occupait une position mal définie entre les deux minorités hostiles. Elle représentait assez exactement l'état des esprits avant la naissance de la querelle arienne. Dans le fonds commun des opinions émises pendant les deux siècles précédents, chacun des évêques de cette majorité avait choisi celles qui lui paraissaient traduire le plus fidèlement l'enseignement de l'Ecriture. Il en était résulté dans ce parti, dont les tendances étaient à la fois moins positives que celles d'Athanase et moins négatives que celles d'Arius, une certaine variété d'opinions, assez bizarres parfois, et destinées en vertu même de leur peu de profondeur, à s'effacer devant l'une des deux grandes doctrines qui allaient se trouver en présence. Le temps et la libre

discussion eussent seuls pu rendre ce dénoûment vraiment durable et fécond pour l'Eglise : malheureusement, l'empereur venait de placer la majorité du concile dans la nécessité de se prononcer immédiatement sur une question aussi grave et aussi peu mûre encore. Aussi n'est-il pas étonnant que cette majorité ne soit pas restée fidèle plus tard à sa décision première, qu'elle ait obéi pendant de longues années à l'influence changeante des circonstances, et qu'elle ne se soit approprié que lentement cette même doctrine qu'elle avait contribué à établir à Nicée, surtout si l'on songe qu'en l'établissant elle a cédé tout autant à la pression qui lui venait des régions officielles, qu'à l'éloquence d'Athanase. — Le concile s'ouvrit le 19 juin 325. Arius, secondé par les deux Eusèbe, exposa et défendit sa doctrine dans des conférences privées, puis dans plusieurs séances publiques; il trouva un adversaire infatigable en la personne d'Athanase, qu'Alexandre avait amené à Nicée, et qui était appuyé dans la discussion par Marcel d'Ancyre et Hosius. Pour clore le débat, on proposa de s'en tenir à la simple déclaration que « le Fils est issu du Père ». C'était une tentative de conciliation : mais Athanase et ses amis combattirent cette formule comme trop vague, car « on peut également dire des créatures qu'elles sont issues de Dieu, en tant qu'elles n'ont pas en elles-mêmes le principe de leur existence », et ils réussirent à faire adopter par le concile la rédaction suivante : « le Fils est issu de la substance du Père ». Comme les ariens se montraient disposés à signer également cette formule, « puisqu'on peut dire dans un certain sens que toutes les créatures sont issues de la substance divine », Athanase et ses partisans proposèrent de dire : « le Fils est *consubstantiel* (ὁμοούσιος) au Père », afin de couper court aux interprétations tortueuses des ariens par une expression qui ouvrait un abîme entre la nature unique du Fils et celle des créatures. Cette expression devait devenir le mot d'ordre de l'orthodoxie. Les ariens la rejetèrent comme étrangère à l'Ecriture, comme entachée de sabellianisme et comme ayant été condamnée pour ce dernier motif par le concile d'Antioche de l'année 269. Athanase et ses amis répondirent que sans doute le terme même ne se trouve pas dans l'Ecriture, mais que le sens est parfaitement biblique; et qu'en le condamnant, les Pères du concile d'Antioche n'en avaient pas voulu interdire en général l'usage, mais n'avaient fait que flétrir l'interprétation erronée qu'en avait donnée Paul de Samosate, alors qu'il avait présenté ce mot comme la vraie formule du sabellianisme. Depuis lors, ce terme avait été employé, notamment par Denis d'Alexandrie, pour désigner l'unité de la substance divine, sans préjudice pour la distinction des personnes; c'est dans ce sens qu'Athanase venait d'en recommander l'adoption aux membres du concile. Tout dépendait de la manière dont se prononcerait le parti qui formait le centre de l'assemblée. Les deux minorités s'efforcèrent de l'attirer chacune de son côté. Eusèbe de Césarée proposa dans ce but une confession de foi, conçue en termes parfaitement orthodoxes, d'une signification assez vaste cependant pour que les hommes de toutes les opinions, depuis Arius jusqu'à Athanase, pussent s'en accommoder. Christ y était appelé « le

Verbe de Dieu, Dieu issu de Dieu, Lumière issue de la Lumière, Vie issue de la Vie, le Premier né de toute la création, engendré par le Père avant tous les temps». Le sabellianisme seul y était expressément condamné; la doctrine de la consubstantialité s'y trouvait passée sous silence. Comme la sentence du synode d'Antioche avait rendu cette doctrine plus ou moins suspecte, la confession d'Eusèbe avait des chances sérieuses de succès. C'est par l'opposition de l'empereur que cette suprême tentative de conciliation devait échouer. Constantin, en effet, intervint à ce moment dans la discussion. Il déclara qu'il ne trouvait rien à reprocher à la confession d'Eusèbe, sinon qu'il y manquait la chose capitale, le mot « consubstantiel. » Hosius et ses amis, à la prière desquels il venait sans doute de prendre part aux débats, lui avaient même suggéré, paraît-il, l'argument théologique suivant, qui, tombant de la bouche du maître de l'empire, ne pouvait manquer de produire son effet sur la majorité des évêques : « Par ce terme il n'est nullement question d'attribuer à la substance divine des affections corporelles, car une nature spirituelle, immatérielle, ne peut éprouver des souffrances physiques. Cette expression est seulement destinée à bannir de la notion du Fils toute idée de ressemblance avec les créatures » : c'est-à-dire que pour comprendre la consubstantialité du Père et du Fils, il n'est pas nécessaire d'admettre une division de la substance divine en deux parties, d'après l'analogie des êtres matériels qui ne participent à la même substance qu'en vertu de la divisibilité de la matière. En outre, Constantin, pour se donner le plaisir de faire à sa manière une leçon de théologie aux évêques assemblés, ajouta à cette argumentation purement négative une explication positive des rapports du Fils et du Père : « Le Fils a existé avant tous les temps, car avant d'avoir été engendré il a déjà existé virtuellement dans le Père; le Père a donc toujours été Père, comme le Fils a toujours été virtuellement Roi et Sauveur. » Nous doutons que Hosius et ses partisans aient été fort satisfaits d'une théorie qui réduisait l'éternité du Fils à une simple possibilité d'existence, sans réalité concrète : cette manière de voir, inspirée à l'empereur par la culture néoplatonicienne de son esprit, se rapprochait de très-près de l'arianisme; elle passa inaperçue. Le résultat de ces longues discussions fut le rejet de la confession d'Eusèbe comme trop vague, et l'adoption du symbole dit de Nicée, rédigé, d'après Athanase, par Hosius lui-même : « Nous croyons en un seul Seigneur, Jésus-Christ, le Fils de Dieu, le Fils unique engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu issu de Dieu et Lumière issue de la Lumière, vrai Dieu issu du vrai Dieu, engendré et non fait, consubstantiel au Père, etc. » La formule se terminait par la condamnation des principales propositions d'Arius. Eusèbe de Césarée eut la faiblesse de signer ce symbole. Dans la lettre qu'il adressa peu de temps après à son Eglise, il eut recours à des sous-entendus pleins d'équivoque et à des interprétations sophistiques des expressions du symbole pour justifier une conduite qui lui avait été dictée, assurait-il, par le désir de rendre la paix à l'Eglise. A l'entendre, les mots « consubstantiel au Père » signifiaient seulement que le

Fils ne ressemble en rien aux créatures, mais est semblable en tout point (κατὰ πάντα τρόπον ὅμοιος) au Père seul, de la substance duquel il a été engendré et non d'une substance étrangère ; de plus, il est vrai de dire, selon lui, que le Fils n'a pas été « fait » par le Père, car ce n'est que des autres créatures, de celles qui ont été faites par le Fils, qu'on peut dire qu'elles ont été faites ; enfin, s'il a condamné les propositions d'Arius : « le Fils est créé du néant ; il y a eu un temps où le Fils n'était pas ; le Fils n'a pas existé avant d'avoir été engendré, » c'est parce qu'elles ne sont pas scripturaires, et parce que le Fils a existé « avant son incarnation ». L'exemple d'Eusèbe trouva de nombreux imitateurs, si bien qu'à la fin il ne resta plus du côté d'Arius que cinq évêques, dont plusieurs avaient été ses condicisples à l'école d'Antioche : Eusèbe de Nicomédie, Théognis de Nicée, Maris de Chalcédoine, Théonas de Marmarica et Secundus de Ptolémaïs. Lorsque Constantin eut déclaré qu'il punirait de l'exil ceux des évêques qui refuseraient de signer le symbole, les trois premiers se soumirent ; les deux autres furent destitués et bannis. Arius lui-même fut exilé en Illyrie. Ses écrits durent être livrés aux autorités et brûlés ; l'empereur défendit sous peine de mort de posséder en cachette de ses livres. Leur adhésion tardive à la formule de Nicée ne sauva cependant pas Eusèbe de Nicomédie et Théognis de la colère de Constantin. Avant la fin de l'année 325, l'empereur les fit destituer par un synode convoqué à cet effet, et les exila en Gaule, parce qu'ils avaient reçu chez eux quelques délégués des mélétiens, qui traversaient la Bithynie pour se rendre à Constantinople. Ces délégués étaient venus pour exposer à Constantin les griefs que nourrissaient contre le parti de l'évêque Alexandre ceux des mélétiens qui n'avaient pas voulu accepter les propositions conciliatrices que le concile de Nicée avait faites à Mélétius et ses adhérents, pour faire cesser leur schisme. Les évêques de cette fraction extrême voulaient bien, il est vrai, conserver leurs charges, comme le concile le leur avait accordé, mais refusaient d'ouvrir leurs églises à l'évêque d'Alexandrie. Leurs envoyés furent mal reçus à la cour ; l'empereur leur enjoignit de se conformer strictement aux volontés du concile de Nicée. La victoire de l'orthodoxie était complète ; malheureusement elle était ternie non-seulement par la part qui revenait à l'influence personnelle de l'empereur dans cette défaite de l'hérésie, mais encore par les mesures de répression que Constantin avait prises contre Arius et ses amis. Déjà l'hérésie était déclarée crime public. — D'après les sources mentionnées plus haut, la doctrine d'Arius a été la suivante : « Il existe un seul Dieu, non-engendré, éternel. Ce Dieu n'a pas toujours été Père ; il y a eu un temps où il ne l'était pas. Il a engendré un Fils, c'est-à-dire il l'a créé du néant (ἐξ οὐκ ὄντων). Le Fils n'est pas égal au Père ; il ne participe pas à son essence et à son éternité, car, à moins de cesser d'être Fils, il ne peut posséder une essence non-engendrée, ce qui introduirait en Dieu deux essences non-engendrées. Il n'est pas même semblable au Père, car il est engendré de nature et né dans le temps ; il est une créature, une œuvre du Père, et comme tel il a commencé à

exister : il y a eu un temps ou il n'était pas. Il est de nature complétement étrangère au Père et d'une substance différente de la sienne (ἑτεροούσιος). C'est par la libre volonté du Père que le Fils a été engendré et non de la substance du Père, car la substance divine ne pourrait engendrer qu'une substance égale à elle-même, c'est-à-dire non-engendrée. Le Père est incompréhensible au Fils, ainsi qu'à toutes les créatures ; ce qui a commencé à être ne saurait comprendre ce qui est sans commencement. Le Fils ne connaît le Père que dans une certaine mesure, autant qu'une créature peut le connaître ; il ne connaît même pas sa propre substance. Ce n'est pas en vue de lui-même, mais en vue de nous que le Fils a été créé ; son existence est subordonnée à celle des autres créatures. Quand Dieu a voulu nous créer, il a d'abord créé un être qu'il a appelé la Parole, la Sagesse, afin de nous former par lui. Si Dieu n'avait pas voulu nous créer, le Fils n'aurait pas été créé. Le Fils participe aussi peu à la perfection morale de Dieu qu'à ses attributs métaphysiques ; en tant que créature, il posséde une nature susceptible de changements ; il est libre de rester bon ou de se tourner vers le mal, comme l'a fait le diable. Aussi est-il improprement appelé la Parole et la Sagesse de Dieu, car il a été fait lui-même par la Sagesse qui se trouve en Dieu et par la Parole avec laquelle Dieu a fait toutes choses. Il faut distinguer en Dieu deux Sagesses et deux Paroles ; le Fils a été appelé par grâce la Parole et la Sagesse de Dieu, parce qu'il a obtenu en partage la Parole et la Sagesse que Dieu possède en lui. En lui-même il n'est pas vrai Dieu ; il n'a été appelé ainsi que par grâce : il ne possède même de nature rien de divin, et n'a aucun avantage sur les autres fils de Dieu ou créatures ; c'est par pure grâce que le Père l'a adopté pour son Fils. D'où lui est venue cette distinction ? Dieu l'a choisi parmi toutes les créatures à cause de la pureté morale de sa vie : ou plutôt prévoyant que par sa libre détermination le Fils resterait dans la voie du bien, Dieu n'a pas attendu qu'il eût réellement vaincu le mal pour lui communiquer la gloire divine, mais il la lui a donnée d'avance, au moment de sa création. C'est par la libre volonté de Dieu, et non en vertu de sa propre nature, que le Fils est ce qu'il est : par la volonté sage de Dieu il est devenu la Sagesse du Dieu sage. » Après avoir ainsi abaissé le Fils, Arius le relève jusqu'à la similitude avec le Père ; il essaye de concilier les intérêts de la religion avec les nécessités de la dialectique en rendant au Fils, à titre de dons gratuits de Dieu, quelques-unes des perfections qu'il lui a refusées tantôt. Il l'appelle une créature parfaite et immuable, Fils unique, Dieu parfait ; il affirme que si le Fils n'a pas existé avant d'avoir été créé, il a du moins existé avant tous les temps, car le temps n'a commencé qu'avec la création du monde ; et il pousse l'équivoque et la subtilité jusqu'à prétendre que la formule « le Fils est créé du néant » signifie seulement que le Fils n'est pas une partie de Dieu, et qu'il ne tire pas son existence d'une matière déjà existante. Sa conclusion est que s'il existe actuellement une Trinité, il n'y avait primitivement qu'unité en Dieu, et que les personnes de la Trinité sont infiniment séparées les unes des autres par le rang qu'elles occu-

pent et par la nature de la substance dont elles sont composées : le Père règne sur le Fils comme son Dieu ; le Saint-Esprit n'est que la première créature du Fils, comme le Fils est la première créature du Père. Cette doctrine a pour base le vieux dualisme païen entre l'infini et le fini : le Père demeure renfermé dans l'absoluité de son être, sans se communiquer à personne, pas même au Fils. Ce dualisme n'existe pas seulement dans la Trinité entre le Père et le Fils, mais jusque dans la nature même du Père entre sa substance, organe de sa manifestation infinie, et sa volonté, instrument de sa manifestation relative. Les conséquences religieuses et morales de cette manière de voir sont l'impossibilité d'une révélation de Dieu et d'une rédemption de l'humanité dans le christianisme, et en dernière analyse l'affranchissement complet de l'homme vis-à-vis d'un Dieu qu'il ne connaît pas, et, puisque ce Dieu refuse de descendre jusqu'à lui, sa propre déification par la voie de la liberté morale absolue (Baur).

II. La doctrine d'Arius ne formait pas un tout homogène ; elle réunissait sans les concilier deux notions contradictoires, celle de la différence substantielle du Père et du Fils et celle de leur ressemblance. Aussi les esprits auxquels elle était offerte, ont-ils retenu de préférence l'une ou l'autre manière de voir, suivant leurs dispositions particulières. Déjà avant 325, Eusèbe de Nicomédie, dans sa lettre à Paulin de Tyr, et, peu après le concile de Nicée, Eusèbe de Césarée avaient énoncé l'opinion que le Fils est semblable au Père. Cette idée fut présentée plus tard sous la forme plus scientifique de la ressemblance substantielle du Père et du Fils (ὁμοιούσιος). On peut donc dire que les partisans d'Arius se divisèrent dès l'origine en deux groupes : les ariens stricts, chez lesquels la doctrine de la ressemblance du Fils et du Père n'était qu'une concession faite à l'intérêt de la religion et une inconséquence destinée à disparaître bientôt ; et les ariens modérés, qui professaient précisément cette doctrine et qui la conservèrent après 325, tout en se soumettant extérieurement à la formule de Nicée. Ces derniers reçurent plus tard le nom de *semiariens*. Les ariens stricts jugèrent prudent, après leur condamnation, de cacher leurs doctrines extrêmes et de s'allier aux ariens modérés contre leur ennemi commun, Athanase. L'unité du parti arien se trouva ainsi constituée pour quelque temps. Dirigé par d'habiles politiques, le parti issu de la fusion de ces deux tendances, et désigné communément sous le nom d'*eusébiens*, d'après ses deux principaux chefs, oubliera ses propres divisions pour ne plus songer qu'à gagner à force d'intrigues la faveur impériale, et à dominer à son tour dans l'Eglise. Plus tard, quand la victoire sur l'orthodoxie aura rendu cette alliance moins nécessaire, la tendance extrême renaîtra de son effacement momentané ; les deux fractions, restées seules dans la lice, s'y combattront à leur tour avec des chances diverses, jusqu'à ce que, épuisées toutes deux par cette lutte intestine, elles soient contraintes de céder définitivement la place à la doctrine de Nicée. — En 328 mourut Alexandre. Athanase, quoique simple diacre, fut désigné comme son successeur par les évêques d'Egypte et de Lybie réunis en synode, et sur les instances tumultueuses du peuple. Il notifia son élection à

Constantin, qui la confirma. Au dire des ariens, il n'aurait été nommé que par une minorité de sept évêques, qui faillirent au serment qu'ils avaient prêté, ainsi que leurs collègues, de ne choisir qu'un évêque qui convînt à tous les partis. La même année, un nouveau changement se produisit dans la politique ecclésiastique de Constantin. La sœur de l'empereur, Constantia, lui avait recommandé à son lit de mort d'écouter les avis d'un presbytre à qui elle avait accordé sa confiance, et qui était dévoué à l'arianisme. Ce presbytre n'eut sans doute pas de peine à démontrer à Constantin que le concile de Nicée n'avait pas rendu la paix à l'Eglise, et que ce résultat ne serait pas atteint aussi longtemps qu'un parti jouirait exclusivement de la faveur impériale; que d'ailleurs l'opinion d'Arius n'était pas bien éloignée au fond de celle que l'empereur lui-même avait énoncée au concile. Arius fut rappelé de l'exil (328), et reçu avec bienveillance par Constantin. Il lui remit une confession de foi rédigée presque entièrement en termes scripturaires qu'ariens et orthodoxes pouvaient indifféremment signer. L'expression « consubstantiel au Père » y manquait; Christ était simplement appelé « le Fils engendré avant tous les temps ». Arius y exprimait le vœu d'être réadmis dans la communion de l'Eglise par les « pieux efforts » de Constantin, et engageait l'empereur à mettre un terme à ces « oiseuses discussions ». Quand les deux évêques exilés apprirent le retour d'Arius, ils écrivirent une lettre à leurs collègues, qui se trouvaient sans doute assemblés à ce moment en synode, pour les prier d'intercéder en leur faveur auprès de l'empereur, disant qu'ils ne s'étaient jamais rendus coupables d'aucune hérésie, qu'à Nicée ils avaient signé le symbole parce qu'ils avaient « bien pesé et bien compris la signification du mot consubstantiel », et que s'ils n'avaient pas signé l'appendice renfermant la condamnation d'Arius, c'est parce qu'ils avaient été persuadés par la lecture de ses écrits et par ses déclarations verbales qu'Arius au fond n'admettait pas lui-même les propositions qu'on lui attribuait. Ces explications ambiguës parurent suffisantes à l'empereur et aux évêques : Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée furent rappelés (328). Aussitôt les hostilités commencèrent. A peine revenu dans son diocèse, Eusèbe de Nicomédie demanda à Athanase de recevoir Arius dans l'Eglise. Sur son refus, il obtint de Constantin une lettre enjoignant à l'évêque d'Alexandrie de lever l'excommunication qui pesait sur Arius, sous peine de déposition et d'exil. Athanase demeura inflexible : « L'Eglise, répondit-il, ne peut recevoir dans sa communion un hérétique qui combat le Christ. » L'empereur, quelque irrité qu'il pût être de cette désobéissance, ne donna pas suite à ses menaces. Les ariens avaient compris que tout progrès de leur part se heurterait infailliblement à l'opposition d'Athanase; ils résolurent de l'éloigner à tout prix du siége d'Alexandrie. Ils pouvaient provoquer sa destitution par l'empereur, en le chargeant d'un crime politique, ou même d'un crime de droit commun; ou bien ils pouvaient le faire déposer par un synode en l'accusant d'un délit ecclésiastique ; ils employèrent l'un et l'autre moyen, et, pour être plus sûrs du succès, ils s'allièrent à ceux des mélétiens qui avaient persé-

véré dans le schisme, et ils les chargèrent d'attaquer à découvert la position de leur ennemi commun, en se réservant prudemment de les appuyer auprès de l'empereur. Les évêques Eustache d'Antioche, Asclepas de Gaza, Eutrope d'Andrinople, comptaient parmi les adversaires les plus déterminés d'Arius : pour priver Athanase de leur appui, Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée élevèrent contre eux, au concile d'Antioche, entre autres accusations, celle de sabellianisme, et les firent destituer et remplacer par les ariens. Ce fut le prélude du combat. En 330, les mélétiens accusèrent Athanase auprès de l'empereur d'avoir imposé aux Egyptiens un impôt de toile, destinée à la confection d'habits sacerdotaux. Deux presbytres d'Alexandrie, Apis et Macarius, qui se trouvaient par hasard à la cour, n'eurent pas de peine à démontrer la fausseté de cette allégation. Les ennemis d'Athanase formulèrent aussitôt de nouvelles accusations contre lui : il avait envoyé, disaient-ils, une caisse pleine d'argent à un rebelle du nom de Philumenos, et dans l'une de ses tournées de visite il avait laissé son presbytre Macarius briser la coupe sacrée, renverser l'autel et brûler les livres saints dans le lieu de culte qu'Ischyras avait ouvert dans un petit village de la province de Maréotis, et dans lequel celui-ci avait continué à accomplir des actes sacerdotaux, quoique le synode tenu en 324 par Hosius à Alexandrie eût invalidé les ordinations faites par Colluthus. Athanase fut mandé à Nicomédie ; il y resta de 331 à 332, dans une situation assez pénible. A la fin cependant il réussit à établir si bien son innocence, que l'empereur lui donna à son départ une lettre pour le clergé et le peuple d'Alexandrie, dans laquelle il l'appelait un évêque vraiment digne de ce nom. Pour réparer ce double échec, les mélétiens aggravèrent encore leurs accusations : ils allèrent jusqu'à prétendre qu'Athanase avait tué un de leurs évêques, Arsenius, qu'il lui avait coupé la main droite pour s'en servir à des actes de sorcellerie, et comme preuve de ce qu'ils avançaient, ils montraient cette main enfermée dans une boîte. Quant à Arsénius lui-même, ils l'avaient caché dans un de leurs couvents de la Thébaïde. Bientôt cependant, apprenant qu'Athanase avait envoyé un diacre à sa recherche, ils lui firent quitter l'Egypte ; Arsénius vint à Tyr, où il fut reconnu par l'évêque de cette ville et obligé d'avouer son identité. Constantin avait chargé un de ses officiers de faire une enquête sur ce meurtre, et avait signifié à Athanase de se tenir prêt à comparaître devant son tribunal. Quand il apprit qu'Arsénius avait été découvert à Tyr, sa colère se tourna contre les mélétiens ; il écrivit à Athanase une lettre très-flatteuse, dans laquelle il lui promettait que si ses ennemis renouvelaient leurs calomnies, il entendait présider lui-même le procès qui leur serait intenté, et qu'il les punirait non suivant les lois de l'Eglise, mais suivant celles de l'Etat. Au moment où la faveur impériale paraissait se tourner définitivement du côté d'Athanase, Ischyras et Arsénius écrivirent à l'évêque d'Alexandrie pour implorer son pardon et obtenir de lui leur réadmission dans l'Eglise ; l'évêque Jean, le successeur de Mélétius à Lycopolis, qui dirigeait le parti des mélétiens depuis la mort de ce dernier, écrivit une semblable lettre, en l'adressant, non à Athanase, mais directement à

Constantin, ce qui caractérise bien le but dans lequel ces personnages avaient jugé à propos de faire acte de pénitence. Sur le refus d'Athanase de les recevoir dans l'Eglise avant la fin de leur vie et sans doute aussi à la nouvelle d'un nouveau changement dans les dispositions de l'empereur à l'égard d'Athanase, ils retirèrent leur rétractation et revinrent à leur ligne de conduite antérieure. En effet, les eusébiens avaient si bien réussi dans l'intervalle à circonvenir Constantin, que les mélétiens purent non-seulement élever contre Athanase de nouvelles accusations, telles que d'avoir été irrégulièrement élu, de s'être rendu coupable d'actes de violence dans son diocèse, et même d'avoir mené une conduite immorale, mais qu'ils osèrent encore renouveler leurs anciennes accusations, et l'histoire d'Ischyras et celle d'Arsénius, dont l'examen, disaient-ils, avait été très-superficiel, témoin le faux Arsénius qu'Athanase avait fait paraître à Tyr. Se défiant de la clairvoyance de l'empereur, ils obtinrent même que ce nouveau procès serait jugé non pas devant lui mais devant un synode. Grâce à l'habileté avec laquelle ils s'étaient jusqu'à présent effacés dans la lutte, les eusébiens allaient devenir les arbitres entre Athanase et les mélétiens. Mais Athanase, devinant leurs menées, refusa de comparaître devant le synode de Césarée (334), où « ses accusateurs devaient être ses juges ». Cette conduite indisposa fort l'empereur contre lui, et donna une singulière force aux insinuations des eusébiens, qui le représentaient comme un évêque indocile, orgueilleux et obstiné, dont la présence dans l'Eglise était incompatible avec la tranquillité publique. Par décret de l'empereur, un nouveau synode se réunit à Tyr (335). Il était composé à l'origine d'environ soixante évêques, presque tous orientaux; les eusébiens y formaient la majorité, et dans leur nombre se trouvaient Ursacius de Singidunum, en Pannonie, et Valens de Mursa, en Mœsie, dont la conduite ultérieure devait donner le spectacle de la plus scandaleuse versatilité. Les deux Eusèbe y dominaient. L'empereur s'y fit représenter par un de ses officiers, appelé Denis. Athanase refusa le nom de synode à une assemblée « dirigée par un officier impérial, et dans laquelle les évêques sont introduits par le notaire de l'empereur et non par un diacre de l'Eglise »; et il ne se rendit à Tyr que sur un ordre formel de Constantin. Il s'y fit accompagner par quarante-neuf évêques égyptiens de son parti, dans l'espoir de contrebalancer ainsi la puissance de ses adversaires. L'identité d'Arsénius fut reconnue d'une manière définitive par le synode; de plus la femme de mauvaise vie, avec laquelle Athanase devait avoir entretenu des relations, introduite dans l'assemblée des évêques et invitée à désigner Athanase, se trompa et désigna un presbytre du nom de Timothée. Résolus à ne pas laisser échapper la dernière arme redoutable qu'ils eussent entre leurs mains, les eusébiens décidèrent d'envoyer en Egypte une commission chargée de s'enquérir des actes de violence qu'Athanase devait avoir commis dans l'administration de son diocèse. Cette commission se composait des adversaires les plus décidés d'Athanase. Ischyras devait la guider dans ses recherches; Athanase et Marcarius, au contraire, durent rester à Tyr. Des évêques égyptiens du synode remirent à leurs

collègues et au représentant de Constantin une protestation énergique contre cette « conspiration ». Arrivés à Alexandrie, les commissaires refusèrent d'entendre les dépositions des partisans d'Athanase; ils admirent, par contre, le témoignage d'apostats et même celui de païens. Ils n'étaient, en effet, pas venus pour démêler soigneusement l'élément de vérité, qui, vu le caractère énergique et absolu d'Athanase, pouvait se trouver sous telle des accusations élevées contre lui, des exagérations et des calomnies que la malveillance y avait ajoutées. Le clergé orthodoxe d'Alexandrie et celui de la province de Maréotis envoyèrent des lettres de protestation contre cette manière d'agir, aux membres du synode de Tyr et au gouverneur de l'Egypte, avec prière d'en communiquer le contenu à l'empereur. Sur la lecture du rapport qui lui fut présenté, le synode de Tyr prononça la destitution d'Athanase. Il lui fut défendu même de séjourner à Alexandrie, de peur que sa présence n'y occasionnât des troubles. Cette sentence fut rendue publique par une circulaire dans laquelle était énumérée une série de méfaits dont Athanase devait avoir été convaincu, entre autres sa conduite envers Ischyras, son refus de comparaître à Césarée et de se soumettre aux décisions du synode de Tyr, les tumultes qu'il aurait provoqués dans cette dernière assemblée et les paroles outrageantes qu'il y aurait adressées à certains évêques. Avant de quitter Tyr, les évêques du synode reçurent les mélétiens dans la communion de l'Eglise; puis ils se rendirent à Jérusalem, ils levèrent l'excommunication prononcée contre Arius et ses amis, après avoir assisté à la consécration de l'église que Constantin avait fait bâtir dans cette ville. C'est sur l'invitation directe de l'empereur que l'assemblée de Jérusalem venait de se déclarer aussi ouvertement contre les décisions de Nicée : dans la lettre qu'il avait écrite aux évêques pour les engager à réadmettre dans l'Eglise Arius et ses amis, « qui en avaient été retranchés récemment par envie », il avait rendu témoignage lui-même de l'orthodoxie d'Arius, qu'il assurait avoir interrogé et dont les réponses l'avaient satisfait; la confession de foi qu'Arius lui avait remise dans cette circonstance se trouvait jointe à sa lettre. Il n'était plus fait mention, dans ces négociations, de la doctrine de Nicée. Athanase était revenu à Alexandrie avant le retour de la commission d'enquête à Tyr. Quand il apprit sa condamnation, il se rendit à Constantinople et pria l'empereur de lui accorder en sa présence un débat contradictoire avec ses ennemis. La demande était trop équitable pour pouvoir être refusée : Constantin ordonna aux membres du synode de se rendre immédiatement de Jérusalem à Constantinople. Mais les eusébiens, redoutant les révélations que la minorité orthodoxe eût pu faire devant l'empereur, surent empêcher, suivant Athanase, le synode entier de se transporter dans la capitale, et firent en sorte qu'il n'y vînt qu'une simple délégation synodale, de laquelle ils étaient sûrs. En outre, craignant que le procès ne se rouvrît dans les conditions défavorables où il s'était trouvé autrefois, ils recoururent à une nouvelle accusation de nature essentiellement politique, qu'ils savaient devoir produire son effet sur l'esprit de l'empereur :

« Athanase a empêché les blés d'Egypte d'arriver à Constantinople. » Constantin, dans sa colère, exila Athanase à Trèves (335). Les eusébiens présents à Constantinople songèrent à poursuivre l'avantage obtenu. Ils s'adjoignirent un certain nombre de leurs collègues, et tinrent un synode dans la capitale, malgré les efforts de l'évêque de cette ville, Alexandre. Marcel d'Ancyre, qui, dans sa polémique contre l'évêque arien Astérius, s'était permis quelques expressions entachées de sabellianisme, et dont le procès avait été déjà commencé à Jérusalem, fut destitué et excommunié. Ordre fut donné de brûler les copies de son livre. Rien ne s'opposait plus à l'admission solennelle d'Arius dans l'Eglise. Cette cérémonie ne pouvant avoir lieu à Alexandrie, à cause du puissant parti qu'y possédait Athanase, les eusébiens résolurent de la célébrer dans la capitale même de l'empire. La veille du jour fixé, un samedi, l'évêque Alexandre se rendit à l'église, en compagnie de deux presbytres dont l'un était Macarius, et, s'agenouillant devant l'autel, il adressa à Dieu, au dire d'Athanase, la prière suivante : « Si Arius doit être reçu demain dans l'Eglise, enlève-moi auparavant de ce monde ; mais si tu as pitié de ton Eglise, et je sais que tu en as pitié, n'abandonne pas ton héritage à la ruine et à la honte, et ôte Arius de cette terre, afin que l'hérésie et l'impiété n'entrent pas avec lui dans l'Eglise ». Le soir de ce même jour, Arius traversait la ville en compagnie d'Eusèbe de Nicomédie et de quelques amis, quand il fut obligé de se retirer dans une latrine publique où il fut trouvé mort peu d'instants après (336). Le lendemain, Alexandre célébra les louanges de Dieu, « non qu'il se fût réjoui de la mort d'Arius, mais parce qu'il voyait dans cet événement un jugement du Seigneur même ».— Dans la lutte entre l'arianisme et l'orthodoxie, la question de principes avait si bien prévalu sur la question de personnes, qui peut-être n'en avait pas été complétement absente à l'origine; en outre, tant d'éléments divers s'étaient ajoutés successivement au fond premier du débat, que les deux auteurs de la querelle disparurent l'un après l'autre, sans que leur mort exerçât une influence quelconque sur l'issue de la lutte. Constantin mourut le 22 mai 337, après avoir été baptisé par Eusèbe de Nicomédie. Ses trois fils se partagèrent l'empire et continuèrent la politique ecclésiastique de leur père. En Orient, Constance se prononça pour l'arianisme ; en Occident, Constantin II et Constant se déclarèrent pour l'orthodoxie. Dans leur entrevue à Sirmium, en Pannonie, les trois frères décidèrent que les évêques bannis seraient rappelés (338). Sans doute les deux Césars d'Occident comptaient s'attacher les orthodoxes d'Orient par une mesure dont ceux-ci devaient surtout profiter. En automne 338, Athanase revint à Alexandrie. Il avait reçu pour les habitants de cette ville (sujets de Constance) une lettre du César des Gaules, Constantin II, dans laquelle celui-ci le comblait d'éloges, et racontait que Constantin Ier n'avait exilé Athanase que pour le soustraire aux mains sanguinaires de ses ennemis, et que, vers la fin de sa vie, il avait même eu l'intention de le rappeler dans son diocèse. Quoi qu'il en soit, Constantin Ier n'avait pas désigné de

successeur à Athanase. Ce retour de fortune, dû à la pression exercée sur Constance par des princes étrangers, ne fut pas de longue durée pour les orthodoxes. Les ariens s'en prirent d'abord à l'évêque Paul, de Constantinople, partisan d'Athanase, banni peu d'années auparavant pour élection vicieuse, et revenu en 338 dans son diocèse. Ils le chassèrent une seconde fois de son siége et lui donnèrent comme successeur Eusèbe de Nicomédie. Puis ils reprirent leurs intrigues contre Athanase, en plaçant à côté de lui, comme évêque des ariens d'Alexandrie, un ancien ami d'Arius, nommé Pistus. Athanase, de son côté, sentant la nécessité de repousser solennellement les accusations qui pesaient sur lui, réunit à Alexandrie un synode de quatre-vingts évêques égyptiens, où fut rédigée, sous forme de circulaire, une apologie complète de sa conduite (340). La même année, Constantin II fut battu et tué à Aquilée par Constant; l'Occident n'avait plus qu'un seul maître. L'évêque de Rome y occupait une position prédominante; de son attitude dépendait celle de la majorité des évêques latins : aussi ariens et orthodoxes rivalisèrent-ils d'efforts pour le gagner à leur cause. Le premier acte du grand drame avait eu Nicée pour théâtre; le deuxième, Alexandrie; le troisième devait se dérouler autour de Rome, et le dernier autour de Constantinople.

III. Les envoyés des eusébiens rencontrèrent à Rome ceux d'Athanase, et comme ils eurent le dessous dans les discussions qu'ils engagèrent avec eux en présence de l'évêque Jules, ils s'écrièrent, pour sortir d'embarras, qu'ils se faisaient forts de soutenir leurs accusations devant un synode que l'on devait convoquer à Rome. Jules s'empressa d'accepter le rôle d'arbitre que les ariens venaient de lui offrir à la légère : rien ne pouvait mieux lui convenir que le droit de réviser les décisions de tous les synodes tenus par les Orientaux depuis 325. Comprenant, mais trop tard, la maladresse qu'ils avaient commise, les eusébiens tentèrent de rendre d'avance inutile l'œuvre du synode de Rome en renouvelant au synode d'Antioche (341), la destitution d'Athanase, sous prétexte qu'il avait repris possession de son siége sans l'autorisation d'une assemblée ecclésiastique. Marcel d'Ancyre eut le même sort. Quatre confessions de foi, conçues dans l'esprit du semiarianisme, furent proposées au synode par plusieurs de ses membres et adoptées par lui. La première était rédigée en termes purement bibliques. La deuxième, qui venait du presbytre Lucien d'Antioche et fut simplement approuvée par le synode, appelait Christ « le Fils engendré avant tous les temps, Dieu issu de Dieu, l'indivisible issu de l'indivisible, l'unique issu de l'unique, le parfait issu du parfait, l'immuable image de la divinité, de l'essence et de la volonté du Père »; d'après elle, les personnes trinitaires ne sont pas des noms sans réalité, mais de vraies personnes « selon le rang et la majesté ». La troisième, rédigée par Théophronius, était encore plus explicite : « Christ est Dieu parfait, engendré du Dieu parfait avant tous les temps, qui a toujours existé auprès du Père comme une hypostase réelle ». La quatrième se rapprochait assez de la formule de Nicée, mais il y manquait, comme dans les trois autres, les termes de « consubstantiel au Père » ; comme

celles-ci, elle n'attribuait au Fils qu'une éternité relative, « avant tous les temps » et n'enseignait pas explicitement la génération du Fils de la substance du Père ; comme elles, elle se terminait par la condamnation des propositions d'Arius et de Sabellius, c'est-à-dire que ces confessions s'assignaient elles-mêmes une position intermédiaire entre l'arianisme strict et l'orthodoxie nicéenne, que certains esprits considéraient comme menant inévitablement au sabellianisme. Secondé par le gouverneur d'Alexandrie, le Cappadocien Grégoire, que le synode avait désigné comme successeur à Athanase, prit violemment possession de son diocèse pendant les fêtes de Pâques (341), et contraignit Athanase à quitter la ville. Celui-ci, après un court séjour dans les environs d'Alexandrie, pendant lequel il retraça dans une éloquente circulaire les actes de sauvagerie qui avaient marqué l'arrivée de Grégoire, se rendit à Rome, accompagné de deux moines, qui furent pour l'Italie une apparition d'un genre tout nouveau. Le synode convoqué par l'évêque Jules se réunit en 342. Il se composait de cinquante évêques, tous occidentaux : Athanase, Marcel et Paul furent déclarés innocents et réconciliés avec l'Eglise. Les eusébiens s'étaient excusés de ne pas venir, en disant que les évêques occidentaux ne pouvaient rien changer aux décisions de leurs précédents synodes. Athanase resta en Italie ; il mit à profit son séjour pour raffermir l'épiscopat latin dans la foi de Nicée. La même année, mourut Eusèbe de Constantinople, la vraie tête du parti arien, l'âme de toutes les intrigues ourdies contre Athanase ; il avait su prendre sur Constance le même ascendant qu'il avait déjà possédé sur Constantin. Après des luttes sanglantes qui nécessitèrent l'intervention de l'empereur, les ariens réussirent à écarter Paul, qui était revenu, et à faire prévaloir leur candidat, Macédonius. Eusèbe de Césarée, le savant historiographe, était mort quelques années auparavant, et avait été remplacé par son disciple Acacius. Malgré les efforts tentés à Antioche par les eusébiens pour se donner une apparence d'orthodoxie aux yeux de Constant et de l'épiscopat latin qu'ils savaient encore assez peu imbu des doctrines de Nicée, aucune de leurs quatre confessions n'obtint l'assentiment du synode de Rome. Les eusébiens essayèrent de réparer cet insuccès en tenant un nouveau synode à Antioche (343). Une nouvelle confession de foi, de tendance également semiarienne et appelée la longue confession (μακροστίχος), y fut rédigée. « Quoique subordonné au Père, disait-elle, le Fils a cependant été engendré du Père, par la volonté du Père, avant tous les temps ; il est de nature (φύσει) Dieu véritable et parfait, égal au Père en toutes choses ; et il a été tel de tout temps. » Sont rejetées les opinions suivant lesquelles il y aurait dans la Trinité trois Dieux ou bien une seule personne, et suivant lesquelles le Fils aurait existé idéalement comme Parole immanente au Père avant d'exister d'une manière réelle comme Parole manifestée, ou bien aurait été engendré nécessairement par le Père, ou bien aurait été créé du néant. Arius, qui était mort réconcilié avec l'Eglise, n'y est point nommé à côté de Sabellius, Marcel et Paul de Samosate, quoique ses doctrines y soient condamnées comme les leurs. Une députation d'évê-

ques fut chargée de porter ce document en Italie : il leur fut répondu qu'on n'entreprendrait pas un nouvel examen des questions déjà tranchées par le concile de Nicée, à la formule duquel on devait s'en tenir. Les évêques latins résolurent de porter remède à une situation aussi déplorable. Comme les lettres que Constant avait écrites sur leurs instances à son frère, pour demander le rappel des évêques exilés, étaient restées sans effet, ils prièrent Constant de s'entendre avec Constance en vue de la convocation d'une assemblée générale des évêques de l'empire, chargée de mettre fin à toutes les querelles pendantes. Les deux souverains convoquèrent en 347 ce concile à Sardica, en Illyrie. Il y vint environ 170 évêques, dont 70 Orientaux. Pendant que ces derniers traversaient la Thrace, ils apprirent que leurs collègues déjà présents à Sardica avaient admis Athanase, Paul et Marcel, sur la conduite ou la doctrine desquels le synode devait se prononcer, à siéger dans l'assemblée avec voix délibérative. Ils envoyèrent de Philippople des députés pour demander que les évêques en question quittassent le synode jusqu'après l'examen de leur affaire ; puis ils continuèrent leur voyage. Sous cette question de formalité judiciaire se cachait la question bien autrement grave de savoir si les décisions des précédents synodes orientaux seraient prises ou non en considération par les évêques occidentaux, si l'Eglise d'Orient allait subir ou non la prédominance de l'Eglise d'Occident. A Sardica les Orientaux renouvelèrent leur demande, et, pour gagner du temps, proposèrent d'ordonner de nouvelles enquêtes dans les diocèses des évêques incriminés. Mais les Occidentaux leur déclarèrent qu'ils ne pouvaient exclure de l'assemblée des évêques dont plusieurs synodes, notamment celui de Rome, avaient constaté l'innocence ; que d'ailleurs ils considéraient tous les synodes tenus depuis 325 comme nuls et non avenus, et regardaient le concile de Sardica comme le continuateur de celui de Nicée. De même ils jugèrent de nouvelles enquêtes inutiles, puisque les accusés étaient présents. Sur ce refus, les Orientaux quittèrent Sardica à l'exception de deux d'entre eux, qui tenaient pour Athanase, et revinrent à Philippople où ils se constituèrent en synode particulier. Ils commencèrent par signer la quatrième confession d'Antioche pour prévenir toute accusation d'hérésie ; puis ils renouvelèrent l'excommunication d'Athanase, de Marcel et de Paul, et frappèrent de la même sentence les principaux membres du synode de Sardica, entre autres Jules et Hosius. Pendant ce temps le synode de Sardica, sous la présidence de Hosius, déclara qu'il s'en tiendrait strictement à la formule de Nicée, sans addition ni commentaires, proclama l'innocence d'Athanase et de ses deux amis et excommunia les chefs du parti arien, entre autres Acacius, Ursacius et Valens. En outre il adopta plusieurs canons qui ont une haute importance dans l'histoire du droit ecclésiastique. Une grande effervescence s'était emparée des esprits. A Andrinople, l'évêque Lucius, accusé d'avoir jeté aux chiens les hosties consacrées par les ariens, fut exilé, tandis que dix de ses partisans furent décapités. Les deux évêques orientaux restés à Sardica, furent également exilés. A Alexandrie, le gouverneur reçut de l'empereur l'ordre de surveiller les ports, pour saisir

Athanase et le mener au supplice, s'il se présentait; bientôt après, l'évêque Grégoire, qui avait essayé depuis son arrivée d'extirper l'orthodoxie de son diocèse, fut assassiné dans une émeute populaire.— Partie d'une communauté d'Egypte, la division religieuse s'était étendue sur tout l'empire. La rupture était consommée entre Rome et Constantinople. Une tentative de conciliation n'eût pu venir que de l'autorité impériale; malheureusement les deux Césars étaient aussi divisés par la religion que par la politique. Tout dépendait de savoir qui des deux frères parviendrait à imposer à l'autre ses préférences théologiques. Constance étant alors en guerre avec les Perses, son frère crut l'occasion favorable, et lui écrivit de reconnaître les décisions de Sardica et de rappeler les évêques bannis, le menaçant, s'il refusait, de ramener lui-même Athanase à Alexandrie. Constance crut prudent de céder sur le second point. Athanase se défiait sans doute de cette faveur inattendue, car il fallut trois lettres de Constance pour le décider à quitter Aquilée et à venir à Constantinople où l'empereur le reçut avec tous les dehors de la bienveillance. En passant par la Palestine, il décida Maxime de Jérusalem à réunir dans cette ville un synode, qui, réglant son attitude sur celle de l'empereur, proclama l'innocence d'Athanase. Ursacius et Valens, qui avaient été exilés à leur retour en Occident, pour le rôle qu'ils avaient joué à Sardica, jugèrent prudent de se réconcilier avec lui. Dans une lettre à l'évêque Jules, ils reconnurent la fausseté de toutes les accusations élevées contre son protégé; en outre ils s'adressèrent directement à Athanase pour lui demander son pardon. Celui-ci, pendant ce temps, était rentré en triomphe à Alexandrie (348). L'enthousiasme du peuple s'était manifesté d'une bien singulière manière: beaucoup de jeunes gens et de jeunes filles s'étaient voués à la vie monacale, qu'Athanase estimait très-haut; d'autres avaient fêté le retour de leur évêque par des actes de charité extraordinaires. En 350 Constant fut assassiné par Magnence. Cet usurpateur disputa pendant trois ans l'Occident à Constance. Celui-ci, occupé en outre par la guerre contre les Perses, crut nécessaire de ménager pendant ce temps Athanase et les orthodoxes. Cependant au synode de Sirmium (351) les évêques orientaux préludèrent aux hostilités qui ne devaient pas tarder à se rouvrir, en condamnant un disciple de Marcel, Photin de Sirmium, pour crime de sabellianisme. La confession adoptée par ce synode reproduit les doctrines de la « longue formule. » L'année suivante mourut l'évêque Jules; son successeur, Libérius, n'avait pas sa force de caractère. Athanase venait de perdre en deux ans ses deux plus puissants soutiens. Les ariens firent un nouvel essai pour gagner l'évêque de Rome. Depuis son retour, Athanase s'était efforcé de détruire l'œuvre de l'évêque George, et de rendre à des orthodoxes la direction des Eglises d'Egypte. Il fut accusé auprès de Libérius d'avoir outrepassé ses droits dans cette circonstance. Cité à Rome pour se justifier en vertu du droit d'arbitrage dans les querelles entre évêques que le synode de Sardica avait reconnu à l'évêque Jules, il refusa d'y comparaître, et Libérius l'excommunia. Cependant, quand il eut reçu la lettre de justification qu'Athanase avait fait rédiger par un synode d'évêques égyp-

tiens convoqué à cet effet, et surtout quand il eut vu combien d'évêques latins prenaient fait et cause pour l'évêque d'Alexandrie, Libérius se réconcilia avec Athanase. — Par la défaite et la mort de Magnence, l'arien Constance devint seul maître de l'empire (353). Aussitôt il jeta le masque. Par son ordre, un synode d'évêques occidentaux et orientaux se réunit la même année à Arles. Les Occidentaux, pour détourner le coup dont Athanase était menacé, proposèrent de s'occuper d'abord des questions dogmatiques, pensant gagner ainsi du temps et jeter la division dans les rangs de leurs ennemis. Mais les Orientaux, qui tenaient la haute main dans l'assemblée, grâce à l'appui de l'empereur, déclarèrent qu'ils n'étaient pas venus pour se livrer à des discussions théologiques; Constance, de son côté, publia un décret dans lequel il menaçait de l'exil tous ceux qui ne consentiraient pas à la condamnation d'Athanase. Tous les évêques, y compris les deux délégués de Libérius, se soumirent, à l'exception de Paulin de Trêves, qui fut banni en Phrygie. L'Orient venait de conquérir la suprématie sur l'Occident. Espérant que leurs affaires se rétabliraient dans une autre assemblée, les évêques latins, à leur tête Libérius, prièrent l'empereur de convoquer un nouveau synode général. Cette assemblée se réunit à Milan (355). Les Occidentaux y étaient en grande majorité. Eusèbe de Vercelli, chef du parti orthodoxe, renouvela la proposition de commencer par la question de dogme, et comme elle fut acceptée, il mit aux voix l'adoption pure et simple de la formule de Nicée. L'évêque Denis de Milan s'apprêtait à la signer, quand Valens, qui s'était hâté ainsi qu'Ursacius de retirer sa rétractation après la mort de Constant, lui arracha la plume de la main. Il s'ensuivit un grand tumulte auquel le peuple prit part, ce qui nécessita la translation du synode dans le palais même de l'empereur. Là, les Orientaux produisirent, par ordre de Constance, une formule qui enseignait que le Fils est subordonné au Père et qu'il ne lui est pas co-éternel, n'étant pas non-engendré comme lui. Malgré les représentations de l'empereur, les Occidentaux, appuyés par le peuple, rejetèrent cette formule comme arienne. Alors on coupa court aux discussions dogmatiques pour s'occuper des nouvelles accusations qui avaient été élevées contre Athanase, entre autres celle d'avoir favorisé Magnence, ce qui constituait un crime de haute trahison. Athanase proteste dans ses écrits avec la plus grande énergie contre cette imputation. Les évêques latins eurent beau représenter à l'empereur que les nouvelles accusations n'avaient pas été convenablements examinées, et que les anciennes étaient suffisamment réfutées par la rétractation d'Ursacius et de Valens, Constance déclara qu'il se portait lui-même pour accusateur contre Athanase, et que sa volonté valait bien un canon de l'Eglise; et il ajouta que les membres du synode avaient à excommunier Athanase, ou bien à se rendre eux-mêmes en exil. Tous les évêques obéirent, excepter Lucifer de Cagliari, Eusèbe de Vercelli, Denis de Milan et les délégués de l'évêque de Rome, qui furent bannis en Orient. Hosius et Libérius, qui étaient restés dans leurs diocèses, refusèrent également de se soumettre; ils furent amenés devant l'empereur, qui essaya vainement de les gagner; Hosius dut rester à Sirmium, et

Libérius fut conduit à Bérée, en Syrie. La victoire de l'Orient sur l'Occident était complète. Athanase n'avait pas quitté l'Egypte depuis 349. Il essaya d'apaiser l'empereur par une députation chargée de réfuter les accusations produites à Milan; ce fut en vain. Craignant de provoquer des troubles, Constance n'osa cependant exécuter immédiatement la sentence du dernier synode; il préféra user de ruse et envoya à Athanase l'ordre de se rendre à Constantinople. Athanase, après avoir consulté son Eglise sur ce qu'il devait faire, resta à Alexandrie. Constance se décida alors à joindre la violence à la ruse : sur son ordre, le commandant des légions d'Egypte, Syrianus, entra dans la ville avec des troupes. Le peuple aussitôt, devinant ses projets, se souleva contre lui. Syrianus, pour l'apaiser, déclara solennellement qu'Athanase n'avait rien à craindre; mais quelques semaines plus tard, il attaqua brusquement, pendant la nuit, à la tête de 5,000 hommes, l'église dans laquelle Athanase présidait au culte. Un combat s'engagea dans l'intérieur du temple : Athanase demeura sur son siége, refusant de fuir au milieu du danger commun, et s'il ne périt pas dans le tumulte, c'est qu'il fut enlevé de sa place et emporté hors de l'église par quelques moines. D'odieux excès suivirent cet acte de violence. Un misérable du nom de Grégoire, originaire de Cappadoce comme l'évêque arien précédent, avait été désigné comme successeur d'Athanase; il fit peu de temps après son entrée dans la ville, entouré d'une escorte de soldats. Le peuple demeura tranquille. Une persécution systématique fut organisée dans toute l'Egypte contre les partisans d'Athanase. La peine du fouet, le bannissement et le travail des mines attendaient les ecclésiastiques qui restaient fidèles à leur foi et à leur évêque ; en même temps parut un décret de Constance, enjoignant à tous les évêques de l'empire de rompre la communion ecclésiastique avec Athanase. Celui-ci, après s'être caché pendant quelques jours dans une maison d'Alexandrie, se rendit chez les ermites de la haute Egypte, ses zélés partisans. Un jour, pris du désir d'aller se justifier devant l'empereur, il se rapprocha d'Alexandrie; mais, apprenant qu'on continuait à le chercher très-activement, il rentra dans le désert. Là il déploya une activité littéraire remarquable; ses principaux ouvrages virent le jour pendant son troisième exil; il continua à combattre l'arianisme avec la plume, la seule arme qui lui restât encore.

IV. L'arianisme avait atteint son apogée. La persécution sévissait en Orient contre les défenseurs de la foi de Nicée. Athanase et son parti paraissaient définitivement vaincus. Alors éclatèrent dans le parti arien les divergences dogmatiques, dont le besoin d'une action commune contre un même adversaire avait seul retardé jusqu'alors l'apparition. En 365, était arrivé à Alexandrie un certain Aëtius, autrefois diacre à Antioche, et qui avait été obligé de renoncer à ces fonctions et de quitter la ville à cause des dissensions que sa présence aurait produites dans cette communauté, si elle s'était prolongée. Cet Aëtius avait eu au synode de Sirmium (351) une discussion avec Basile d'Ancyre et Eustache de Sébaste, dans laquelle l'avantage lui était resté grâce à sa connaissance de la philosophie d'Aristote. A Alexandrie, où l'évêque

George lui rendit ses fonctions de diacre, il provoqua avec son disciple Eunomius la renaissance de l'arianisme strict. Cette tendance à laquelle s'adjoignirent principalement Acacius de Césarée, Eudoxius d'Antioche, Ursacius et Valens, ne fut cependant jamais représentée dans le parti arien que par une minorité assez petite, à cause des conséquences irréligieuses auxquelles elle aboutissait. Les ariens stricts reçurent d'après leur doctrine les noms d'*anoméens* et d'*exoukontiens* (ἀνόμοιος, ἐξ οὐκ ὄντων), et d'après leurs principaux chefs ceux d'*eunomiens*, d'*acaciens*. Ariüs avait défini Dieu, dans le sens platonicien, comme l'être en soi, incompréhensible même au Fils, mais il avait ajouté que le Fils arrive cependant à connaître Dieu dans une certaine mesure, car le Père se révèle à lui par grâce. Cette dernière thèse fait défaut chez Aëtius : il s'est plu à élargir encore l'abîme qu'Arius avait ouvert entre l'être absolu du Père et l'être relatif du Fils. D'après lui, le Dieu non engendré ne peut pas engendrer, car ce serait communiquer sa substance non engendrée à un être engendré, et faire naître dans le temps ce qui existe déjà de toute éternité ; d'ailleurs, l'idée de génération éveille des idées trop grossières pour qu'on puisse l'appliquer à Dieu. Le Fils a donc été créé par la volonté du Père ; il n'a pas existé avant d'avoir été créé ; sa substance est différente (ἑτερούσιος, ἀνόμοιος) de celle du Père. Le Fils ne ressemble au Père que par son activité (par la volonté, suivant Acacius), c'est-à-dire par la puissance de créer qu'il partage avec le Père et qui constitue sa divinité, car elle l'élève au-dessus du niveau ordinaire des créatures. Il n'existe donc en Dieu ni Père, ni Fils ; le Verbe est en lui-même tellement différent de Dieu, qu'il ne le connaît même pas : plus il s'efforce de connaître Dieu, plus Dieu se cache devant lui. Après avoir ainsi abaissé le Fils bien plus que ne l'avait fait Arius, et au point de s'attirer le surnom d'athée, Aëtius élève l'homme et ses facultés jusqu'à la similitude avec Dieu, sans se préoccuper de la contradiction qu'il peut y avoir entre cette thèse et la précédente. Dans son rationalisme outré, il proclame, d'après la méthode philosophique d'Aristote, l'intelligibilité absolue de Dieu : « Je connais Dieu aussi bien que moi-même ; la faute en est à l'homme, si son intelligence obscurcie par de mauvaises pensées n'est plus capable de comprendre Dieu. » Suivant Eunomius, « Dieu ne connaît pas mieux son essence que nous ne la connaissons ». Pour Aëtius et son disciple la compréhension parfaite de la substance divine consistait, en effet, dans la notion même de l'être en soi (ἀγεννησία) que le Père seul possède. Quant au Saint-Esprit, il n'était pour eux, comme pour Arius, que la première créature du Fils. Les eunomiens n'administraient le baptême que par une seule immersion. La majorité du parti arien, à sa tête Basile d'Ancyre, Eustache de Sébaste, Euzojus, Auxentius de Milan, continua à représenter la tendance plus modérée qui s'était exprimée dans les formules d'Antioche de 341 et 343. Ces *semiariens* (Ἡμιάρειοι, ariens à demi) rejetaient comme sabellienne la doctrine de l'unité substantielle du Père et du Fils (ὁμοούσιος = ταυτοούσιος), et comme irréligieuse celle de leur différence substantielle (ἑτερούσιος). D'après eux, le Fils, engendré du Père avant tous les temps et par la volonté du Père,

et non créé du néant, possède une substance semblable à celle du Père (ὅμοιος κατ' οὐσίαν, ὁμοιούσιος), mais qui ne lui est pas égale, car elle n'est pas non-engendrée (ἀγέννητος) comme elle. Le Fils occupe de cette manière une position intermédiaire entre Dieu et les créatures : de même qu'il a été homme sans être identique aux hommes par rapport au péché, de même il est Dieu sans être identique à Dieu quant à l'être en soi (ἀγεννησία) et l'éternité absolue. L'incohérence et le peu de profondeur de ces opinions dogmatiques, qu'Athanase a fort bien relevées quand il a comparé ironiquement la ressemblance du Père et du Fils dans ce système à la ressemblance de l'argent et de l'étain, résultaient de la fausse position qu'occupait ce parti entre les exigences de la philosophie et celles du sentiment religieux. Les semiariens se payaient de mots en pensant éviter de la sorte le principe de la différence substantielle du Père et du Fils, qui restait à leur insu la base de leur doctrine. Cette cause intérieure de faiblesse amènera la défaite et la dissolution de leur parti. Trompés et vaincus, après quelques succès passagers, par la minorité turbulente des ariens, ils tenteront de se rapprocher des orthodoxes, et comme ceux-ci leur demanderont de reconnaître le symbole de Nicée, le moment de la crise sera arrivé : les uns seront amenés par le sentiment chrétien ou par l'intérêt à accepter la foi orthodoxe ; les autres accentueront davantage leur hostilité contre la doctrine de Nicée et s'adjoindront au parti de l'arianisme pur. Ce furent les ariens qui provoquèrent cette scission. Sous prétexte de rétablir la paix dans l'Eglise, ils réussirent, grâce à la faveur dont Ursacius et Valens jouissaient auprès de l'empereur, à faire adopter par le deuxième synode de Sirmium (357) la déclaration suivante : « Comme les termes de substance, consubstantialité, similitude de substance choquent beaucoup de fidèles, il n'en doit plus être fait mention, d'autant plus qu'ils ne sont pas scripturaires. Le mode de la génération du Fils dépasse l'intelligence humaine ; seuls, le Père et le Fils le connaissent. Cependant, il est hors de doute que le Père est plus grand que le Fils, car le Fils l'a dit lui-même. » Hosius, âgé de plus de cent ans, et Libérius, dont deux ans d'exil avaient lassé la patience, signèrent cette formule et la condamnation d'Athanase, pour pouvoir rentrer dans leurs diocèses. Hosius mourut l'année suivante en regrettant amèrement cet acte de faiblesse. Quant à Libérius, il informa lui-même l'empereur du changement de ses dispositions, et comme la lettre de rappel tardait à venir, il pria les évêques orientaux et même Ursacius et Valens d'intercéder pour lui auprès de Constance : il leur déclara qu'il n'avait protégé Athanase que par égard pour son prédécesseur Jules, que, depuis lors, Dieu lui avait fait comprendre la légitimité de la condamnation d'Athanase, qu'il avait rompu toute communion avec lui et signé de grand cœur la « formule catholique de Sirmium ». Pendant cette capitulation de ses principaux chefs, l'épiscopat latin, réuni à Agen, protestait de son dévouement à la doctrine de Nicée. Enhardis par le succès, les ariens placèrent par ruse un des leurs, Eudoxius, sur le siége d'Antioche, chassèrent leurs adversaires de cette ville, et, s'y étant réunis en synode (358), envoyèrent à Ursa-

cius et à Valens une lettre de félicitations pour l'habileté avec laquelle il avait amené l'Occident à la vraie foi. Irrités de ces menées audacieuses, les semiariens se réunirent à Ancyre (358) et condamnèrent à la fois l'homœousie orthodoxe et l'hétérousie arienne, après avoir affirmé leur doctrine propre de l'homœousie. Puis ils envoyèrent trois délégués à Sirmium pour informer l'empereur des décisions qu'ils venaient de prendre. Ces délégués réussirent si bien à gagner Constance à leur manière de voir, qu'ils obtinrent qu'un nouveau synode (le troisième) serait tenu à Sirmium (358) par les évêques encore présents dans cette ville. Telle était alors la versatilité des esprits, que, pour plaire à l'empereur, les ariens rejetèrent la confession qu'ils avaient faite à Sirmium l'année précédente, et en adoptèrent une autre qui proclamait l'homœousie du Père et du Fils. Ursacius et Valens la signèrent, ainsi que Libérius, qui devint aussi aisément semiarien, qu'il était devenu arien strict. Les semiariens abusèrent de leur victoire : ils représentèrent leurs adversaires auprès de Constance non-seulement comme des hérétiques, mais encore comme des gens dangereux au point de vue politique, qui devaient avoir entretenu des intelligences avec le neveu de l'empereur, Gallus, exécuté peu auparavant par ordre de Constance. Aëtius avait, en effet, joui pendant quelque temps de la faveur de Gallus. Dans une lettre à l'Eglise d'Antioche, l'empereur se prononça en faveur du semiarianisme et ordonna à l'évêque Eudoxius de quitter la ville. Il bannit de même les autres chefs de l'arianisme strict, au nombre de dix-sept. Mais le triomphe des semiariens fut de courte durée. Le parti vaincu avait à la cour des défenseurs trop habiles pour qu'il dût rester longtemps en disgrâce. Ursacius et Valens réussirent à démontrer à l'empereur que sa politique de persécution religieuse nuisait à la sécurité de l'empire, et ils lui inspirèrent le dessein de rendre la paix à l'Eglise par le moyen d'un nouveau synode et d'une nouvelle formule. Les évêques bannis furent rappelés, et le synode fut convoqué à Nicée. Mais les ariens, pour ne pas avoir à combattre tous leurs adversaires à la fois, insinuèrent qu'il serait trop difficile et trop coûteux de réunir tous les évêques dans une seule ville et firent ainsi échouer le plan d'un synode unique. Constance décréta que les Occidentaux se réuniraient à Rimini, et les Orientaux à Séleucie, en Isaurie. Une quatrième formule, adoptée à Sirmium, par les évêques encore présents dans cette ville, devait servir de base aux délibérations des deux assemblées. Il y était dit que le terme de substance (et par conséquent aussi tous ses composés) ne devait plus être employé à propos de Dieu comme n'étant pas scripturaire, et que « le Fils est semblable au Père en toutes choses, comme le disent les Saintes Ecritures ». Cette dernière proposition, ajoutée sur l'ordre exprès de l'empereur, semblait donner gain de cause aux semiariens, qui n'avaient consenti assurément à la suppression du mot substance, *ousia*, que pour atteindre par là le mot d'ordre de l'orthodoxie et celui de l'arianisme, tout en maintenant debout leur propre doctrine, puisque la similitude de substance fait évidemment partie de la similitude « en toutes choses ». Les ariens, de leur côté, s'applaudissaient de l'interdiction de ce terme, car ils y

voyaient implicitement renfermée celle de tous les symboles orthodoxes et semiariens qui le contenaient; et ils se retranchaient derrière les mots « comme le disent les Saintes Ecritures » pour pouvoir interpréter à leur façon la thèse semiarienne qui précède. Chaque parti s'imaginait avoir obtenu l'avantage sans rien céder lui-même; on avait cherché réciproquement à se tromper : la victoire devait appartenir aux plus habiles. — Le synode de Rimini s'ouvrit le premier (359), sous la présidence de l'évêque orthodoxe de Carthage, Restitutus, et la surveillance d'un officier de l'empereur. Ce dernier avait ordre de ne laisser partir les évêques que lorsqu'ils se seraient entendus sur les questions qui leur seraient soumises. Sur quatre cents évêques, quatre-vingts étaient ariens. Les orthodoxes, qui formaient la majorité, repoussèrent la quatrième formule de Sirmium, et condamnèrent comme hérétiques toutes les formules faites depuis 325; ils signèrent le symbole de Nicée et déclarèrent que l'expression de substance devait rester en usage. Ursacius et Valens, avec un certain nombre de leurs amis, furent excommuniés. Mais les dix délégués, qui devaient annoncer ces décisions à l'empereur, furent prévenus à la cour par les ariens, si bien que Constance leur ordonna de demeurer à Andrinople jusqu'à son retour, et il partit pour la guerre contre les Perses. Les menaces de l'empereur, une attente de six mois, et la considération que la foi orthodoxe n'était pas réellement atteinte par le rejet d'un terme non scripturaire, amenèrent ces délégués à composition : ils signèrent à Nice, en Thrace, une formule rédigée par Ursacius et Valens, et semblable à la quatrième formule de Sirmium, si ce n'est que l'interdiction prononcée contre le terme de substance était encore étendue à celui d'hypostase, et que les mots « en toutes choses » y manquaient. Les évêques de Rimini détruisirent leur propre ouvrage et acceptèrent presque tous cette formule. Ils écrivirent même à l'empereur pour le remercier de leur avoir enseigné à ne plus se servir de termes étrangers à l'Ecriture et choquants pour les fidèles, et pour lui déclarer qu'ils rejetaient l'expression de consubstantielle comme indigne de Dieu, parce quelle ne se trouve pas dans la Bible. Le synode de Séleucie commença quelque mois plus tard (359). Il se composait de cent cinq semiariens, de quarante ariens et de dix orthodoxes, parmi lesquels se trouvait Hilaire, de Poitiers, que Constance avait exilé en Phrygie après le synode de Milan. Un officier impérial assistait aux séances. Les ariens ouvrirent hardiment la discussion sur la base de la quatrième formule de Sirmium, et cherchèrent à réfuter la doctrine semiarienne en déclarant que deux substances peuvent être identiques ou différentes, mais non semblables : à l'appui de cette thèse, ils lurent un sermon prononcé autrefois par Aëtius à Antioche, où il était dit qu'il n'existe à proprement parler en Dieu ni Père ni Fils, sans quoi il faudrait admettre que Dieu a une femme et des organes de génération; et que le Verbe, loin de ressembler à Dieu, ne le connaît même pas. Cette lecture provoqua un grand tumulte dans l'assemblée. Effrayés de ces conséquences extrêmes du principe arien, les semiariens se rapprochèrent des orthodoxes et se déclarèrent prêts à signer le symbole de Nicée si

l'on en retranchait le mot « consubstantiel ». Cette attitude des semiariens décida les ariens à quitter la séance et à envoyer le lendemain au synode une lettre, dans laquelle, cachant leurs véritables opinions de peur d'un désastre, ils se déclaraient prêts à signer la deuxième formule d'Antioche de l'an 241 ; ils continuaient, il est vrai, à rejeter comme non scripturaires les mots d'ordre de l'orthodoxie et du semiarianisme, mais ils condamnaient « ceux qui disent que le Fils est dissemblable (ἀνόμοιος) au Père », et confessaient d'une manière équivoque que le Fils est semblable (ὅμοιος) au Père. Interrogé dans la séance suivante, sur ce qu'il entendait par ces derniers mots, Acacius déclara que le Fils ressemble au Père non par l'essence, mais par la volonté. Alors le tumulte recommença et l'on dut lever la séance. Les ariens ne reparurent plus. Restés seuls, les semiariens et les orthodoxes excommunièrent les principaux chefs des ariens et s'entendirent pour signer la deuxième formule d'Antioche. Mais les délégués qu'ils envoyèrent à l'empereur furent également prévenus par les ariens et trouvèrent l'empereur mal disposé à leur égard. Pour lui dévoiler les vraies doctrines des ariens, ils lui présentèrent le sermon d'Aëtius : les ariens, réduits à détourner l'orage sur une seule tête afin de sauver tout leur parti, déclinèrent toute responsabilité quant aux doctrines contenues dans cet écrit, et le présentèrent comme l'œuvre personnelle d'Aëtius, qui fut exilé en Phrygie. Rentrés en faveur auprès de Constance, grâce à ce stratagème, ils tendirent à leur tour un piége à leurs adversaires. L'empereur, sur leurs conseils, demanda aux délégués semiariens de condamner le terme d'homœousie, et, comme ils s'y refusèrent, il s'irrita contre eux comme il s'était irrité contre Aëtius et déclara qu'il exilerait tous les membres du synode qui ne rejetteraient pas cette expression. Ces menaces eurent l'effet désiré : le synode semiarien de Séleucie capitula, comme l'avait fait le synode orthodoxe de Rimini, et reconnut la quatrième formule de Sirmium. Cela n'empêcha pas Constance de bannir peu de temps après les principaux chefs des semiariens, sous divers prétextes suggérés par les ariens et de donner leurs siéges à ceux-ci. Eudoxius remplaça Macédonius à Constantinople; Eunomius devint évêque de Cyzique. La minorité arienne, excommuniée dans les deux assemblées, avait fini par triompher, à force d'intrigues, des deux majorités hostiles, après les avoir isolées l'une de l'autre. Cette victoire fut encore consolidée au synode de Constantinople (360), auquel assista Ulphilas. La formule signée à Nice et à Rimini y fut adoptée, et, par ordre de Constance, expédiée dans toutes les provinces, avec obligation pour les évêques de la signer, sous peine de bannissement. Il s'ensuivit une confusion générale. Cependant, le succès des ariens n'était, au fond, qu'illusoire aussi longtemps qu'ils étaient obligés, pour le faire durer, de cacher leurs vraies doctrines. Eunomius tenta le premier de jeter le masque. Il s'en suivit une sédition à Cyzique. Eudoxius, chargé par Constance de l'examen de l'affaire, fut obligé de sacrifier son ami, comme il avait sacrifié Aëtius : il le destitua. L'année suivante, l'occasion de se révéler sous leur vrai jour parut plus favorable aux ariens. Le successeur d'Eudoxius à Antioche, Mélétius, s'était subitement con-

verti à l'orthodoxie et avait été exilé en Arménie, après le synode de Constantinople. Son successeur, l'arien Euzojus, convoqua un synode à Antioche, dans lequel les ariens se crurent assez sûrs du succès pour proposer la suppression des mots « semblable au Père » dans la formule de Rimini, comme on y avait supprimé déjà les mots « en toutes choses », et ils soutinrent audacieusement que le Fils est dissemblable (ἀνόμοιος) au Père non-seulement quant à l'essence, mais aussi quant à la volonté, et qu'il a été créé du néant. Sur la demande des semiariens, comment, avec de telles opinions, ils avaient pu si souvent appeler le Fils « Dieu issu de Dieu; » ils répondirent que saint Paul avait bien dit que toutes les créatures sont issues de Dieu; que, d'ailleurs, ils n'avaient admis la ressemblance du Fils et du Père que sous la réserve « selon l'Ecriture ». Malgré leurs efforts, le synode ne consentit pas à la suppression demandée. Déjà ils avaient pris toutes leurs mesures pour mieux réussir dans une nouvelle assemblée convoquée à Nicée, quand Constance mourut subitement (361), après avoir été baptisé par Euzojus. — Julien rappela tous les évêques bannis. L'influence de la cour sur les affaires de l'Eglise ayant complétement cessé, tous les partis profitèrent de la liberté religieuse qui leur avait été accordée pour formuler leurs doctrines et excommunier leurs adversaires. Une foule de synodes furent réunis, tant en Occident qu'en Orient; la vie ecclésiastique, longtemps comprimée, se réveillait partout. Au synode de Paris (361), les évêques latins, à leur tête Hilaire de Poitiers, se constituèrent les défenseurs de la foi orthodoxe, déclarèrent nul et non avenu ce qu'ils avaient fait à Rimini et envoyèrent une lettre synodale aux semiariens d'Orient dont Hilaire paraît avoir gardé un bon souvenir, pour combattre chez eux le préjugé d'après lequel la doctrine de l'homoousie mènerait au sabellianisme : « Nous entendons seulement exprimer, par le terme de consubstantiel, que le Fils a été réellement engendré de Dieu, qu'il possède avec le Père une seule et même essence, et qu'il n'est ni une créature ni un fils adoptif », et pour établir une entente avec eux sur un terrain commun : « Nous pouvons bien tolérer l'expression « semblable quant à la substance » (ὁμοιούσιος), pourvu qu'on entende par là que le vrai Dieu ressemble au vrai Dieu ». Athanase était rentré en triomphe à Alexandrie (362). Il y tint un synode, auquel assistèrent quelques évêques occidentaux revenant de l'exil, entre autres Lucifer de Cagliari; l'on y discuta la question de la réadmission dans l'Eglise des évêques qui avaient signé l'une des dernières confessions ariennes. Sur l'avis d'Athanase, on convint d'user d'indulgence à leur égard et de leur demander seulement de confesser la doctrine de Nicée, de maudire l'hérésie arienne et « l'hérésie de ceux qui disent que le Saint-Esprit est une créature et qu'il est d'une substance différente de celle du Fils. » A ces conditions, ceux des évêques qui n'avaient fait que céder par faiblesse pouvaient reprendre possession de leurs siéges; ceux, au contraire, qui avaient été les fauteurs de l'hérésie ne pouvaient plus obtenir que la réconciliation avec l'Eglise. Le synode se proposa également de rétablir l'union dans le parti orthodoxe d'Antioche. Mélétius, en effet, n'avait pas réussi à rallier autour de lui tous les adhérents de

l'ancien évêque Eustache; un certain nombre d'entre eux avaient formé un parti distinct, sous la direction du presbytre Paulin. Ceux-ci reprochaient à Mélétius de placer dans la Trinité trois « hypostases » et une « substance », termes que le symbole de Nicée avaient employés comme synonymes (ὑποστάσεως ἤ οὐσίας) ,car « hypostase » est la traduction exacte du latin *substantia* (Hosius était latin). A la place d' « hypostases », ils disaient « personnes » (πρόσωπα). Mélétius cependant, loin d'incliner par cette expression vers l'arianisme, ne faisait que se conformer à l'usage de la langue orientale dans laquelle « hypostase » signifie « personne ». Au lieu de dissiper ce malentendu, Lucifer, que le synode avait envoyé à Antioche, approuva les *mélétiens* de s'en tenir strictement à la lettre du symbole de Nicée et nomma Paulin évêque d'Antioche. La lutte devait encore continuer pendant cinquante ans entre les partisans des deux évêques. Ce même Lucifer, trouvant trop douces les conditions imposées par le synode d'Alexandrie aux évêques qui avaient fait profession d'arianisme, se sépara de ses collègues, et, poursuivant avec ses adhérents le rêve d'une Eglise complétement pure, forma le parti des *lucifériens* qui persévéra dans le schisme jusqu'après la mort de son fondateur. La querelle arienne venait de s'enrichir d'une nouvelle question dogmatique, celle de la place du Saint-Esprit dans la Trinité. Personne n'avait encore songé à la soulever jusqu'à présent, tant la controverse sur la nature du Fils avait préoccupé les esprits. Le synode d'Alexandrie déçida que la substance du Saint-Esprit est inséparable de celle du Père et du Fils, et qu'il n'y a qu'une seule divinité dans la Trinité. En 363, Julien ordonna subitement à Athanase de quitter Alexandrie. S'était-il rendu coupable d'attaques contre le paganisme, qui était la religion de l'empereur, ou bien le zèle même avec lequel il s'efforçait de consolider l'Eglise et sa doctrine au milieu de l'anarchie ecclésiastique et théologique qui régnait alors, l'avait-il rendu odieux à Julien? Il partit pour la Thébaïde; mais, dès l'année suivante, le successeur de Julien, Jovien, qui était orthodoxe, le rappela. Se réglant sur les dispositions de l'empereur, les semiariens se rapprochèrent des orthodoxes : le symbole de Nicée fut adopté par le synode d'Antioche (364), mais on laissa à la dérobée une porte ouverte au semiarianisme, en déclarant que, par le terme de consubstantiel (ὁμοούσιος), on avait voulu exprimer que le Fils est né de la substance du Père et qu'il lui est semblable d'après la substance (ὁμοιούσιος), et en passant sous silence la divinité du Saint-Esprit. — A Jovien succédèrent en Occident l'orthodoxe Valentinien, en Orient l'arien Valens (364). Le caprice théologique de ce dernier rendit aux ariens une domination qu'ils n'avaient plus exercée depuis la mort de Constance. Espérant que les semiariens se rendraient à ses désirs et adopteraient les doctrines ariennes, il réunit un synode à Lampsaque; mais au lieu de la fusion qu'il attendait, la majorité semiarienne décida le rejet absolu de la formule de Rimini et l'adoption de la deuxième formule d'Antioche avec la déclaration que « le Fils est semblable au Père en toutes choses ». Valens, après avoir exhorté une dernière fois les semiariens à s'entendre avec Eudoxius et ses amis, envoya les principaux d'entre eux en

exil. Dans cette extrémité, les semiariens résolurent de chercher un appui en Occident auprès des orthodoxes. Ils envoyèrent à Valentinien et à Libérius une députation avec des lettres, dans lesquelles ils déclaraient qu'ils étaient toujours restés fidèles à la foi de Nicée et qu'ils condamnaient les hérésies de Sabellius, de Paul de Samosate et d'Arius, et surtout la formule de Rimini. Comme ils avaient prudemment recommandé à leurs délégués d'éviter toute discussion dogmatique, Libérius et d'autres évêques latins furent trompés par les apparences et répondirent aux Orientaux qu'ils les recevaient comme frères dans leur communion. Fondée en Occident sur la dissimulation, cette alliance entre le semiarianisme et l'orthodoxie ne pouvait durer en Orient que par l'équivoque. Au synode de Tyane (367), dans lequel les délégués rendirent compte de leur mission, l'on fut obligé, pour éviter une rupture, de recourir à une formule semblable à celle de l'année 364. Sentant la nécessité de consolider leur union avec les orthodoxes d'Orient pour s'assurer d'une manière durable les sympathies des orthodoxes d'Occident, les semiariens convoquèrent, dans ce but, un synode à Tarse; mais Valens, irrité de ces menées, fit échouer le synode en bannissant tous les évêques qui étaient revenus de l'exil sous Julien. Athanase quitta pour la cinquième et dernière fois Alexandrie (367) et demeura caché plus de quatre mois, non loin de la ville, dans le tombeau de son père. Les séditions populaires qui éclatèrent à Alexandrie pendant ce temps, décidèrent Valens à laisser Athanase reprendre possession de son siége. Il n'y fut plus inquiété jusqu'à sa mort (373). Evêque pendant quarante-cinq ans, il en avait passé vingt en exil. Il a rempli vis-à-vis du pouvoir impérial et de l'hérésie le rôle que les papes devaient remplir dans la suite. Véritable représentant de l'unité de l'Eglise à une époque où l'autorité de Rome était encore dans son enfance, il a préservé la doctrine de l'Eglise de tout alliage étranger, et il a défendu, non le principe de la liberté de conscience, mais celui de la liberté de l'Eglise catholique, acceptant déjà tacitement que la puissance civile se mette au service de l'Eglise, mais ne souffrant jamais qu'elle la domine. En paix avec les Goths depuis 369, Valens était entré depuis lors de plus en plus dans la voie des persécutions. Les orthodoxes avaient envoyé quatre-vingts délégués à Nicomédie pour se plaindre à l'empereur des violences commises à Constantinople par les ariens sur Evagrius, successeur d'Eudoxius; Valens fit placer ces délégués sur un bateau qu'on incendia à la sortie du port. Mélétius d'Antioche, Pélage de Laodicée, Cyrille de Jérusalem, Barsès d'Edesse furent exilés; un grand nombre d'évêques furent déposés, entre autres Grégoire de Nysse. A Antioche et à Edesse, des scènes de carnage suivirent le départ des évêques. Des troubles sanglants éclatèrent à Alexandrie lors de l'entrée de l'évêque arien Lucius et de l'expulsion de Pierre, qu'Athanase avait désigné comme son successeur. Enfin, un édit ordonna de rechercher les moines dans leurs solitudes et de les enrôler dans les armées. C'est en vain que Valentinien exhorta son frère à la modération. Un philosophe païen, Thémistius, lui adressa même un appel analogue, en lui citant l'exemple des païens qui ne se persécutent point

entre eux, car « ils savent que la divinité prend plaisir à la diversité des opinions ». Pendant ce temps, l'orthodoxie triomphait en Occident sous Valentinien. Damase, successeur de Libérius, tint à Rome deux synodes qui excommunièrent Ursacius, Valens et Auxentius de Milan. Un synode réuni en Illyrie destitua six évêques ariens, confessa la doctrine de Nicée, défendit d'interpréter désormais le terme de « consubstantiel » par celui de « semblable d'après la substance », et étendit au Saint-Esprit la consubstantialité du Père et du Fils. Pareille décision fut prise à Iconium, au milieu des persécutions de Valens : « Quiconque lit avec intelligence la confession de Nicée, y trouvera un ample enseignement sur le Saint-Esprit ; ce qui y est dit du Père et du Fils s'applique aussi à l'Esprit, puisqu'aucune nature étrangère ne peut être jointe à Dieu dans la Trinité. Les paroles de Jésus instituant le baptême montrent bien qu'il y a en Dieu trois hypostases et une seule divinité. Ne pas ranger l'Esprit sur la même ligne que le Père et le Fils, ne pas l'honorer autant qu'eux, c'est pécher contre l'Esprit. » — Valentinien avait deux fils, Gratien et Valentinien II. Le premier lui succéda en Occident (375) ; il était orthodoxe décidé. Le second demeura sous la tutelle de sa mère Justine, zélée arienne. La mort de Valens (378) fit de Gratien le seul maître de l'empire. Il rappela tous les évêques bannis sous Valens et publia un édit de tolérance qui accordait la liberté religieuse à tous les partis, excepté aux manichéens, aux photiniens, aux eunomiens. Les semiariens relevèrent la tête, et, ne jugeant plus nécessaire de voiler leurs doctrines pour conserver l'alliance des orthodoxes, ils condamnèrent, au synode d'Antioche en Carie (378), le terme de consubstantiel et proclamèrent leurs doctrines particulières. L'année suivante, Gratien s'adjoignit Théodose, auquel il abandonna l'Orient. Lui-même se rendit en Occident, où Ambroise de Milan venait de faire élire un évêque orthodoxe à Sirmium, malgré les efforts de Justine. L'influence qu'Ambroise exerça bientôt sur lui le détermina à révoquer son édit de tolérance dans cette partie de l'empire. L'orthodoxie nicéenne fut désormais en Occident, jusqu'à l'époque des invasions, la seule forme légale du christianisme. En Orient, Théodose, après une trêve momentanée nécessitée par la guerre des Goths, publia en 380 un édit portant que « tout le monde est tenu d'accepter la foi enseignée par les évêques Damase de Rome et Pierre d'Alexandrie, et de confesser la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Ceux qui refuseront de se soumettre seront considérés comme hérétiques et infâmes et recevront les punitions qu'ils méritent, suivant la justice de Dieu et celle de l'empereur. L'arianisme était poursuivi comme crime public ; le dogme de Nicée était devenu la religion de l'Etat. L'année suivante, une nouvelle loi défendit aux hérétiques de toutes les catégories de célébrer leur culte dans les villes ; leurs églises devaient être remises aux orthodoxes. Théodose appela au siége de Constantinople Grégoire de Nazianze, qui était, avec ses deux compatriotes Basile de Césarée et Grégoire de Nysse, le plus ferme appui de l'orthodoxie en Orient depuis la mort d'Athanase. Pour consolider définitivement la victoire de l'orthodoxie tant en Orient qu'en Occident et terminer la querelle sur le Saint-Esprit par

une décision irrévocable de l'Eglise, Théodose convoqua le quatrième concile œcuménique à Constantinople (381). Les semiariens, au nombre de trente-six, que l'on invita à signer le symbole de Nicée, comme ils l'avaient fait dans leur lettre à Libérius, et à confesser la consubstantialité du Fils et du Saint-Esprit, quittèrent le synode en déclarant que, plutôt que d'y consentir, ils deviendraient ariens. Ils reçurent le nom d'ennemis du Saint-Esprit (πνευματομάχοι). Le concile confirma le symbole de Nicée et décida que le Saint-Esprit procède du Père et qu'il doit être adoré et honoré comme le Père et le Fils. Deux ans plus tard, Théodose fit un dernier essai de conciliation entre les orthodoxes et les ariens des deux tendances au synode de Constantinople (383). Tous les partis furent invités à lui remettre un exposé de leurs croyances. La confession d'Eunomius a été conservée; elle développe dans toute leur crudité les maximes de l'arianisme strict. Cette tentative échoua, et les persécutions recommencèrent pour durer jusqu'à l'extirpation de l'hérésie arienne. Les ariens furent privés des droits de citoyen, et les magistrats furent rendus personnellement responsables de l'exécution des édits publiés contre eux. L'arianisme se releva une dernière fois en Occident, après la mort de Gratien. Pendant l'absence de l'usurpateur Maxime, Justine accorda, au nom de son fils mineur, la liberté religieuse aux ariens et remit en vigueur la formule de Rimini; mais elle échoua, devant la fermeté d'Ambroise, dans son dessein d'introduire l'hérésie dans l'Eglise de Milan; l'évêque et les fidèles préférèrent passer trois jours et trois nuits dans la principale église de la ville, plutôt que de la laisser envahir par les soldats de l'impératrice, postés aux portes. L'arrivée de Maxime, qui était orthodoxe, et la fuite de Justine et de son fils, mirent fin à cette résurrection éphémère de l'hérésie. En Orient, Arcadius rendit plus sévères encore les lois publiées par son père contre les ariens. Il leur défendit de tester, de recevoir des legs, de remplir n'importe quelles fonctions publiques ou ecclésiastiques; des officiers spéciaux furent chargés de rechercher les hérétiques, d'envoyer leurs prêtres en exil et de confisquer les maisons où ils se réunissaient. Ces rigueurs amenèrent peu à peu la disparition de l'hérésie. D'ailleurs, à la cause extérieure de sa ruine se joignit une cause intérieure non moins efficace : l'arianisme épuisé s'émietta en une foule de petites fractions rivales qui s'excommuniaient entre elles à propos des questions les plus oiseuses. A Constantinople, par exemple, on se lança l'anathème sur la question de savoir s'il convient de donner à Dieu le nom de Père avant ou après la génération du Fils. La persécution, loin de rendre au parti arien une partie de sa cohésion première, ne fit que hâter sa dissolution. La pensée des docteurs chrétiens, dégoûtée de ces discussions stériles, s'était tournée depuis un certain temps vers de nouveaux problèmes. — Les sources de l'arianisme sont le mieux indiquées dans Kurtz, *Lehrbuch der Kirchengesch.*, I, 144, Mitau, 1874. Ouvrages catholiques : Maimbourg, *Hist. de l'Arian.*, Paris, 1675; Hefele, *Conciliengesch.*, I, 227 ss., Fribourg, 1855; Moehler, *Athan. d. Gr. u. s. Zeit* (2e édit.), Mayence, 1844, trad. en français par P. Cohen, Paris, 1840, et analysé dans la *Revue des Deux-Mondes* par

Lherminier, juin, 1843. Ouvrages protestants : (Starck), *Versuch e. Gesch. d. Arianism.*, Berlin, 1783; Walch, *Histor. d. Ketzereien*, II, 385, Leipzig, 1762; Dorner, *Entwickelungsgesch. d. Lehre v. d. Person Chr.*, I, part. 2 et 3, Stuttg., 1845; Baur, *Vorles. üb. d. christ Dogmengesch.*, I, 1, 487 ss.; I, 2, 139 ss., Leipzig, 1866; *Lehre von d. Dreieinigk.*, I, 320, Tubing., 1844; Ritter, *Gesch. d. christl. Philos.*, II, 18 ss., Hamb., 1836; Boehringer, *D. Kirche Chr. u. ihre Zeugen*, I, 2, 1-121, Zurich, 1842; *Athanasius u. Arius*, Stuttg., 1874. A. Jundt.

ARIAS (Francisco) naquit à Séville en 1535. A vingt-sept ans il entrait dans la compagnie de Jésus dont il devint un des membres les plus zélés. Après avoir passé une dizaine d'années à Valence, il se rendit à Rome en 1593 pour y défendre, dans la congrégation de l'Ordre, les intérêts de la province d'Andalousie, puis il revint à Séville où il passa le reste de sa vie. Il mourut le 23 mai 1605. Par ses doctrines Arias appartient à l'école mystique. François de Sales recommande la lecture des ouvrages d'Arias pour se préparer à la *vie dévote*. — La liste des traités d'Arias a été donnée par N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, p. 403-404.

ARIEL, divinité des Moabites. Voyez *Moab*.

ARIMATHÉE (Ἀριμαθαία), patrie de Joseph d'Arimathée (Matth. XXVII, 57; Luc, XXIII, 51; Jean, XIX, 38). Suivant saint Luc, elle était située en Judée; il est probable néanmoins qu'elle ne fait qu'un avec la célèbre Rama, lieu de naissance de Samuel (1 Sam. I, 1, 19), Ἀρμαθαίμ chez les LXX, Ἀρμαθά chez Josèphe (*Ant.*, V, 10. 2), et avec la place forte de Ramathem (Ῥαμαθέμ), citée dans les guerres des Machabées (1 Mac. XI, 34). Voyez *Rama*.

ARISTARQUE, Macédonien, originaire de Thessalonique, accompagna l'apôtre saint Paul dans ses voyages et partagea sa captivité à Césarée (Actes XIX, 29; XX, 4; Coloss. IV, 10). Les Grecs prétendent qu'il fut évêque d'Apamée, en Syrie, et décapité en même temps que Paul, à Rome, sous Néron.

ARISTÉE (Ἀριστέας) est, d'après Josèphe, un prosélyte juif d'Alexandrie, qui se qualifie lui-même d'officier des gardes de Ptolémée Philadelphe. Il composa une histoire de la version des Septante (*Aristeæ historia*, LXXII, *int. ex rec. Eld. de Parchum*, Francof., 1618, in-8°, Oxon., 1692, in-8°) sous la forme d'une lettre adressée à son frère Philocrate. Le caractère légendaire de cette histoire a été reconnu d'abord par L. de Vivès, et puis par les meilleurs critiques, parmi lesquels Salméron, Scaliger, et surtout Humphrey Hody (*De bibliorum textibus originalibus, versionibus græcis et latina vulgata*, l. IV; Oxon., 1705). Voyez l'article *Bible, Versions de l'Ancien Testament*.

ARISTIDE, apologiste. Eusèbe (IV, 3) nous apprend qu'il était contemporain de Quadratus et qu'il présenta à l'empereur Adrien (en 131) une apologie de la foi chrétienne. Saint Jérôme (*de Viris*, 26) dit qu'il était Athénien. Son apologie, qui était fort répandue au temps d'Eusèbe, était encore en honneur à Athènes au commencement du moyen âge. Nous lisons, en effet, dans le *Vieux martyrologe* publié par Roswey, et dans Adon et Usuard qui copient ce document (3 octobre), que le mar-

tyre de Denys l'Aréopagite à Athènes était rapporté dans ce livre ; Étienne Le Moyne (*Var. Sacr.*, Leyde, 1685, in-4°, II, 155 ss.) a vu dans un autre martyrologe romain qu'Aristide enseignait dans son apologie « que Jésus-Christ est le seul Dieu ». Cet important ouvrage est perdu, bien que des moines grecs aient assuré à un voyageur (de la Guilletière, *Athènes anc. et nouv.*, P., 1675, in-8°, p. 146) qu'il était conservé au couvent de Médelli (Pentéli ?), à six milles d'Athènes.

ARISTOBULE, juif alexandrin, de race sacerdotale, précepteur de Ptolémée Evergète, prédécesseur de Philon, s'occupa comme lui de spéculations philosophiques sur la création et les rapports du monde terrestre avec le monde divin (Eusèbe, *Præpar. evang.*, 607). Son exégèse allégorique s'appliquait aux livres sacrés des Juifs comme aux poëmes des païens (les *Mythes orphiques* entre autres), dans lesquels il prétendait retrouver les doctrines hébraïques. Quelques auteurs (Lutterbeck, *N. T. Lehrbegriff*, I, p. 407 ss.) lui ont attribué le livre apocryphe connu sous le nom de la *Sagesse de Salomon*.

ARISTOBULE I et II. Voyez *Asmonéens*.

ARISTOTÉLISME. Au premier siècle de l'ère chrétienne, la doctrine d'Aristote ne comptait que peu d'adhérents dans les écoles de philosophie, et l'Eglise naissante devait éprouver encore moins de sympathie pour elle que le paganisme. Cette doctrine cependant était spiritualiste ; si Aristote voit partout les êtres composés de deux éléments irréductibles, la matière et la forme, ce qui implique le dualisme, l'élément primordial est en définitive la forme, c'est-à-dire la pensée. De plus, Aristote combat le polythéisme ; de l'observation des choses sensibles, il s'élève à la notion de l'intelligence pure, être unique, absolument indépendant, logiquement antérieur et supérieur au monde, seul digne d'être appelé le Bien ou Dieu. Mais une telle notion de l'intelligence pure est, chez le Stagirite, fort abstraite et subtile : Dieu est la pensée se pensant elle-même, n'ayant d'autre substance et d'autre objet qu'elle-même ; « sa pensée est la pensée de la pensée » (*Métaph.*, XII, 9); un acte plutôt qu'un être pensant, et un acte si complet que toutes les possibilités ou puissances y sont réalisées et qu'il demeure toujours identique, invariable. Cette pensée, absorbée dans la contemplation d'elle-même, ne pense pas le monde, ne le porte pas dans son intelligence, elle ne s'abaisse pas à gouverner les choses ; l'ordre universel résulte d'un élan spontané qui porte tous les êtres vers le mieux, vers le Bien ; Dieu est le régulateur universel, ou plutôt le but immobile, et la nature entière obéit à une impulsion nécessaire qui amène chaque degré de l'échelle des êtres vers le degré immédiatement supérieur, depuis le minéral jusqu'aux constellations, qui sont plus rapprochées que nous de la divinité. Le divin se retrouve donc partout (*Ethic. Nicom.* 7, 14), mais dans une mesure partout diverse, dans la mesure où chaque être a accompli son mouvement ascensionnel de l'enveloppement à l'état épanoui, de la possibilité à la réalité, de la matière à la forme, de la nature à l'esprit. Dieu et le monde, éternels tous deux, sont distincts mais inséparables, comme la perfection et le perfectionnement ; en d'autres termes, le système d'Aristote est un panthéisme rationnel ; le

philosophe qui a constitué la logique et proclamé les lois de la pensée a conçu un système conforme à son génie, système plus encyclopédique et plus méthodique que celui de Platon, mais qui répond moins aux aspirations les plus élevées de l'âme. Ce Dieu qui n'est pas même une volonté libre ne saurait nous aimer ni devenir un père pour nous, comme aussi nous ne devons songer à devenir ses enfants ; à ce compte, la personnalité humaine est amoindrie, nous ne sommes que des atomes un peu plus avancés que d'autres dans la voie du progrès universel. Nos rapports avec Dieu ne consistent que dans nos méditations des vrais principes, qui sont le bien, le divin. La notion du mal et du péché est réduite à celle d'une imperfection qui est sans cesse et naturellement réparée. — Ces indications suffisent pour expliquer l'attitude des premiers Pères. D'une part ce fut une opposition vive. Irénée (II, 4, 5) reproche aux gnostiques de vouloir introduire dans les choses de la foi « la subtilité et la sophistique qui est le propre de l'aristotélisme ». Tertullien (*De præscript.*) s'écrie : « Les hérésies sont armées par la philosophie ; misérable Aristote ! qui a enseigné aux hérétiques la dialectique ingénieuse à construire et à détruire. » D'autre part les Pères, qui sont plus équitables à l'égard de la philosophie grecque, n'adoptent pas le système du Lycée. Justin martyr, dans le passage de l'*Apologie* (II, 13) où il revendique comme chrétiennes les vérités exprimées par les païens, fait mention de Platon, des stoïciens, des poètes, mais non des péripatéticiens ; la *Confutatio dogmatum quorundam Aristotelis*, attribuée à ce Père, est du troisième siècle. Clément d'Alexandrie (*Strom.* I, 7) reconnaît une instruction préparatoire donnée par la philosophie grecque, et par là il entend, « non le système des stoïciens, ni celui de Platon, d'Epicure, d'Aristote, mais un choix de tout ce qu'ils ont enseigné de conforme à la justice et à la vérité ; » il s'agit non d'un éclectisme constitué en un système défini, pareil à celui que le néoplatonisme allait formuler, mais d'un emploi judicieux de toutes les ressources qu'offraient les méditations des sages de la Grèce. L'influence principale appartint d'abord au platonisme et au néoplatonisme. Mais lorsque, à partir du quatrième siècle, l'Eglise se préoccupa de préciser et de fixer le dogme, on recourut aux définitions et à la dialectique d'Aristote ; par là ses principes aussi furent introduits dans la théologie ; au quatrième et au cinquième siècle, les hérétiques ouvrirent la voie ; au sixième, les catholiques les suivirent. Eunomius, le chef des ariens stricts, combattait l'homoousie en se fondant sur les notions péripatéticiennes de la substance, de l'énergie, du mouvement, et le péripatétisme était encore assez en défaveur pour qu'on le lui reprochât vivement. L'Eglise monophysite de la Syrie s'appuya sur Aristote. Le docteur de cette Eglise, Jean Philopon, invoquait la Stagirite pour poser en principe que l'hypostase et la nature sont une même chose ; dès lors il n'y a eu qu'une seule nature en Christ, sinon on lui attribuerait deux hypostases ; et si, dans la Trinité, on reconnaît trois hypostases, il faut aussi reconnaître trois natures, ce qui mène au trithéisme. Ce furent les nestoriens et les monophysites qui traduisirent les œuvres d'Aristote dans les langues orientales (voy. *Arabes*). D'autre

part, le *Traité de la nature de l'homme* de l'évêque Némésius, vers 420, marque la période où les théologiens ayant systématisé les principes essentiels, portent leur attention vers ce domaine commun à la fois aux sciences sacrées et profanes; Némésius, dans son livre, cherche à imiter le procédé d'Aristote, la revue critique des opinions diverses. Enfin au huitième siècle, Jean de Damas, qui résume l'enseignement de l'Eglise grecque, consacre la première partie de sa *Source de la sagesse* à la dialectique ; la physique et la psychologie de cet ouvrage sont empruntées à Aristote. — Dans l'Eglise latine, l'aristotélisme fut transmis aux écoles par les traductions et les commentaires de Boëce et de Cassiodore ; ce fut un enseignement incomplet, ne comprenant que les travaux sur la logique, et de plus mitigé par un éclectisme platonisant. Isidore de Séville, qui donne dans son deuxième livre des *Etymologies* une dialectique inspirée par Aristote, Bède le vénérable, Raban Maur sont les représentants de ce syncrétisme timide. Plus tard les deux tendances se séparèrent ; l'école du Bec (Lanfranc, saint Anselme) fut plus augustinienne; l'école de Tours (Bérenger) penchait pour l'aristotélisme. Mais lorsque, vers le milieu du douzième siècle, les œuvres métaphysiques d'Aristote furent introduites par l'intermédiaire des docteurs arabes et juifs, les autorités ecclésiastiques repoussèrent une doctrine qui apparaissait sous de tels auspices; en 1210, le concile provincial de Paris condamna les *libri naturales*, 1235; le légat étendit cette condamnation aux ouvrages de métaphysique, 1231 ; Grégoire IX réprouva les ouvrages de physique « jusqu'à ce qu'ils aient été examinés et purgés de tout soupçon d'hérésie ». On imputait à Aristote les erreurs d'Amalric de Bène et de David de Dinant, accusation injuste, car elles se rattachaient plutôt à Avicebron. En 1240, nouvelle condamnation par Guillaume, évêque de Paris. Quoique les ordres religieux, qui devaient être les plus fermes soutiens de l'aristotélisme, amendé, il est vrai, eussent été admis, en 1256, à enseigner dans l'université de Paris, Etienne, évêque de cette ville, renouvela en 1276 les anciennes décisions, et l'Université publia, en 1290, une *Collectio de variis erroribus philosophorum et primo de Aristotele*. Mais en 1322, après la canonisation de Thomas d'Aquin, tous ces arrêts furent retirés. Ce furent trois grands docteurs, le franciscain Alexandre de Hales, les dominicains Albert le Grand et Thomas d'Aquin, qui introduisirent le péripatétisme dans l'université qui exerçait l'hégémonie sur les écoles latines. Le Stagirite devait être seulement *præcursor Christi in rebus naturalibus ;* mais il est malaisé de distinguer l'ordre naturel de l'ordre de la foi. Le platonisme continuait à être médité par les mystiques sous le patronage de Richard et de Hugo de Saint-Victor, et leur disciple Gautier, *Contra manifestas hæreses*, réunissant Pierre le Lombard et Abélard dans une même accusation, reprochait aux docteurs scolastiques d'être tous *uno spiritu aristotelico afflatos*. Ce fut le mérite de saint Thomas de chercher à concilier le mysticisme et la science, d'unir dans une même conception Aristote et Platon. Dans le grand débat du réalisme et du nominalisme, les deux opinions extrêmes des *Universalia ante res* (réalisme), et des *Universalia post res* (nominalisme), ne furent

soutenues que par un nombre restreint de docteurs ; la plupart et les plus considérables se décidèrent pour les *Universalia in rebus*, et cette solution leur était fournie par Aristote. Avec Duns Scot et dans les luttes qui s'élevèrent entre Thomistes et Scotistes, l'influence de la dialectique d'Aristote ne pouvait que grandir. — Lorsque les écoles philosophiques de la Grèce vinrent se réfugier en Italie, elles y continuèrent leurs luttes, Chrysoloras, Plethon, le cardinal Bessarion, soutenant la supériorité de Platon, Georges de Trébizonde, secrétaire de Nicolas V, celle d'Aristote. Mais tandis que le platonisme s'accommodait aux dogmes et aux dignités de l'Eglise, l'aristotélisme n'eut qu'un petit nombre de docteurs reconnus pour orthodoxes, Hermolaüs Barbarus, patriarche d'Aquilée, Gennadius, patriarche de Constantinople. L'assertion de Marsile Ficin (*Præf. Platon*) : » les deux sectes aristotéliciennes, l'alexandréenne et l'averroïque, sont unies pour renverser de fond en comble toute religion » semblait justifiée par les hardiesses de Pomponace, à peine voilées d'une apparence de soumission à l'Eglise, et par le panthéisme de Cardan, de Césalpin et de Vanini. La réforme, pleine de respect pour saint Augustin, se défia d'abord d'Aristote, le maître de la vieille scolastique, et Luther disait : « Mon avis serait que les livres de la physique et de la métaphysique, de l'âme et de l'éthique d'Aristote, fussent entièrement mis de côté, ainsi que les commentaires de ces livres, qui n'apprennent rien. » Plus tard il s'exprima sur Aristote avec plus d'égards. Mélanchthon composa, d'après les œuvres du Stagirite, des ouvrages de philosophie qui furent adoptés pour l'enseignement dans l'Allemagne protestante et y assurèrent à Aristote un empire nouveau. L'action de Théodore de Bèze fut semblable pour les Eglises réformées. Les attaques de Ramus contre Aristote furent adoptées par les arminiens, par plusieurs hommes éminents de l'Allemagne, mais repoussées par Scaliger, par l'université de Genève, et donnèrent lieu, dans les pays protestants, à un débat long et confus ; il préparait du moins les esprits à la philosophie nouvelle que Descartes devait inaugurer. Dans les pays catholiques, les jésuites maintinrent fermement la scolastique et Aristote ; l'enseignement de la philosophie de Ramus fut interdit par l'université de Paris (1624-1639). Toutefois d'éminents disciples de Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon, avaient peu à peu fait prédominer, dans le clergé de France, une philosophie platonicienne ; l'ontologisme en était l'expression la plus vive, et cette doctrine a été professée jusqu'à nos jours par le cardinal Gerdil, Mgrs Baudry, Maret, Hugouin ; mais dans ces derniers temps, les efforts des Kleutgen, Sanseverino, Tongiorgi, Prisco, et la transformation qui s'est accomplie dans les hautes régions du clergé, ont rétabli dans l'enseignement des séminaires l'autorité de l'Aristote scolastique (voy. Kim, *Metaph. Untersuchungen : die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum*, 1875. A. MATTER.

ARLES [*Arelate*], archevêché. On rapporte que saint Trophime, ordonné par saint Paul premier évêque d'Arles, y apporta l'Evangile. Grégoire de Tours raconte, mais sans preuves, qu'en l'an 250 cet évêque fut envoyé en Gaule avec saint Sernin ; il est fêté le 29 décem-

bre. Son nom a été donné au onzième siècle à l'église Saint-Etienne, célèbre par son cloître. L'évêque Marin paraît avoir présidé le célèbre concile d'Arles, ce « concile général des Eglises de l'Occident », qui fut convoqué par Constantin et réuni en 314. Il fut fréquenté par trente-trois évêques et se prononça contre le donatisme. On sait que le concile pria le pape de promulguer ses décrets (voy. Mansi II; *Collect. concil. Galliæ*, I, 1789; Hefele, I, 170; tr. fr. I, 177). On verra ailleurs la vie des trois grands évêques d'Arles, de saint Honorat, le fondateur du monastère de Lérins († v. 429), de saint Hilaire, son fils spirituel, qui, mort en 449, fut enterré dans l'église de Saint-Honorat, élevée aux Aliscamps (*Elysii campi*), de saint Césaire (501-542). Arles doit à Hilaire un séminaire, que cet évêque avait fondé sous le nom de *Congregatio*, et à Césaire le couvent de Saint-Césaire, ou plutôt de Saint-Jean. Sainte Cæsaria, sœur de l'évêque, donna à ce couvent la règle que son frère avait rédigée. Dès l'an 401, au synode de Turin, les évêques d'Arles et de Vienne se disputaient la primauté; en 417, le pape Zozime, en mémoire de la conversion des Gaules par saint Trophime, nomma Patrocle d'Arles son vicaire en Gaule, et lui donna le pouvoir de métropolitain sur la province de Vienne et les deux Narbonnaises. En 450, le conflit recommença devant saint Léon, et le pape partagea la province viennoise entre les deux archevêchés, ne laissant à Vienne que les Eglises de Valence, de Tarentaise, de Genève et de Grenoble; en 462, le pape Hilaire reconnut Léontius d'Arles comme primat des Gaules. Depuis lors l'archevêque d'Arles eut autorité sur les évêchés de Marseille, de Saint-Paul-Trois-Châteaux, de Toulon, d'Orange, et, jusqu'en 1475, d'Avignon. En 507, Arles fut conquise par Théodoric. Césaire sut commander le respect au vainqueur. On appelle deuxième concile d'Arles celui qui fut tenu en 443 ou 453; il traita de la discipline; le troisième concile fut présidé par l'archevêque Ravennius, vers 455; en 524, à l'occasion de la dédicace de la basilique de Sainte-Marie, Césaire réunit le quatrième concile d'Arles; le cinquième eut lieu en 554. On en trouvera l'histoire dans le livre de Hefele, de même que les faits du synode semiarien de 353, de celui de 475, qui justifia les semi-pélagiens, et ceux du synode tenu en 813 par ordre de Charlemagne, de celui qui, en 1260, condamna Joachim de Flores, et du synode provincial de 1275. Arles a perdu, en 1801, le pallium et la mître (Duport, *H. de l'Eg. d'A.*, p. 1690; *Gallia*, I). S. Berger.

ARMÉE chez les Hébreux. Elle ne se composait, à l'origine, que d'infanterie (Nomb. XI, 21; 1 Sam. IV, 10; XV, 4), bien qu'ayant à lutter contre les peuples voisins qui se servaient de cavalerie (Jos. XI, 9; Jug. IV, 3; V, 22; 1 Sam. X, 18) et de chars garnis de fer (Jos. XVII, 16; Jug. I, 19; IV, 3; V, 22; 1 Sam. XIII, 5). Cette circonstance et le théâtre souvent éloigné de la guerre déterminèrent Salomon à adjoindre à son armée de la cavalerie qu'il distribua dans les villes (1 Rois IX, 19; X, 26) et que ses successeurs renforcèrent souvent de troupes auxiliaires tirées de l'Egypte (Esaïe XXXI, 1; XXXVI, 9; 2 Rois XVIII, 24). La loi obligeait chaque citoyen au service militaire de vingt à cinquante ans (Nomb. I, 3; XXVI, 2; 2 Chron. XXV, 5;

cf. Josèphe, *Antiq.*, III, 12, 4), mais elle admettait des exemptions (Deut. XX, 5). Une guerre éclatait-elle, chaque tribu fournissait un nombre proportionnel d'hommes armés (Nomb. XXXI, 2, ss.; Jos. VII, 3; Jug. XX, 10); l'ennemi envahissait-il brusquement le territoire, la nation se levait en masse, au son de la trompette ou par le moyen de signaux érigés sur les montagnes et de messagers envoyés dans toutes les directions (Jug. III, 27; VII, 24; Jérém. IV, 5, ss.; Ezéch. VII, 14; Jug. VI, 35, etc.). L'armée était divisée en corps de 1,000, de 100 et de 50 hommes (Nomb. XXXI, 14; Jug. XX, 10; 1 Sam. VIII, 12; 2 Rois I, 9) qui avaient chacun leur chef (2 Rois I, 9; XI, 4; 2 Chron. XV, 5). Des corps plus grands sont mentionnés (1 Chron. XXVII, 1, ss.; 2 Chron. XXV, 5). Le général en chef formait, avec les commandants des corps, l'état-major et le conseil de guerre (1 Chron. XIII, 1 ss.) et avait à diriger, en temps de paix, le service du dénombrement militaire (2 Sam. XXIV, 2 ss.); toutefois, en campagne, le roi conduisait lui-même l'armée. Les milices hébraïques ne portaient pas d'uniforme et étaient obligées de s'entretenir elles-mêmes, bien que Jug. XX, 10 mentionne déjà des commissaires des vivres. Les soldats portaient les mêmes armes que les autres peuples : le bouclier oval en bois, recouvert de cuir, attaché à l'épaule pendant la marche (2 Sam. I, 21; Esaïe XXI, 5) et recouvert d'une housse (Esaïe XXII, 6); le casque en airain (1 Sam. XVII, 5; 1 Mach. VI, 36); la cuirasse en airain, formée d'écailles, qui couvrait la poitrine et le ventre (1 Sam. XVII, 5, 38; 2 Chron. XXVI, 14); les cuissards, également en airain (1 Sam. XVII, 6); et, comme armes offensives, le glaive à deux tranchants, attaché, dans un fourreau, à un ceinturon et porté au côté gauche (1 Sam. XVII, 39; 2 Sam. XX, 8; Ezéch. XXI, 3; 1 Chron. XXI, 27; Jug. III, 16; Prov. V, 4); la lance (2 Sam. XXI, 16) et le javelot (Jos. VIII, 18, 26; 1 Sam. XVII, 6) en bois, garnis d'une pointe en airain (2 Sam. XXI, 16); l'arc, l'arme habituelle de tir des Hébreux, en bois ou en airain, porté dans un fourreau en cuir (Gen. XXI, 20; 1 Sam. XXI, 3; 2 Sam. XXII, 35; Ps. XVIII, 35; Hab. III, 9); les flèches, faites de jonc, étaient parfois empoisonnées (Ps. XVIII, 3; Job VI, 4), parfois enveloppées de matières inflammables et allumées (Pr. VII, 14; cf. Eph. VI, 16); la fronde, pour l'infanterie légère, fabriquée en cuir ou d'un mélange de laine, de joncs et de poils (2 Rois III, 25; 2 Chron. XXVI, 14; Jug. XX, 14), servait aussi lors des siéges. La force numérique de l'armée des Hébreux atteignait parfois des chiffres très-élevés, ce qui n'a pas lieu d'étonner si l'on se rappelle qu'il s'agit de levées en masse (1 Sam. XI, 8; XV, 4; 1 Chron. XXVII, 1, ss.); pourtant certains chiffres, en particulier ceux du livre des Chroniques (1 Chron. XXI, 5 ss.; 2 Chron. XIII, 3; XIV, 8; XVII, 14; XXVI, 12 ss.), paraissent exagérés. — C'est sous le roi Saül que nous trouvons les premières traces d'une armée permanente, forte de 3,000 hommes, levés dans toutes les tribus et complétés par des engagements volontaires (1 Sam. XIII, 2 ss.; 52; XXIV, 3). David suivit cet exemple. Indépendamment de la garde du corps (Kréthi, ceux qui tirent, et Pléthi, ceux qui courent), chargée de fournir, même pour les affaires civiles, les bourreaux et les courriers royaux

(2 Sam. XV, 13; XX, 7; 1 Rois I, 38, 44; II, 25, 34; 2 Chron. XXX, 6), David organisa une armée nationale qui devait mettre sur pied chaque mois une division de 24,000 hommes pour le service actif (1 Chron. XXVII, 1 ss.). Ses successeurs conservèrent cette institution, devenue nécessaire depuis que les Hébreux se trouvaient à chaque instant impliqués dans les guerres que se livraient leurs puissants voisins (1 Rois IV, 26; 2 Chron. XVII, 14 ss.; 2 Rois XI, 4; 2 Chron. XXV, 5, XXVI, 11 ss.; 2 Rois I, 9 ss.). La solde des troupes était vraisemblablement payée en nature. Après l'exil, l'armée fut réorganisée sous les Machabées : des corps de troupes étrangères y furent enrôlés, de même que des Israélites acceptèrent le service militaire dans les armées égyptiennes (1 Mach. III, 55; XIV, 32; X, 36; cf. Josèphe, *Antiq.*, XIII, 8, 4; XIII, 10, 4; XIV, 1, 6). Hérode le Grand n'avait presque que des mercenaires dans son armée; on y voyait même des Germains (Jos., *Antiq.*, XVII, 8, 3; *B. J.*, II, 1, 2); elle combattit plusieurs fois à côté des légions romaines dont elle avait adopté l'organisation, l'armement et la tactique (l. c.). Depuis l'occupation de la Judée par Rome, Césarée, la résidence du procurateur, avait une garnison romaine (Actes X, 1), qui envoyait de forts détachements à Jérusalem à l'époque des grandes fêtes, pour y veiller au maintien de l'ordre (Actes XXI, 31; Jos., *B. J.*, II, 12, 1). — Nous n'avons que des données fragmentaires sur la manière des Hébreux de faire la guerre. On consultait la volonté divine avant d'entrer en campagne (Jug. XX, 27 ss.; 1 Sam. XIV, 37; XXIII, 2; 1 Rois XX, 6 ss.; 2 Chron. XVIII, 4 ss.). Lorsque l'armée se trouvait en présence de l'ennemi, un sacrifice était ordonné (1 Sam. VII, 9; XIII, 8 ss.); un prêtre ou le général en chef lui-même haranguait les soldats (Deut. XX, 1 ss.; 2 Chron. XX, 20); puis les trompettes donnaient le signal de l'attaque (Nomb. X, 9; 2 Chron. XIII, 12) qui se faisait avec des clameurs retentissantes (1 Sam. XVII, 52; Esaïe XLII, 13; Amos I, 14; Jérém. L, 42; Ezéch. XXI, 22). L'armée était d'ordinaire divisée en trois bandes, le centre et les deux ailes (Jug. VII, 1 Sam. XI, 11, 2 Sam. XVIII, 2; 1 Mach. V, 33); le combat avait toujours lieu corps à corps. La trompette donnait le signal de la retraite (2 Sam. II, 28; XVIII, 16; XX, 22). Parfois on cherchait à surprendre l'ennemi par des attaques soudaines (Jug. VII, 16 ss.), par des surprises préparées avec habileté (Jos. VIII, 2-12; Jug. XX, 36 ss.; 1 Sam. XV, 5), en tournant les lignes ennemies (2 Sam. V, 23); on se servait, à cet effet, d'espions (Jos. VI, 22; Jug. VII, 10 ss.; 1 Sam. XXVI, 4; 1 Mach. V, 38; XII, 26). Les camps avaient probablement une forme circulaire (1 Sam. XVII, 20; XXVI, 5); ils étaient gardés avec soin par des avant-postes (Jug. VII, 19; 1 Mach. XII, 27). Les prisonniers étaient traités durement; on pillait les guerriers morts (1 Sam. XXXI, 3; 2 Mach. VIII, 27), on tuait (Jug. IX, 45; 2 Sam. XII, 31; 2 Chron. XXV, 12), on mutilait (Jug. I, 6 ss.; 1 Sam. XI, 2) ou on réduisait en esclavage les vivants (Deut. XX, 14); on éventrait même les femmes et on égorgeait les enfants (2 Rois XV, 16; VIII, 12; Esaïe XIII, 16; Amos I, 13; Osée X, 14; XIV, 1; Néh. III, 10; 2 Mach. V, 13). Les villes conquises étaient parfois incendiées ou détruites (Jug. IX, 45; 1 Mach. V, 28; X, 84), les sanctuaires païens

ruinés (1 Mach. V, 68), le pays ravagé (1 Chron. XX, 1; 2 Rois III, 19; Judith II, 17). La victoire était célébrée par des cris de joie, des chants de triomphe, des danses (Jug. V; 1 Sam. XVIII, 6 ss.; 2 Sam. XX; Jug. XVI, 2; 1 Mach. IV, 24); souvent on érigeait des trophées (1 Sam. XV, 12; 2 Sam. VIII, 13). Les armes conquises étaient déposées dans le temple (2 Rois XI, 10; 1 Chron. X, 10). Des distinctions, des cadeaux et même de l'argent étaient distribués aux vainqueurs (2 Sam. XXIII, 8; Jos. XV, 16; 1 Sam. XVII, 25; XVIII, 17; 1 Chron. XI, 6; cf. Jos., *Antiq.*, XIV, 15, 4).

ARMÉNIE, région de hauts plateaux et de montagnes, dont l'Ararat forme le principal massif et qui renferme le cours supérieur de l'Euphrate, du Tigre et de l'Araxe, ainsi que le lac de Van. D'après leurs traditions, consignées dans l'ouvrage de Moïse de Khorène, les Arméniens descendraient de Haïg qui aurait secoué le joug de Bélus et quitté Babylone pour s'établir dans la vallée supérieure, à laquelle son fils Arménag aurait donné son nom. Les mêmes généalogies connaissent aussi un Aram. Les Arméniens se désignent eux-mêmes de préférence sous le nom de Haïasdans et leur pays sous celui de Haïgasan, rattaché au nom fabuleux de Haïg. Les habitants primitifs de l'Arménie paraissent, d'après ces récits, avoir appartenu à la race kouschite ou sémitique, représentée par les souvenirs attachés à Haïg. Sur ce premier fond vint, un peu plus tard, se superposer la véritable nation arménienne, de souche indo-européenne. A cette seconde immigration se rattache le nom d'Arménag. La Bible désigne l'Arménie sous le nom de Fhôgarmâh, rangé parmi les petits fils de Japhet et les fils de Gomer (Genèse X, 3), conformément à la situation géographique et aux affinités de race, et sous celui d'Ararat, qui semble plus approprié à la partie orientale de cette région. Ezéchiel (XXVII, 14) fait allusion à l'élève et au commerce des chevaux qui faisaient la principale richesse du pays. C'est sur les monts Chaldéens ou Gordyens, formant la limite méridionale de l'Arménie, que la tradition babylonienne fait échouer le vaisseau de Xisuthrus, et c'est sur le mont Ararat que s'arrête, d'après la Bible, l'arche de Noé; la tradition hébraïque rattache également à ces hautes régions l'origine des Israélites comme celle des Ismaélites et des Edomites. On remarquera aussi que l'Arménie a été souvent considérée comme correspondant à la description du jardin d'Eden, à cause des deux fleuves (sur quatre) dont elle renferme le haut cours. Les Araméens (Syriens) ont été à plusieurs reprises rapprochés des Arméniens : on a invoqué à cet effet le texte d'Amos (X, 7), qui fait venir les Syriens (Aram) de Kir, c'est-à-dire des bords du fleuve Kour, au nord-est de l'Arménie, ce qui concorde avec l'origine ci-dessus mentionnée de plusieurs nations sémites; le rapport des deux noms, confirmé par la présence d'un Aram, dans la tradition rapportée par Moïse de Khorène; enfin la place occupée par Aram dans la table généalogique de la Genèse (X, 22). — L'Arménie, successivement soumise par le premier grand empire chaldéen, par l'Egypte, par l'Assyrie pendant les quatre siècles de sa première splendeur, alliée puis vassale des Mèdes, ensuite de l'empire persan, enfin d'Alexandre,

a subi dans sa religion, comme dans sa vie politique, le contre-coup des événements auxquels elle a été mêlée. La religion primitive fut la mythologie de la race aryenne dont les Arméniens forment un des rameaux ; le contact avec les populations mésopotamiennes et en particulier les liens politiques qui rattachèrent l'Arménie pendant plusieurs siècles à l'empire assyrien eurent pour effet d'y introduire les croyances et les rites du naturalisme assyro-babylonien (voyez *Assyrie*). Les adorations populaires eurent pour principaux objets la déesse Anahid (l'Anat ou Anaïtis des Chaldéo-Assyriens), puis Sbantarad, Vahakn et Nané, dieux guerriers correspondant à Mérodoch, Nergal et Adar-Samdan. Il faut joindre à ces personnages divins, connus par Moïse de Khorène, ceux qui nous sont révélés par les inscriptions cunéiformes, Bagabarta ou Bagamazda (lecture douteuse), qui paraît avoir joué le rôle d'un dieu suprême, et Haldia, la divinité spéciale du pays de Van. Le pillage de son principal sanctuaire, situé à Mussassir, est représenté dans les bas-reliefs de Khorsabad ; la légende de Sémiramis était également répandue. On ne saurait déterminer l'influence exercée par le magisme des Mèdes, mélange du mazdéisme, du sabéisme et des croyances propres aux tribus touraniennes. Tigrane, allié de Cyrus (sixième siècle av. J.-C.), embrassa la religion de Zoroastre et la propagea dans ses Etats, où elle devint bientôt prédominante, mais en se combinant avec quelques restes du polythéisme assyrien.

M. Vernes.

ARMÉNIE (Eglise d'). Il est très-vraisemblable d'admettre que l'Arménie, contrée voisine de la Syrie et de l'Asie-Mineure, reçut de bonne heure la visite des missionnaires chrétiens. Toutefois, on ne trouve guère à l'origine de l'Eglise arménienne que des légendes ou des traditions assez confuses. Ainsi, s'il fallait en croire un historien arménien, Moïse de Khorène, qui composa son histoire d'Arménie vers 460, ce serait à la suite de la correspondance d'un roi d'Edesse, Abgare (voir ce nom) avec Jésus que l'Evangile aurait été introduit en Arménie ; l'apôtre Thaddée en aurait été surtout le plus ardent propagateur. Barthélémi, Jude, et même Thomas sont cités à côté de lui et ont leur place dans les martyrologes grec et arménien. Quoi qu'il en soit, la foi chrétienne était déjà assez répandue dans le pays, lorsque parut le véritable apôtre de l'Arménie, saint Grégoire l'Illuminateur. Avec lui commence vraiment la période historique de l'Eglise arménienne. Grégoire était Arsacide d'origine et issu des rois parthes. Son père, Anak, avait assassiné à la chasse Chosroës le Grand, roi d'Arménie, à l'instigation d'Ardaschid Ier, roi de Perse, qui convoitait la possession de l'Arménie. Chosroës, en rendant le dernier soupir, ordonna de mettre à mort Anak et toute sa famille. Grégoire, échappé à ce massacre, fut emmené, âgé de douze ans seulement, à Césarée de Cappadoce où il fut recueilli chez le frère de sa nourrice et élevé dans les croyances de l'Evangile. Parvenu à l'âge d'homme, il se maria avec la fille d'un prince arménien, mais les deux époux ne tardèrent pas à se séparer, d'un commun accord, pour se vouer tout entiers à Dieu. Grégoire se rendit en Arménie et essaya de réparer le

crime de son père Anak en y prêchant le christianisme. C'était alors Biridate qui occupait le trône. Ce prince, qui s'était d'abord montré très-cruel à l'égard de Grégoire, fut gagné à la foi chrétienne par la constance du saint et l'aida puissamment dans la fondation du monastère d'Edehmiadzin (c'est-à-dire *descente du Fils unique*), qui est encore aujourd'hui le chef-lieu de l'Eglise arménienne; c'est là que depuis l'an 301 ou 302 se trouve le siége patriarcal du *catholicos* ou chef de cette Eglise. Grégoire avait d'ailleurs fondé aussi un grand nombre d'évêchés en Arménie et avait appelé à leur tête plusieurs évêques et prêtres grecs. Il mourut peu de temps après la réunion du concile de Nicée, en 325, où il avait envoyé son fils Aristacès qui adopta, au nom des Eglises d'Arménie, la discipline et les cérémonies décrétées par ce concile, ainsi que son symbole de foi. Les décrets des deuxième et troisième conciles œcuméniques furent également acceptés sans difficulté par ces Eglises; mais il n'en fut pas de même pour le concile de Chalcédoine en 451, qui fut l'occasion d'un schisme. Ce concile avait été réuni, comme on le sait, pour combattre la doctrine d'Eutychès connue sous le nom de *monophysisme*. L'Arménie, alors en guerre avec les Perses, n'avait pu être représentée à cette assemblée; lorsque les décisions lui en furent connues, elle les discuta longuement, et en 482, quelques évêques grecs et syriens, réunis à Edesse, les rejetèrent solennellement. En 491, le patriarche Papguên se déclara contre le concile de Chalcédoine et ainsi fut consommée la séparation des Eglises grecque et arménienne. Depuis lors, l'Eglise d'Arménie a conservé son organisation particulière et son autonomie ecclésiastique. Au moyen âge, un certain nombre d'Arméniens, chassés de leur pays par les incursions des Turcs et des Mongols, émigrèrent en différents pays, dans l'Anatolie, en Egypte, dans l'Inde, à Constantinople, dans quelques villes du midi de la Russie et jusqu'en Pologne. Le pape Innocent XII, sur la fin du dix-septième siècle, essaya de les faire rentrer dans le giron de l'Eglise catholique, mais ses missionnaires n'eurent de succès qu'auprès d'une partie des habitants de Trébizonde, Erzeroum, Alep, et de quelques villages dans les environs de ces villes. On trouve cependant en Pologne quelques Arméniens « unis », sans parler de ceux qui sont établis à Venise dans le couvent fondé en 1717 par le célèbre Mechithar (voir cet article), et qui, sous le nom de *méchathiristes*, ont eu quelque renom dans l'histoire littéraire. On compte aujourd'hui environ 100,000 Arméniens « unis ». — Il nous reste à dire quelques mots de la doctrine et de l'organisation ecclésiastique de l'Eglise arménienne. La doctrine arménienne se trouve formulée tout au long dans un « Exposé de la foi de l'Eglise arménienne » que rédigea le patriarche Nersès, dit Schnorhali (*le gracieux*), sur l'ordre de l'empereur Manuel Comnène, en 1166. Le Credo est à peu près celui de Nicée, avec une tendance plus ou moins monophysite en christologie; on y fait procéder le Saint-Esprit du Père seul et non du Père et du Fils, comme dans l'Eglise d'Occident. Le péché originel est affirmé; on déclare que le Christ seul peut nous sauver et que le salut est acquis à l'homme au moyen du baptême. Les sacrements d'ailleurs sont tous considérés comme des

moyens essentiels de salut; on en reconnaît sept, ainsi que dans les Eglises grecque et romaine. Les saints, Marie à leur tête, sont honorés et considérés comme des médiateurs entre Dieu et l'homme. On prie pour les morts et pour le pardon de leurs péchés, mais on n'admet pas de purgatoire et on repousse les indulgences. L'organisation ecclésiastique de l'Eglise d'Arménie repose sur une hiérarchie à trois degrés: l'épiscopat, le sacerdoce et le diaconat. L'épiscopat lui-même se subdivise en trois degrés: archevêque, évêque et archimandrite ou *vartobed* (docteur). Les *vartobeds* sont des espèces de moines théologiens qui se vouent en général à la prédication. Ce n'est qu'un archevêque qui peut être élu *catholicos*, c'est-à-dire chef suprême de l'Eglise arménienne. Les prêtres et les diacres, avant leur ordination, devront avoir contracté mariage; mais une fois veufs, ils n'ont plus la liberté de se remarier. S'ils veulent parvenir à un rang plus élevé, il faut qu'ils embrassent la vie monastique. Le clergé, dans son ensemble, se partage en deux classes distinctes: le clergé noir et le clergé blanc. Les évêques et les archimandrites constituent le clergé noir; les prêtres et les diacres appartiennent au clergé blanc. Les églises arméniennes rappellent à peu près les églises grecques, dans leurs dispositions intérieures. L'autel, tourné toujours vers l'orient, est placé sur une estrade élevée, nommée *Pene*, le *Bêma* des Grecs. L'iconostase ou cloison à laquelle sont attachées les saintes images, n'est pas avancée comme chez Grecs, mais elle est sur la même ligne que l'autel. Les églises sont surmontées de la croix, qui est toujours tournée vers l'orient. L'Eglise d'Arménie possède une littérature assez riche; sa version de la Bible est remarquable par la fidélité et l'élégante simplicité du style; elle fut faite, en 403, par l'inventeur même de l'alphabet arménien, le pieux et savant Mesrob, avec le concours du patriarche saint Saliag. — Voyez: *Histoire, dogmes, traditions et liturgie de l'Eglise arménienne orientale*, etc., ouvrage traduit du russe et de l'arménien, par Dulaurier, Paris, 1839. A. Gary.

ARMINIANISME. La Réforme calviniste, qui prévalut en France, dans les Pays-Bas, en Angleterre et dans une partie de l'Allemagne, fut profondément religieuse, en ce sens qu'elle ne recula devant rien pour affirmer les thèses les plus absolues du sentiment religieux, la souveraineté sans partage de Dieu, sa toute-puissance, sa prescience, la libre dispensation de sa grâce. Tout ce qui semblait subordonner la souveraineté divine à un arbitraire humain quelconque, lui faisait l'effet d'une impiété. Elle aimait à enseigner aux fidèles que leur salut ne dépendait ni de leur volonté vacillante, ni du pouvoir usurpé d'un sacerdoce quelconque, mais de la volonté toute-puissante et immuable de Dieu qui, de toute éternité, avait élu dans sa bonté souveraine ceux qu'il voulait rendre participants de ses grâces et du salut éternel. La dogmatique calviniste ressemble ainsi très-souvent à une prière figée sous forme de doctrine théologique. On peut remarquer, en effet, que les idées ou les sentiments qu'elle formule avec tant de rudesse sont aussi naturels dans la bouche de l'homme qui adore et qui prie qu'ils choquent aisément le bon sens vulgaire et la raison pratique. Le besoin de fonder l'assu-

rance du salut sur une base qui fût hors de la portée de tout arbitraire humain fut la véritable origine du dogme calviniste de la prédestination. Nous le trouvons formulé en ces termes dans l'article 16 de la *Confessio Belgica*, qui, d'ailleurs, a ses correspondants dans la plupart des symboles réformés (*Conf. de la Rochelle*, art. 12) : « Nous croyons que Dieu, après que toute la postérité d'Adam se fut ainsi précipitée dans la perdition et la ruine par la faute du premier homme, se montra tel qu'il est, savoir miséricordieux et juste : miséricordieux, en délivrant et en sauvant de cette perdition ceux que, dans son conseil éternel et immuable, il a élus et mis à part selon sa bonté gratuite en Jésus-Christ, sans aucun égard à leurs œuvres ; juste, en laissant les autres dans la chute et la perdition dans laquelle ils s'étaient précipités eux-mêmes. » Ce dogme de la prédestination avait donc pour prémisses : 1° la chute et la corruption de l'humanité solidaire de la faute commise par son premier ancêtre; 2° la corruption *totale* de la postérité d'Adam, de sorte que, devant Dieu, il n'y avait aucune différence de mérite entre un homme et un autre ; 3° l'idée qu'en Adam nous nous étions tous individuellement rendus coupables de la transgression originelle. Dieu donc, qui aurait pu en toute justice, ces prémisses une fois admises, laisser tout le genre humain dans sa corruption et dans son malheur éternel, n'avait manifesté que de la bonté en retirant ceux qu'il avait élus de toute éternité, pour des motifs de lui seul connus, du gouffre de la perdition et en y laissant les autres. Cette exposition du dogme calviniste primitif était nécessaire pour bien comprendre l'origine et le développement de l'arminianisme. On saisit tout de suite les objections qu'une fois la première ferveur refroidie, la réflexion venant à s'attaquer à ce dogme majestueux et terrible, le sens commun ne pouvait manquer d'alléguer contre une doctrine qui reportait sur Dieu lui-même l'arbitraire qu'on prétendait avoir enlevé aux pouvoirs humains. N'en résultait-il pas immédiatement que la grâce de Dieu était offerte et même imposée à un certain nombre d'hommes sans qu'on pût concevoir le motif de cet immense privilége, tandis qu'elle demeurait étrangère et même refusée à tous les autres, et cela en vertu d'un décret immuable de la volonté divine? — Arminius (Jacques) ou Harmensen naquit, vers 1560, à Oudewater (*Vieille-Eau,* d'où le surnom qu'on lui a parfois donné de *Veteraquinas*). Il était le fils d'un simple coutelier. Il perdit son père de bonne heure, mais ses heureuses dispositions intéressèrent en sa faveur quelques personnes riches qui le firent étudier. C'est ainsi qu'il fut successivement étudiant à Utrecht, à Marbourg, à Rotterdam et à Leyde, où il profita des leçons du savant Danænus, et à Genève, où il entendit Théodore de Bèze. Il visita aussi l'Italie et Rome, d'où il revint profondément scandalisé. A Bâle, où il séjourna à l'âge de vingt-deux ans, on voulait déjà lui conférer le doctorat en reconnaissance de son mérite transcendant, mais il refusa par modestie. En 1588, il fut nommé pasteur à Amsterdam, et ne tarda pas à s'y faire une grande réputation comme prédicateur. Dans cette ville, un laïque, Dirick Kornhert, avait déjà attaqué, non sans succès, le dogme calviniste de la prédestination. Le consistoire chargea Arminius de le réfuter. En même temps, il y avait

conflit entre les pasteurs de Delft, *infralapsaires* (affirmant que la prédestination divine n'avait eu lieu qu'après la chute) et les *supralapsaires* (voulant que la chute elle-même rentrât dans le plan divin). Arminius se prononça en faveur des premiers, et c'est pendant qu'il se livrait à cet examen qu'il sentit naître en lui des doutes sur la légitimité du dogme lui-même de la prédestination. Il inclina depuis lors vers l'idée que la grâce de Dieu était offerte à tous les hommes, et que, par conséquent, le motif déterminant de son acceptation ou de son rejet devait être cherché dans l'homme lui-même. Son savant ami Junius, professeur à Leyde, partageait son opinion, ainsi que le pasteur de La Haye, Uytenbogaert. On le voit aussi s'opposer à une exigence du parti calviniste rigide qui voulait obtenir des Etats une décision qui eût astreint tous les pasteurs à renouveler chaque année leur serment d'adhésion à la Confession de foi. En 1603, il fut nommé professeur à Leyde, en remplacement de Junius qui venait de mourir. Là, il se rencontra avec son collègue Gomar qui tenait pour le calvinisme rigide et qui ne tarda pas à l'attaquer comme pélagien. Arminius riposta qu'il fallait se garder du pélagianisme, mais aussi du manichéisme qui sépare l'humanité en deux parts sans rapport commun, l'une appartenant à Dieu, l'autre au diable, et qu'il était impie de faire de Dieu l'auteur du péché. Un synode en 1606, une conférence en 1608 ne purent mettre un terme au débat qui s'envenimait toujours plus, lorsqu'Arminius mourut en 1609. Ses écrits furent réunis et publiés à Leyde en 1629; sa *Biographie* fut rédigée par Gaspard Brandt, fils de l'historien (1724). Les germes d'indépendance vis-à-vis du calvinisme rigide qu'il avait semés firent que son nom resta à la tendance qui se dégagea après lui et sous son impulsion au sein de l'Eglise réformée des Pays-Bas. Le trait caractéristique de cette tendance fut l'opposition au dogme de la prédestination, et, par conséquent, une opposition de plus en plus systématique à l'autorité de la Confession de foi, ainsi qu'une grande liberté dans l'interprétation des livres saints. La controverse *pour* et *contre* la prédestination avait déjà, quand Arminius mourut, dépassé l'enceinte des écoles pour se propager dans la population néerlandaise. Si l'on veut en bien comprendre l'importance et la vivacité, il faut se rappeler que, dans la masse du peuple, trois choses étaient solidaires et inséparables : l'indépendance nationale, le calvinisme et l'orangisme; l'oligarchie bourgeoise et républicaine, au contraire, tout en tenant beaucoup à cette indépendance nationale qu'elle avait tant contribué à faire triompher, était anti-orangiste et médiocrement attachée au calvinisme pur. On voit d'ici comment, dans les Pays-Bas, la controverse théologique se compliqua très-vite d'une lutte politique.—Pour se justifier des accusations outrageantes dont il était l'objet dans les chaires et les pamphlets du temps, le parti arminien adressa aux Etats de Hollande et d'Ouest-Frise, en 1610, une *Remonstrance* (de là le nom de *Remonstrants*) dans laquelle, tout en se tenant au plus près des doctrines calvinistes en général, il stipulait que Dieu avait prédestiné au salut « ceux qui croient en son Fils Jésus-Christ et qui persévèrent jusqu'à la fin dans cette foi et dans l'obéissance qu'elle commande; que Jésus-Christ

était mort pour tous ceux qui s'approprient ses mérites par la foi; que la grâce n'était pas irrésistible, bien qu'elle fût absolument indispensable et qu'il fallait décider uniquement, d'après l'Ecriture, si cette grâce était ou non amissible ». Ce dernier point fut, toutefois, modifié en 1611, en ce sens que la perte de la grâce, une fois obtenue, fut déclarée possible. L'esprit de ces articles était évidemment de faire dépendre de l'acceptation volontaire de l'homme le salut offert à tous, et, par conséquent, il était directement opposé au dogme calviniste qui déclare que le salut dépend purement et uniquement de la volonté divine. Les adversaires du parti arminien opposèrent à ce manifeste une *contre-remonstrance* conçue en termes très-vifs. Les Etats, où dominait encore l'influence de Barneveld et du parti républicain, défendirent, en 1614, qu'on discutât ces questions irritantes et voulurent imposer la tolérance. Le célèbre Grotius, sympathique aux idées arminiennes, les appuya de toute son influence. Mais le parti populaire et orangiste refusa de se soumettre; bientôt l'influence du prince Maurice, déjà illustre par ses victoires, devint prépondérante, et il fut décidé qu'un synode général, où seraient invités des représentants de toutes les Eglises réformées, serait tenu à Dordrecht pour trancher définitivement la question. A la tête du parti arminien on remarquait Episcopius (Simon Biscop), né à Amsterdam en 1583, professeur à Leyde, où il avait remplacé Gomar fixé désormais à Middelbourg; c'est lui qui, assisté de douze autres théologiens *remonstrants*, dut défendre devant le synode les opinions anti-prédestinatiennes. Le synode lui-même se composait de cinq professeurs en théologie, trente-six pasteurs et vingt anciens. On y remarquait les députés des Eglises réformées du Palatinat, de la Hesse, de Suisse, de Genève, de Nassau, de Brême, d'Angleterre et d'Ecosse. Les Eglises de Brandebourg et d'Anhalt (celle-ci ne jouissait pas d'une réputation d'orthodoxie suffisante) ne furent pas représentées; le gouvernement de Louis XIII n'autorisa pas l'Eglise de France à y envoyer ses députés. — Le synode se constitua le 13 novembre 1618. Jean Bogerman, pasteur à Leuwarde, calviniste zélé, fut élu président, et les remonstrants furent *cités à comparaître*. C'est ainsi que fut résolue la question préalable de savoir s'ils conféreraient avec le synode sur le pied de l'égalité ou si d'avance ils seraient traduits à la barre comme des accusés tenus à se défendre. Ce dernier avis prévalut. Après quelques hésitations, Episcopius et ses amis consentirent à comparaître; mais leur langage hardi, la fierté de leur attitude irritèrent la haute assemblée. Dans la cinquante-septième séance (14 janvier 1619), ils furent expulsés du synode comme menteurs et trompeurs. Les divergences de vues qui se manifestèrent ensuite parmi les membres du synode sur les questions de l'élection, du supralapsarisme et du fondement du salut ne les empêchèrent pas de s'unir dans une réprobation unanime de l'arminianisme. Les *canones synodici* confirmèrent et développèrent le dogme de la prédestination absolue, de manière à ne pas laisser la plus mince ouverture à la participation de l'homme à l'œuvre de son salut (voy. surtout *cap.* I, *art.* 7 et 10). Les remonstrants, qui faisaient dépendre l'efficacité de la vocation divine adressée à tous les

hommes de la disposition soumise ou rebelle que chacun d'eux présentait à l'action divine (*Art. Remonstr.*, I ; *Confessio Remonstr.*, XVII, 3, 4, 7, 8), furent condamnés comme perturbateurs de l'Eglise, profanateurs et déclarés déchus de toute fonction ecclésiastique. La réaction orangiste aidant, il s'éleva contre eux une véritable persécution. Episcopius dut se réfugier dans les Pays-Bas espagnols, puis en France, à Paris et à Rouen, où il y eut pendant quelques années une communauté de remonstrants réfugiés, reconnue et protégée par le pouvoir royal. La mort de Barneveld sur l'échafaud (13 mai 1619), la condamnation de Grotius à la réclusion perpétuelle (à laquelle il échappa en s'évadant grâce au dévouement ingénieux de sa femme), bien que motivées par des raisons politiques, ne s'expliquent bien que par leur connexion avec la réaction orangiste et antiarminienne qui sévit sur les adversaires du calvinisme pur. Deux cents pasteurs environ furent déposés et ceux qui ne voulurent pas se soumettre, bannis. Cependant l'opinion du pays et du gouvernement revint quelques années après à des idées plus tolérantes. On trouva que le synode avait procédé avec trop de rigueur, et les remonstrants réussirent à se disculper du reproche, qui leur avait été si fatal, d'être hostiles, en tant que parti religieux, à la maison d'Orange. En 1625, la mort de Maurice et le stathoudérat de son frère Henri servirent leur cause en ce sens que, d'abord tolérés, ils obtinrent, depuis 1630, le droit de s'établir en tous lieux et d'ériger des églises et des écoles à côté de celles de l'Etat réformé-calviniste, qui seules pouvaient être visibles (de là, aux Pays-Bas, le grand nombre d'églises catholiques, mennonites, remonstrantes, cachées dans des pâtés de maisons). Toutefois le nombre des arminiens ou remonstrants , assez considérable au premier moment, ne s'accrut pas ou plutôt il tendit toujours plus à diminuer, au point que de nos jours il ne s'élève guère à plus de huit mille âmes réparties en 21 communautés. Mais il faut ajouter que la cause de cette diminution doit être bien moins cherchée dans la disparition graduelle des idées arminiennes que dans le fait tout opposé de leur infiltration graduelle, et aujourd'hui pour ainsi dire générale, au sein de l'Eglise réformée dans les Pays-Bas et dans les autres pays. L'Eglise réformée de France s'associa pourtant par une déclaration solennelle (synode national d'Alais, 1620) aux décrets et aux articles de Dordrecht, mais les mesures rigoureuses qui furent prises pour en assurer le maintien ne purent empêcher, en France plus qu'ailleurs, le levain de l'arminianisme de pénétrer nos Eglises et nos écoles protestantes, ainsi que le prouvèrent bientôt l'*universalisme* d'Amyraut et la tendance générale de l'école de Saumur (v. les art. *Amyraut* et *Saumur*). Les remonstrants de Hollande furent donc essentiellement un foyer d'indépendance vis-à-vis du calvinisme pur, et l'influence de leurs savants théologiens fut toujours considérable. Ils usèrent de la liberté qui leur fut rendue, en 1630, pour fonder à Amsterdam un séminaire, avec deux professeurs, l'un de théologie, l'autre de philosophie. A côté d'Episcopius († 1643), l'auteur de la *Confessio Remonstrantium* en vingt-cinq chapitres et d'une *Institutio theologica* très-érudite en quatre livres, professeur à Amsterdam depuis

1634, nous distinguons son ami Uytenbogaert († 1644), qui traduisit la *Confessio* en hollandais, composa un catéchisme et contribua beaucoup par ses écrits à procurer à son parti la liberté civile et religieuse. Il faut citer ensuite parmi les représentants les plus notables de la même tendance, outre le fameux Grotius, Curcellæus (Courcelles), successeur d'Episcopius dans la chaire professorale d'Amsterdam († 1645); Limborch († 1714), dont la *Theologia christiana* (1686) passe pour le meilleur exposé de la théologie arménienne; Jean Le Clerc ou Clericus, d'origine française et genevoise, mort en 1736, qui se rattacha à l'Eglise remonstrante pour jouir d'une plus grande liberté scientifique, professa aussi à Amsterdam et compta parmi les érudits les plus laborieux et les plus féconds de son temps; Jacob Wetstein, de Bâle, éminent critique, également professeur remonstrant à Amsterdam, mort en 1754. Dans notre siècle, l'arminianisme néerlandais a compté dans ses rangs plusieurs hommes remarquables, parmi lesquels nous citerons le professeur et célèbre prédicateur Abraham des Amorie van der Hoeven († 1855), précédé dans la tombe par son fils, pasteur à Utrecht, éloquent prédicateur aussi, poëte et théologien distingué; puis M. C.-P. Tiele, actuellement professeur remonstrant à Leyde, où la chaire de théologie remonstrante a été transférée en 1873, très-estimé comme orateur religieux, de plus et tout spécialement par ses savants travaux sur l'histoire comparée des anciennes religions. — Comme cela résultait presque nécessairement de leur position de parti persécuté et de protestants au sein même du protestantisme, les arminiens, après leur rupture, se virent amenés à étendre à d'autres dogmes qu'à celui de la prédestination et de l'élection leur opposition au calvinisme primitif. Ceux de la chute, de la rédemption, de la Trinité, de l'inspiration des Ecritures ne tardèrent pas à être dans leurs écoles l'objet de modifications notables. On peut le voir surtout dans les écrits d'Episcopius, de Limborch et de Le Clerc. Il y a même lieu de penser qu'une des grandes raisons qui animèrent les théologiens de Dordrecht d'un zèle si âpre contre les remonstrants, fut la prévision que la réforme dogmatique réclamée par eux, sur un point spécial, entraînerait des conséquences bien plus graves encore. Derrière l'arminianisme, on voyait surgir le socinianisme. En fait, plusieurs arminiens ne furent guère que des sociniens timides, et le parti dans son ensemble se montra de bonne heure plus tolérant que les Eglises orthodoxes pour les hommes et les vues du socinianisme. Cependant les théologiens les plus accrédités de l'arminianisme prirent toujours soin de se distinguer des sociniens. C'est plutôt l'arianisme et le semipélagianisme qui ressortent de leurs systèmes théologiques. Aujourd'hui, sauf exceptions individuelles, les remonstrants des Pays-Bas se rattachent généralement au mouvement du protestantisme libéral. — Sources : Uytenbogaert, *Histoire de l'Eglise, de l'an* 400 *jusqu'au synode de Dordrecht*, en hollandais, 1619; rééditée en 1647; Limborch, *Relatio historica... controversiarum in fœderato Belgio*, 1715; G. Brandt, *Historia reformationis belgicæ*, 1671-1704; Regenboog, *Histoire des Remonstrants*, en hollandais, 1774; trad. allem.

en 1781 ; Ypey et Dermout, *Histoire de l'Eglise réformée néerlandaise*, en holl., 1819-1827. A. Réville.

AR-MOAB. Voyez *Moab*.

ARNAUD (Henri) était un modeste pasteur du Dauphiné, d'une piété exemplaire. Il n'avait jamais fait parler de lui, et avait quitté son Eglise et son pays pour devenir pasteur dans les vallées vaudoises du Piémont, lorsque la tyrannie de Louis XIV était devenue intolérable. Il avait déjà plus de quarante ans alors, et lui-même ne se doutait pas sans doute que dans sa mâle poitrine battait le cœur d'un héros comparable aux guerriers antiques. Louis XIV obligea le duc de Savoie à proscrire de ses Etats les religionnaires, comme il avait fait lui-même ; c'était en 1686. Arnaud dut s'expatrier de nouveau avec trois mille pauvres gens des vallées, restes pitoyables d'une population de quinze mille âmes décimées par la misère et les massacres. Ils avaient trouvé refuge en Suisse et en Allemagne. L'énergie dont Arnaud avait donné mille preuves dans ce rude voyage tourna vers lui le cœur de tous ses compagnons. Tous étaient dévorés dans l'exil par un amer regret de leurs chères montagnes. Il osa concevoir le projet de les y réintégrer de force. C'était la plus téméraire audace, mais il avait en Dieu cette foi que rien ne trouble, rien n'arrête. Durant plus de deux années il mûrit son plan, et, par une belle nuit du milieu d'août 1689, tous les Vaudois valides, venus un à un des diverses parties de la Suisse, et même d'Allemagne, se trouvèrent rassemblés en silence dans la forêt de Prangins sur les bords du Léman. Ils étaient près de neuf cents. On traverse aussitôt le lac sur quelques mauvaises barques, on aborde la rive savoyarde près d'Yvoire et l'on se met rapidement en marche à travers les terres du duc, enlevant des ôtages et des guides pour les relâcher à l'étape suivante, et sans commettre le moindre désordre. Ils passent à Sallanches, atteignent les hautes montagnes, culbutent près du fort d'Exilles quelques compagnies françaises de cette frontière qui voulaient leur barrer le passage et, le 27 août, après onze jours de fatigues et de dangers inouïs, ils arrivent, demi-morts de faim, au premier village des vallées vaudoises, La Balsille. Les troupes piémontaises et celles du roi de France s'unirent pour leur donner la chasse ; mais Arnaud déploya la valeur et les talents d'un militaire consommé ; il repoussa tous les assauts, jusqu'à ce qu'un allié sur lequel il avait bien compté, l'hiver, vînt forcer les assaillants à le laisser en repos jusqu'au printemps. Le 30 avril, l'ennemi reparut. Il fut repoussé de nouveau. Voulant en finir à tout prix, le général français commença un siége en règle et fit transporter des canons sur les sommets voisins du camp vaudois, qui semblait inévitablement perdu. Ils avaient compté sans la foi d'Arnaud, que le découragement ne pouvait atteindre. Par une sombre nuit, il se laissa glisser, suivi de tous les siens, au fond de précipices impraticables, et le lendemain, comme les assiégeants étonnés cherchaient à s'assurer si la place était véritablement déserte, ils aperçurent les indomptables religionnaires postés sur les cimes lointaines. La politique mit fin tout à coup à cette lutte trop inégale Le duc de Savoie passa du parti de la France au parti d'Allemagne et laissa

la paix à ses sujets vaudois. Arnaud reprit ses pacifiques devoirs de pasteur des vallées. Huit ans après (1698), un nouveau changement de la cour de Turin lui fit reprendre le chemin de l'exil. On l'accueillit avec respect en Allemagne et en Angleterre; il s'établit définitivement au presbytère de l'église de Schonberg, en Wurtemberg, au centre d'un troupeau de deux mille de ses frères réfugiés; il y publia (1710) une *Histoire de la glorieuse rentrée*, et il y rendit paisiblement à Dieu son âme admirable, le 8 septembre 1721, à l'âge de quatre-vingts ans. — Voyez l'*Israël des Alpes*, par A. Muston (1851), et *Biographie du Dauphiné*, par Rochas (1856). H. Bordier.

ARNAULD DE BRESCIA. Faute de documents suffisants, il est impossible, à l'heure qu'il est, d'écrire de ce célèbre agitateur ecclésiastique et politique une biographie qui ne présente pas de lacunes. Plusieurs écrivains ont essayé de les combler, soit par d'anciennes relations dont rien ne garantit l'exactitude, soit par des tableaux de fantaisie; au lieu de faire l'histoire d'Arnauld, on a fait ainsi son roman; c'était inutile, car ce qu'on sait de son *œuvre* est assez précis pour en donner une idée. La date de sa naissance est inconnue; il se voua à la carrière ecclésiastique; comme jeune homme il remplit à Brescia, qui était sa patrie, les fonctions de lecteur. Plus tard on le rencontre en France, parmi les disciples les plus dévoués d'Abélard. Il se fit moine comme son maître. Revenu dans sa ville natale, où une partie de la population était mécontente de l'évêque, il attira l'attention par son éloquence et par la simplicité de ses mœurs. Saint Bernard, quand il fut devenu son persécuteur, disait encore de lui: « Plût à Dieu que sa doctrine fût aussi pure que sa vie est austère; il ne mange ni ne boit, mais a faim et soif des âmes. » Il voulut tenter une réforme morale, sans toucher aux dogmes. L'Eglise lui semblait déchue; il voyait que, par les richesses, et l'usage mondain qu'il en faisait, le clergé avait perdu son autorité sur le peuple; il en concluait que la cause de la décadence était la possession de biens temporels; pour se relever, évêques, prêtres et moines devaient revenir à la pauvreté des temps apostoliques; ce n'est qu'à des laïques qu'il fallait conférer les domaines relevant du pouvoir séculier, le clergé se contenterait des offrandes des fidèles, renoncerait au luxe et aux plaisirs, et reprendrait ainsi son influence spirituelle. Où Arnauld avait-il puisé ces doctrines? On a fait à ce sujet des suppositions diverses. Suivant les uns, il n'aurait fait que tirer des conséquence pratiques de l'enseignement d'Abélard; d'autres l'ont mis en rapport avec les cathares ou avec les henriciens; d'autres ont même découvert chez lui du gnosticisme. Aucune de ces hypothèses ne peut invoquer en sa faveur des témoignages historiques. Chaque fois que parait un novateur, il n'est pas nécessaire, quand on n'en a pas la preuve, de le rattacher à quelqu'un dont il aurait subi l'ascendant et dont il ne serait que le continuateur. Arnauld a pu trouver dans sa conscience, froissée par la situation ecclésiastique de l'Italie, assez de motifs pour se former sa doctrine spontanément. Cette doctrine s'offrait pour ainsi dire d'elle-même, dès qu'on faisait une comparaison entre le présent et l'Eglise primitive; il y a peu de sectes

du moyen âge qui n'aient protesté contre les richesses du clergé et voulu rétablir la *vie apostolique;* dans un moment de détresse, le pape Pascal II, lui-même, fut d'avis que les évêques devaient se dépouiller de leurs possessions et de leur souveraineté temporelles; les ordres mendiants, à leur origine, chercheront à leur tour à reproduire l'idéal de la pauvreté du Christ et de ses disciples, pour conquérir ainsi une influence que les prêtres séculiers risquaient de perdre. A Brescia, les idées d'Arnauld rencontrèrent de l'écho dans le parti hostile à l'évêque. Celui-ci, Manfred, porta contre Arnauld une accusation d'hérésie devant le concile de Latran de 1139; il n'est pas dit que cette assemblée condamna formellement ses principes; la seule chose que l'on sache, c'est qu'Innocent II lui imposa silence. Il est vrai qu'Otton de Freisingen rapporte qu'il avait enseigné aussi des erreurs touchant la sainte cène et le baptême des enfants; mais aucun autre historien ne lui reproche des erreurs dogmatiques; Otton lui a attribué des opinions qu'on imputait alors à presque tous les adversaires de l'Eglise; il a pu s'y croire autorisé par le fait que le même concile de 1139 se prononça contre les henriciens, au nombre des hérésies desquels il y en avait au sujet des deux sacrements. Arnauld revint en France; s'il en faut croire saint Bernard, il y fut rappelé par Abélard qui, en juin 1140, avait à se défendre devant le concile de Sens. On sait qu'il ne se défendit pas, mais qu'il en appela au pape. Un rescrit de ce dernier, du mois de juillet, ordonnait d'enfermer le maître et le disciple, Goliath et son écuyer, comme disait l'abbé de Clairvaux, chacun séparément dans un monastère. Arnauld put se retirer en Suisse où, pendant quelque temps, l'évêque Herrmann de Constance le prit sous sa protection. Saint Bernard écrivit à ce prélat plusieurs lettres pour lui dénoncer « ce lion rugissant, cet ennemi de la croix de Christ »; il devait le bannir, ou mieux encore l'emprisonner. Arnauld trouva un asile auprès du légat, Guy de Castellis, ancien disciple d'Abélard; l'abbé de Clairvaux, quand il en fut informé, avertit le légat qu'il compromettait la dignité de ses fonctions, qu'il résistait aux commandements du pape et de Dieu, en accueillant un homme aussi dangereux, « qui a la tête de la colombe et le dard du scorpion ». Guy abandonna-t-il Arnauld? On l'ignore; pour plusieurs années les renseignements nous manquent. — En 1145, Arnauld vint à Rome, où depuis deux ans le peuple était en pleine révolution contre la papauté temporelle. Il crut le moment venu de réaliser ses idées; il ne voulut plus seulement ramener le clergé à la pauvreté, mais rétablir la liberté et l'ancienne gloire de la ville. Dans leur enthousiasme facile, les Romains acceptèrent les plans républicains du tribun réformateur: plus de pouvoir temporel du pape, gouvernement de Rome par un Sénat élu par le peuple, alliance libre avec l'empereur. En 1152, le parti modéré réussit à rappeler Eugène III, qui d'abord avait reconnu le régime populaire, mais que les troubles incessants avaient obligé de se réfugier en France. Arnauld resta dans la ville; Eugène mourut peu de mois après. Le nouveau pape Adrien IV exigea l'éloignement du tribun, mais le Sénat la refusa. Un cardinal ayant été été tué, Adrien frappa Rome de l'interdit. L'exécution de cette sentence

effraya le peuple; Arnauld dut quitter la ville; arrêté à Otricoli, il fut délivré par quelques barons qui lui donnèrent un refuge dans un château. Le pape, quand il fit conclure par ses délégués un traité de paix avec Frédéric Barberousse, qui marchait sur Rome, voulut que le roi s'engageât à lui livrer Arnauld de Brescia; Frédéric donna l'ordre de se saisir d'un des nobles qui le protégeaient, sur quoi les autres l'abandonnèrent. Le préfet de Rome le fit pendre; le cadavre fut brûlé et les cendres jetées dans le Tibre, afin d'empêcher qu'elles fussent recueillies comme celles d'un martyr. Ce fut la fin de la république romaine. Arnauld laissa quelques disciples, qui continuèrent de professer ses opinions en Italie. En 1184, Lucien III condamna au concile de Vérone des hérétiques *arnoldistes*, sans mentionner leur doctrines; vers 1190, Bonacursus les mentionna dans un discours prononcé à Milan contre les cathares; il leur reprochait de prétendre que *pro malitia clericorum sacramenta ecclesiæ esse vitanda*. Des auteurs postérieurs leur attribuent des erreurs dogmatiques, dont l'histoire ne sait rien. On peut douter qu'ils aient formé une secte. Ils sont nommés dans la loi de Frédéric II contre les hérétiques, 1224; très-probablement le rédacteur de la loi a pris le nom dans le décret de Lucien III, afin de ne rien oublier. De la loi le nom passa dans les bulles de quelques papes, ainsi que dans les ouvrages de quelques écrivains allemands du treizième siècle; rien ne prouve qu'à cette époque il y ait eu en Allemagne des arnoldistes. — Voy. Kœler, *D. Arnoldo Brixiensi*, Gœtting., 1742; Bert, *Essai sur A. de B.*, Genève, 1856; Guibal, *A. de B. et les Hohenstauffen, ou la question du pouvoir temporel de la papauté au moyen âge*, Paris, 1868; Clavel, *A. de B. et les Romains du douzième siècle*, Paris, 1868; Andro di Giovanni de Castro, *Arnoldo di Brescia e la revoluzione romana del douzo secolo*, Livorno, 1875. Je ne cite que pour mémoire Francke *A. von B. und seine Zeit*, Zurich, 1825; c'est un roman sans critique et mal écrit. CH. SCHMIDT.

ARNAULD (Antoine), surnommé *le grand Arnauld*. Pour comprendre ce surnom donné à un homme médiocre, dont les œuvres innombrables sont aujourd'hui aussi oubliées qu'illisibles, il faut se reporter aux querelles théologiques du dix-septième siècle, aux puériles disputes sur la grâce. Né à Paris le 6 février 1612, Arnauld était le vingtième et dernier enfant de l'avocat Antoine Arnauld. Dix d'entre eux seulement vécurent, dont neuf entrèrent en religion; le dixième aurait sans doute fini de même s'il n'eût été tué au siége de Verdun. Antoine suivit les cours de la Sorbonne et devint docteur en 1641; il se dépouilla alors de tous ses biens en faveur du monastère de Port-Royal, puis fut ordonné prêtre. Deux ans après, il publia son livre *De la fréquente Communion*, écrit sous l'inspiration de M. de Saint-Cyran. Depuis l'*Introduction à la vie dévote*, de saint François de Sales, aucun traité de dévotion n'avait fait plus de bruit. Les deux ouvrages ne se ressemblaient cependant ni pour le fond ni pour la forme; l'évêque de Genève avait montré l'onction et les charmes du catholicisme, Arnauld en présentait le côté sévère, terrible, dans un style clair, froid, géométrique, mais pur et dépouillé de la fadeur, de la subtilité alambiquée qui régnaient alors

dans le domaine théologique. Les orages qui suivirent l'apparition de ce volume s'expliquent assez par son origine. La marquise de Sablé avait un directeur jésuite, la princesse de Guémené se soumettait aux conseils de M. de Saint-Cyran. La première pressa la seconde d'aller au bal un jour qu'elle avait communié ; celle-ci refusa, alléguant la défense de son directeur, et le règlement de conduite que M. de Saint-Cyran avait remis à madame de Guémené passa ainsi entre les mains des jésuites. De là une lutte théologique à laquelle furent mêlés l'Université, le Parlement et la Sorbonne. C'était le début de la grande querelle du jansénisme. En 1640 avait paru l'*Augustinus* de l'évêque d'Ypres, Jansénius, un énorme volume écrit en latin et où des fragments extraits des œuvres de saint Augustin sont mis en ordre et disposés de manière à former un système théologique complet sur la grâce. Une deuxième édition fut publiée en 1643, et l'on préluda par des escarmouches à une guerre qui allait durer près d'un siècle. Enfin, en 1649, le syndic Cornet dénonça à la Faculté de théologie cinq propositions hétérodoxes extraites de l'*Augustinus*. Arnauld prit la plume et soutint que les cinq propositions n'existaient pas dans l'ouvrage de Jansénius. Les réfutations, les réponses, les manifestes, les libelles, les considérations, les factums commencèrent à pleuvoir de toutes parts. Un jésuite, Jean de Labadie, ayant passé à Port-Royal, puis étant devenu protestant, les jésuites écrivirent que « le jansénisme était le grand chemin qui mène au calvinisme ». Arnauld et ses amis se défendirent avec une inépuisable fécondité. Les jésuites attaquaient les jansénistes sur leur foi, les jansénistes attaquèrent les jésuites sur leur morale. Tous les ouvrages publiés au cours de cette lutte sont ensevelis dans un juste et profond oubli; il est donc superflu d'en rappeler les titres; quant aux cinq propositions, causes de tout ce bruit, elles sont d'une compréhension difficile pour des esprits du dix-neuvième siècle. Figuraient-elles, d'ailleurs, réellement dans l'*Augustinus?* Peut-être, mais *incognito*, suivant la spirituelle expression du comte de Gramont, que Louis XIV, par une malice cruelle, avait chargé de lire le volume pour les y chercher. Enfin, Rome prononça; une bulle d'Innocent X condamna les cinq propositions. Cerveau « de toutes parts borné et barré en ses perspectives », dit M. Sainte-Beuve, Arnauld courba la tête. Malgré les conseils des protestants, qui, éclairés par l'intérêt de leur cause, criaient aux jansénistes : « Bon gré, mal gré, vous voilà hérétiques tout comme nous ; on vous chasse, sortez avec nous; vous êtes bien et dûment condamnés selon les règles de Rome »; malgré les remontrances de Pascal, Arnauld se soumit, et de ce jour le jansénisme fut perdu. Ce fut justice, dit avec raison M. Sainte-Beuve. Arnauld, au reste, continua à écrire. Du fond de sa retraite, il multipliait ses attaques contre les jésuites, publiait des réflexions sur l'éloquence, une grammaire, un traité de logique, un règlement pour l'étude des belles-lettres et jusqu'à des éléments de géométrie. Il combattait Descartes et Malebranche, traduisait le Nouveau Testament, commentait saint Augustin, mettait sa plume infatigable au service des religieuses de Port-Royal et de tous les amis qui réclamaient son appui, au besoin la tournait contre eux, con-

tre Pascal et Nicole, même contre son protecteur Innocent XI. L'accommodement appelé *la paix de l'Eglise* (1668) fut accepté par Arnauld qui promit de garder désormais le silence. Il fut alors présenté au nonce, puis au roi et accablé par eux de compliments et d'éloges. Mais sa dévorante activité, sa passion maladive pour la controverse ne lui permettaient pas le repos. Réconcilié avec le catholicisme, il se mit à combattre les protestants et publia contre eux plusieurs volumes sans valeur, parmi lesquels on peut citer : *Réponse générale à M. Claude*, 1671, in-8°; *Renversement de la morale de Jésus-Christ par les calvinistes*, 1672, in-4°; *l'Impiété de la morale des calvinistes*, 1675, in-4°; *Remarques sur une lettre de M. Spon*, 1680, in-8°; *le Calvinisme convaincu de nouveaux dogmes impies*, 1682, in-8°. Si Arnauld se fût borné à attaquer le protestantisme, il eût pu espérer une vieillesse à peu près tranquille; mais son esprit inquiet en disposa autrement. L'affaire de la Régale, la mort de la duchesse de Longueville, qui lui avait donné asile dans son hôtel, l'ordre de quitter le faubourg Saint-Jacques forcèrent Arnauld de se retirer à Fontenay-aux-Roses, puis de se réfugier hors de France, à Mons. Il n'y put rester, et erra, dès lors, de ville en ville, sans demeure fixe, toujours écrivant, toujours controversant jusqu'à sa mort, qui arriva le 6 août 1694. Les ouvrages d'Arnauld ont été réunis en 42 volumes in-4°. Prédicateur éloquent et passionné, Arnauld n'était point écrivain : « Jamais, dit M. Sainte-Beuve, jamais peut-être une seule fois dans ses quarante-deux volumes in-quarto, jamais une expression qui attire et qui fixe, qui reluise ou se détache, qui fasse qu'on y regarde et qu'on s'en souvienne, une expression qui puisse s'appeler *de talent!* S'il est lumineux, c'est d'une lumière uniforme et qui ne va pas au rayon. Il n'a pas, que je sache, rencontré un de ces hasards de plume qui n'arrivent qu'à un seul. » En somme, la vraie gloire de cet homme, dont l'activité fut le principal mérite, est d'avoir engagé Pascal à écrire les *Provinciales*. Ce n'est pas assez pour justifier le surnom de *grand Arnauld*, sous lequel il est toujours désigné. Pendant tout le cours d'une vie qui dura quatre-vingt-deux ans, Arnauld s'agita, parla, prêcha, lutta, fut poursuivi, se cacha, écrivit près de cent quarante volumes, dont pas un n'est lisible aujourd'hui. Son ardeur maladive, sa déplorable fécondité lui permirent d'ébranler, de remuer son temps, et expliquent un surnom que beaucoup de ses contemporains ont pu croire mérité. ALF. FRANKLIN.

ARNDT (Jean), auteur *du Vrai christianisme*, naquit à Ballenstædt (Anhalt), le 27 décembre 1555. Dès sa jeunesse, il se nourrit des écrits des mystiques catholiques (saint Bernard, Thomas a Kempis, Tauler, la *Théologie allemande*). Dans une maladie qui mit ses jours en péril, il fit vœu, s'il guérissait, de renoncer à l'étude de la médecine, à laquelle il se destinait, et de se consacrer entièrement au service du Seigneur. Il tint parole. Il étudia la théologie aux universités d'Helmstædt (1576), de Wittemberg (1577), de Strasbourg et de Bâle (1579). Revenu en 1581 à Ballenstædt, il y fut prédicateur auxiliaire et instituteur. En 1583, il devint pasteur au village de Badeborn, où son souvenir s'est perpétué jusqu'à nos jours. Mais le duc Jean-Georges d'An-

halt inclinait vers le calvinisme; voulant l'imposer aussi à ses sujets, il interdit l'usage des images dans les églises et de la formule de l'exorcisme dans la liturgie du baptême. Arndt, refusa d'obéir. Il fut destitué et expulsé, malgré les réclamations réitérées de son troupeau. Il fut appelé à Quedlimbourg, où il exerça le ministère au milieu de circonstances très-difficiles, et où, pendant la peste de 1598, qui enleva plus de 3,000 personnes, il montra un dévouement héroïque et une charité infatigable; il n'en fut pas moins persécuté et abreuvé d'amertume. En 1599, il devint pasteur à Brunswick, où il publia le premier livre de son *Vrai christianisme*. Le succès de l'ouvrage fut si grand, qu'il excita la jalousie de ses collègues. Les divisions politiques vinrent encore envenimer les haines religieuses, de sorte que la vie et l'activité d'Arndt, dans cette ville, ne furent qu'un long martyre. En 1607, Arndt fut enfin délivré de cette « fournaise ardente », et ses ennemis eux-mêmes furent obligés de rendre hommage à sa piété; le surintendant Wagner inscrivit dans les actes du ministère ce témoignage : *Vir placidus, candidus, pius et doctus*. Appelé à Eisleben, il y rencontra une véritable sympathie, et put enfin publier, en 1609, les quatre livres de son *Vrai Christianisme*. En 1611, il alla comme prédicateur de la cour et surintendant à Celle (Lunebourg), et il y resta jusqu'à sa fin (11 mai 1621). Arndt a publié, en outre, des sermons sur les Evangiles et sur le Petit catéchisme de Luther, une explication du Livre des Psaumes, et un recueil de prières : *Petit Jardin du Paradis ;* il a aussi réédité l'*Imitation de Jésus-Christ* et le *Traité de la Théologie allemande*. Ce qui caractérise sa piété, c'est qu'elle est, avant tout, vivante et pratique, tenant compte du sentiment et exerçant une discipline sévère sur « l'homme intérieur ». Ce caractère a fait défaut à presque toutes les productions théologiques de son siècle, et ne se trouve guère que dans les cantiques. Aussi, pendant presque toute sa vie, Arndt fut-il en butte aux persécutions et aux attaques les plus violentes : « Non, jamais je n'aurais cru, dit-il, qu'il y eût de si méchants hommes parmi les théologiens. » Sa bienfaisance et son goût pour la mystique médicale de Paracelse le firent accuser d'avoir découvert la pierre philosophale et l'art de faire de l'or. On suspecta son orthodoxie; il fut accusé de toutes les hérésies, et sa mort même ne désarma pas ses ennemis. Un prédicateur de Dantzig, Jean Corvinus, s'écria du haut de la chaire : « Que Satan le récompense pour ses ouvrages; pour moi, je ne voudrais pas aller après ma mort là où est Arndt. » Le professeur de Tubingue, Lucas Osiander, découvrit dans les écrits d'Arndt des erreurs « papistiques, monachiques, enthousiastes, pélagiennes, calvinistes, schwenkfeldiennes, flaciennes et weigeliennes ». Arndt a toujours voulu rester fidèle à la doctrine de son Eglise; il l'a déclaré encore sur son lit de mort. Mais dans un siècle où fleurissait le dogmatisme, il a insisté surtout sur la sanctification. Seulement, comme aux universités il avait suivi plus assidûment les cours de médecine que ceux de théologie, il a manqué parfois de précision et de clarté et a semblé accentuer la sanctification au détriment de la justification. Il déclare, du reste, lui-même qu'il a un *modus docendi mysticus*. « Cette ma-

nière d'enseigner, dit-il, est fort nécessaire aujourd'hui que la foi s'est éteinte et que la charité s'est refroidie dans les hommes ». Arndt a eu pour mission « de dire à ses contemporains que, pour être un bon luthérien, il faut être avant tout un bon chrétien, c'est-à-dire un enfant de Dieu ayant une foi vivante (Kahnis) ». Son *Vrai Christianisme* respire un mysticisme sain et essentiellement scripturaire. C'est un enseignement simple, calme, sans éclat, s'adressant surtout à la conscience et à la volonté et conduisant insensiblement, mais toujours plus profondément, dans le mystère de la piété. La doctrine de la justification par la foi s'était pétrifiée, chez la plupart des théologiens du temps, dans des formules scolastiques. Arndt s'appliqua à la vivifier de nouveau en accentuant la doctrine johannique de la foi qui met l'homme en communion de vie avec Dieu par Jésus-Christ. De même que l'homme a perdu l'image de Dieu en Adam, ainsi il doit être renouvelé à cette image en Jésus-Christ. Voilà la pensée fondamentale du livre. Arndt lui-même nous expose, du reste, sur la fin de sa vie, le but qu'il s'est proposé : « Voici ce que j'ai voulu, écrit-il : d'abord, détourner les étudiants et les pasteurs de cette théologie étroite et batailleuse qui menace de nous ramener à la scolastique ; ensuite, conduire les âmes de la foi morte à la foi vivante, de la science pure et de la théorie à une piété pratique et féconde ; montrer enfin ce que c'est que la vraie vie chrétienne, inséparable de la vraie foi et ce que signifie cette parole de l'apôtre : « Je ne vis plus moi-même, mais Christ vit en moi ! » Mon intention n'était donc point de présenter Christ uniquement comme un exemple, ainsi que font les moines, mais d'augmenter la foi en Christ et de lui faire porter des fruits, afin que nous ne fussions pas trouvés stériles au jour du jugement ». Le *Vrai Christianisme* a acquis la plus grande popularité et a exercé une influence durable sur la piété des protestants de langue allemande. Spener, qui appelait Arndt « le père des croyants », portait sur lui ce jugement enthousiaste : « Je mets Luther au premier rang, parce que Dieu a fait par lui une œuvre plus grande et surtout plus éclatante ; mais immédiatement après lui, je place Jean Arndt, et encore ne sais-je pas si ses écrits ne sont pas destinés par Dieu, à accomplir une œuvre aussi considérable que celle de Luther même. » « Celui qui ne goûte pas ce livre, disait le surintendant Glassius, a décidément perdu tout appétit spirituel. » Dès 1615, on le réimprimait en Suisse ; en 1687, on le trouvait déjà répandu dans l'Eglise catholique, traduit en latin, sans nom d'auteur. Le comte de Zinzendorf en a publié une traduction française, dédiée au cardinal de Noailles, Paris, 1725, 3 vol. in-8°. CH. PFENDER.

ARNO (*Aar, Aro, Aquila*), l'un des représentants les plus distingués de l'Eglise carlovingienne, est originaire du diocèse de Freisingen en Bavière. Ordonné prêtre en 776, il se retira dans le couvent d'Elnon, en Flandre, où il fut élu abbé en 782 ; mais, trois ans après, il revint dans sa patrie et fut nommé évêque de Salzbourg par le duc Tassillon. Il revint de Rome en 798 avec la dignité d'archevêque et de métropolitain de Bavière que Charlemagne avait obtenue pour lui du pape Léon III. Diplomate habile, il fut chargé de missions importantes, tant

auprès du siége de Rome que pour la conversion des Slaves et des Avares. Il défendit avec zèle les droits de son archevêché contre les évêchés plus anciens d'Aquilée et de Passau. Alcuin l'estimait pour sa science, tout en regrettant que la politique absorbât la majeure partie de son activité. Il ne nous reste d'Arno, qui mourut en 821, qu'un *Congestum* ou *Indiculus*, relevéminutieux des biens acquis par l'Eglise de Bavière depuis sa fondation par saint Rupert jusqu'au moment de son incorporation dans l'empire frank. Il se trouve inséré dans le *Thesaurus monument. eccles.* de Casinius. Les notices qu'il renferme sont un document précieux pour l'histoire des Eglises d'Allemagne (voy. Rettberg, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Gœtt., 1848, II, p. 238 ss.).

ARNOBE, rhéteur à Sicca en Afrique, écrivit au commencement du quatrième siècle, sous le titre de *Disputationes adversus gentes*, une apologie du christianisme, qu'il avait d'abord combattu. Cet ouvrage, dont le style est déclamatoire et souvent obscur, renferme des renseignements précieux sur la décadence du paganisme; il est important, en outre, comme étant un des premiers où l'on montre la faiblesse des efforts que faisaient les philosophes pour justifier la religion populaire par une interprétation soit historique, soit allégorique des mythes. Mais la polémique d'Arnobe est trop violente et ses propres conceptions religieuses manquent de profondeur. La théologie africaine était si réaliste qu'elle ne pouvait pas se figurer un esprit sans corps; on trouve cette tendance chez Tertullien; on la retrouve chez Arnobe et chez Lactance, qui passe pour avoir appris chez lui la rhétorique. La première édition de son apologie parut à Rome en 1543; la meilleure est celle de *Reiffersheid*, Vienne, 1875; voy. de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise*, IV p. 487ss. — Un autre *Arnobe* que, pour le distinguer de l'apologiste, on appelle *le Jeune*, a vécu au neuvième siècle en Gaule; il est l'auteur d'un commentaire allégorique des psaumes, écrit dans le sens du semipélagianisme. (*Bibl. PP. Max.*, VIII, p. 238 ss.)

ARNOLD (Geoffroy), né en 1666, dans une petite ville de la Saxe, étudia la théologie à Wittemberg, où régnait un luthéranisme qui, sous la roideur des formes scolastiques, avait perdu sa force vitale. Arnold, qui avait de profonds besoins religieux, se sentit peu attiré par l'enseignement universitaire; il se mit à lire des auteurs mystiques et à étudier l'histoire de l'Eglise. Venu à Dresde en 1689, il entra en rapport avec Spener. Deux de ses premiers écrits consacrés, l'un, à l'histoire des martyrs (*Erstes Marterthum*, Halle, 1695, in-12°), l'autre à la vie des chrétiens primitifs (*Erste Liebe*, Francf., 1696, in-f°), lui valurent un appel comme professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Giessen. Il n'y resta qu'un an, se sentant incapable de lutter efficacement contre une corruption qui lui semblait irrémédiable; toutes ses tendances le poussaient vers le séparatisme. Rentré dans la vie privée, à Quedlinbourg, il publia un livre sur le mystère de la sagesse divine (*Das Geheimniss der göttlichen Sophia*, 1700), où il exposa quelques idées au moins fort singulières. Il acheva aussi son ouvrage principal : *Unpartheyische Kirchen-und Ketzerhistorie von Anfang des neuen*

Testaments bis aufs Jahr 1688, 2 vol. in-f°, 1698 et 1700. A cause de ses opinions il fut entraîné dans des controverses violentes; pour s'y soustraire, il accepta une place de prédicateur que lui offrait une princesse de Saxe-Eisenach; dès 1704, sur son refus de signer la Formule de concorde, il fut banni comme hérétique et fauteur de troubles. Le roi de Prusse, Frédéric Ier, auquel il avait dédié sa grande histoire et qui, en récompense, lui avait donné le titre d'historiographe royal, l'appela comme pasteur et inspecteur à Werben dans le Brandebourg; en 1707 il vint dans la même qualité à Terleberg, où il mourut en 1714. A ses ouvrages déjà cités il faut ajouter une *Historia et descriptio theologiæ mysticæ*, Francf., 1702, quelques recueils de sermons, quelques traités soit de polémique, soit d'édification, quelques cantiques, parmi lesquels il y en a de très-beaux. C'est à ses travaux historiques qu'il doit avant tout sa réputation. Ceux sur les martyrs et sur les mœurs des anciens chrétiens sont surannés; mais sa *Unpartheyische Kirchen-und Ketzerhistorie* garde encore un certain intérêt. Le mot *impartial* ajouté au titre ne doit pas être pris à la lettre; personne n'était moins fait pour être impartial que G. Arnold; il ne veut l'être qu'envers ceux que l'orthodoxie condamnait comme hérétiques ou fanatiques; ses sympathies sont toutes pour les séparatistes. Il juge, avec une sévérité souvent méritée, l'intolérance des catholiques et des protestants; mais, de son côté, il n'est pas moins exclusif; il prend trop passionnément la défense de quiconque avait fait opposition à une Eglise établie. Il n'est pas piétiste comme Spener, il est mystique et considère le mysticisme comme la seule vraie théologie; c'est cette théologie qu'il s'applique à découvrir dans l'histoire de l'Eglise; indifférent aux dogmes, il veut prouver que, dès le commencement, l'élaboration dogmatique a été la cause principale de la décadence; la Réformation, qui aurait dû être un retour pur et simple au christianisme primitif, n'a pas rempli complétement son but; les sectaires et les mystiques sont des représentants plus fidèles de la piété que les orthodoxes; aussi développe-t-il avec prédilection leurs doctrines, au point que dans son grand ouvrage le seizième et le dix-septième siècle prennent à eux seuls plus de place que les quinze autres; cette partie est aussi celle qui est encore aujourd'hui la plus importante, car Arnold y a réuni des extraits de livres, dont les uns sont devenus très-rares et dont d'autres sont tout à fait introuvables. — Voy. *G. Arnolds gedoppelter Lebenslauf, wovon der eine von ihm selbst projektirt und aufgesezt worden*, 1716, 4°; Colerey, *Historia G. Arnoldi*, Wittemb, 1718 (aussi en allemand); Knapp, *Biographie von G. A.*, comme préface d'une nouvelle édition de la *Erste Liebe*, Stuttg., 1849 (le même a aussi publié les *Geistliche Lieder* d'*A.*, Stuttg., 1844); Ad. Riff, *G. A.*, l'historien de l'Eglise, Strasb., 1847.

Ch. Schmidt.

ARNOLD (Thomas), pédagogue et théologien anglais, né le 13 juin 1795 à West-Cowes dans l'île de Whight; orphelin de père à l'âge de six ans, il fut élevé par sa tante maternelle, miss Delafield. En 1807 on l'envoya à l'Ecole de Winchester, et en 1811 il devint élève du *Corpus Christi College*, à Oxford. C'était un jeune homme timide, réservé, doué d'une

mémoire remarquable et d'un goût assez vif pour la poésie. Après quatre ans d'études, il fut nommé *fellow* au collége Oriel, et un peu plus tard il obtint le prix dit « du chancelier ». En décembre 1818 il fut ordonné diacre et se maria le 20 août 1820. Un an auparavant il s'était établi à Laleham sur les bords de la Tamise avec sa mère, sa tante et sa sœur ; il y resta neuf ans, s'occupant de huit ou neuf jeunes gens qu'il préparait aux universités. A Laleham son caractère se forma, une singulière élévation de nature, un sens moral délicat qui n'excluait pas l'énergie de la volonté, une piété sans étalage mais se mêlant à toutes ses pensées et inspirant toute sa conduite, tels étaient les principaux traits de sa personnalité ; déjà il se distinguait par ses talents pédagogiques ; en même temps il préparait son édition de Thucydide, réunissait, en étudiant Niebuhr, les premiers matériaux de l'*Histoire romaine* à laquelle il travailla toute sa vie, et prêchait de temps à autre dans l'église du village ; ses premiers sermons, publiés en 1828, ont été prêchés à Laleham. Elu directeur (*headmaster*) de la célèbre école de Rugby, il se fit consacrer pasteur, obtint les deux grades de bachelier et de docteur en théologie et au mois d'août 1828 entra en fonctions. Là se passèrent quatorze années ; comme pédagogue il fut un véritable réformateur ; il voulait que Rugby fût une école chrétienne, ou comme il disait *a school of christian gentlemen;* dans ce but il choisissait ses maîtres avec le plus grand soin, il développait chez les élèves les plus âgés le sentiment de leur responsabilité envers les plus jeunes, lui-même entretenait avec eux des rapports personnels et fréquents ; aussi exerça-t-il sur ses élèves et par eux sur une portion importante de la société anglaise une influence remarquable. Un de ses plus puissants moyens d'action était les sermons, très-courts du reste, qu'il adressait à l'Ecole réunie au service du dimanche. Leur collection forme 5 volumes publiés en 1828-32-34-41. Il élargit aussi le cadre des études en y introduisant l'histoire, les langues modernes, la philosophie et l'étude de la Bible. Malgré les travaux multiples que lui imposait la direction de son école, il ne se désintéressait pas des affaires nationales ; à défaut d'un livre que sa fin prématurée ne lui a pas permis de publier, c'est dans des brochures de circonstance, dans des lettres et dans quelques fragments qu'il faut chercher les divers éléments de son système. Il part de cette idée qu'une société nationale tend à réaliser le but le plus élevé de l'homme, et comme pour les chrétiens ce but est le bien-être religieux et moral, l'Etat et l'Eglise ne sont, dans un pays chrétien, qu'une seule et même société (voy. *Fragment on the church*). De là découlent une série de conséquences : tout d'abord il y a union profonde entre les sciences politiques et les sciences religieuses ; le christianisme ne saurait être restreint aux individus, il doit être appliqué directement aux affaires sociales et déterminer les principes d'un bon gouvernement. C'est par là que Thomas Arnold est original : placé en dehors de tout parti ecclésiastique et politique, il a toujours revendiqué les droits de la conscience chrétienne (voy. sa brochure intitulée : *the christian duty of conceding the claims of the roman catholic*, 1828) ; les questions sociales l'ont occupé beaucoup plus et les questions ecclé-

siastiques beaucoup moins qu'elles n'occupent la plupart des théologiens, et cela parce que, comme il voulait à Rugby une école chrétienne, il voulait pour l'Angleterre une nation et un gouvernement chrétiens. Partisan déclaré de l'Eglise anglicane, il demandait qu'elle eût un caractère aussi national que possible ; dans ce but il conseillait de développer l'activité laïque, de raviver l'institution des diacres et de faire rentrer dans le giron de l'Eglise les dissidents, sans du reste exiger d'eux aucun compromis touchant aux principes (voy. *Principles of church Reform*, 1833). Enfin, repoussant toute notion purement séculière de l'Etat, il repoussait également toute notion cléricale de l'Eglise; aussi fut-il un des adversaires les plus décidés de l'école d'Oxford, autrement dit du parti *high church* (voy. à la fin de son 3e vol. de *sermons*, un appendice sur la *doctrine de la succession apostolique* et l'introduction du 4e vol.) Comme théologien on le range parmi les initiateurs de l'école latitudinaire (*broad church*); et en effet, bien qu'il soit resté fidèle au christianisme positif, il appartient à cette école plutôt qu'à toute autre par sa théologie large, humaine, ennemie du dogmatisme et de l'esprit sectaire et surtout par son idéal qui a été de comprendre toute une société dans les cadres d'une même Eglise et non pas de grouper autour d'une doctrine spéciale un certain nombre de professants ; par ce point de vue il s'éloigne beaucoup de Vinet et se rapproche de Rothe. Ajoutons qu'Arnold a été très-tolérant à l'égard de la critique et que, tout en attribuant à la Bible une importance capitale, il n'a jamais formulé de théorie précise sur l'inspiration et la révélation (voy. à la fin de son 2e vol. de *sermons*, un essai sur *la vraie interprétation des Ecritures* et deux sermons sur l'*interprétation des prophéties*, 1839). Après une période de luttes, l'opinion publique lui était devenue complétement favorable. Sur ces entrefaites la place de professeur d'histoire moderne à Oxford étant devenue vacante, elle lui fut proposée; sans quitter ses fonctions de Rugby, il l'accepta (1841). Mais il ne put que débuter dans cet enseignement. Le 12 juin 1842 il mourut subitement d'une maladie de cœur, à l'âge de 47 ans. La principale source à consulter est : *The life and correspondence of Thomas Arnold D. D.*, *by* Arthur P. Stanley, 7e édition, London, 1852. Ce livre a été publié en allemand sous une forme abrégée. FRÉDÉRIC DUMAS.

ARNON [Arnôn, aujourd'hui *Wâdi-Modjeb*], nom d'un torrent qui se jette dans la mer Morte, à l'est, et qui formait la frontière des Moabites et des Amorrhéens (Nombr. XXI, 13, 15; XXII, 30; Deut. II, 24, 36; III, 8 ss.; IV, 48; Josué XII, 1, 2; Jug. XI, 13 ss., etc.). A partir de la conquête de Canaan, la possession de la ligne de l'Arnon fut l'objet de guerres constantes entre les Hébreux, les Moabites et les Ammonites (voyez : *Ammon*, comp. aussi 2 Rois X, 33; Es. XVI, 2; Jér. XLVIII, 20). L'Arnon coulait au fond d'un ravin entouré de hauteurs très-escarpées (Jug. XI, 25; Nombr. XIII, 29; XXI, 28), et il était traversé par une route que défendait la ville d'Aroer. Saint Jérôme (*Onomast.*) a donné de ce passage une description qui n'a pas cessé d'être exacte; il l'appelle : *locum vallis in prærupta demersæ satis horribilem et periculosum.* On y voit encore les ruines d'un ancien pont; cette construction

est d'époque romaine, mais la route était beaucoup antérieure. Elle est déjà mentionnée dans Esaïe (XVI, 2) et dans l'inscription de Mésa (voyez *Aroër*).

ARNOUL ou Arnulph (Saint), évêque de Metz, naquit, en 580, de parents illustres; il servit dans les armées de Théodebert II et exerça les fonctions de *major domus* à la cour des rois d'Austrasie. Bien que laïque et marié, il fut désigné par le peuple, en 614, pour occuper le siége vacant de Metz. Sa femme Dode prit le voile et se retira dans un couvent de Trèves; l'un de ses fils, saint Cloud, lui succéda à l'évêché de Metz; l'autre, Anségise, epousa la fille de Pépin de Landen et fut le père de Pépin d'Héristal. Arnoul était le principal conseiller de Clotaire II et de Dagobert. Il se retira dans une solitude près de Remiremont et mourut en 640 (voy. *Acta sanctorum*, Juill., t, IV; Mabillon *Act. SS. Ordin. Bened.*, t. II).

ARNOUX (le P.), jésuite, né à Riom, entra dans la Compagnie en 1592, à l'âge de dix-sept ans. Il dirigea avec succès les maisons de Grenoble et de Toulouse. En 1617, à la mort du Père Cotton, il fut nommé prédicateur et confesseur de Louis XIII et se mit aussitôt à prêcher, devant le roi, contre la confession des Eglises réformées. On racontera, à l'article *Dumoulin*, les querelles qu'il eut à cette occasion avec les ministres de Charenton. Arnoux perdit sa place en 1621; il mourut, en 1636, provincial de Toulouse. On assure qu'il était devenu fou (voy. Sotvellus, *Bibl. Scriptor. S. J.*).

AROER ['A r ô ê r, une seule fois 'A r e ô r (Jug. XI, 26), aujourd'hui *Araïr* « ruines »], ville située sur lesbords de l'Arnon (Deut. II, 36; III, 12; IV, 48; Jos. XII, 2; XIII, 16, 20) et qui appartenait aux Moabites (Jér. XLVIII, 10). Aroër commandait la route qui traverse l'Arnon et qui reliait Dibon à Rabba. Du temps de saint Jérôme, on en voyait encore les ruines *usque hodie, in vertice montis, super ripam torrentis Arnon*; ces ruines sont celles d'Araïr qui dominent la route de l'Arnon. La route, que tous les voyageurs attribuent aux Romains, était certainement beaucoup plus ancienne. Nous lisons, en effet, dans l'inscription de Mésa (l. 26) : « C'est moi qui ai construit Aroër et c'est moi qui ai fait la route de l'Arnon ». Il n'y a aucune raison de révoquer en doute l'affirmation du roi de Moab. Peut-être, en ce qui concerne Aroër, s'est-il borné à la reconstruire. On doit noter pourtant qu'Aroër n'est pas citée parmi les villes moabites (Nomb. XXI, 27, 30); elle semble donc être d'une époque relativement récente. Il faut en distinguer une ville du même nom située dans les environs de Rabbat Ammon, sur le territoire de Gad et mentionnée (Jos. XIII, 25; Nombr. XXXII, 34; 2 Sam. XXIV, 5 et Jug. XI, 33), la même, suivant Gesenius, à laquelle Esaïe (XVII, 2) fait allusion. Enfin, un endroit du pays de Juda (2. Sam. XXX, 23), celui sans doute d'où étaient originaires deux capitaines de David, Sçamah et Jéhiel, fils de Hotam l'Aroérite (I Chr. XI, 44). PH. BERGER.

ARPHAXAD [A r p h a k c h a d, Ἀρφαξάδ], descendant de Sem (Gen. X, 22, 24), que les commentateurs, suivant l'analogie des autres noms, regardent comme l'ancêtre d'un peuple et mettent en rapport

avec une province septentrionale de l'Assyrie, appelée *Arrapachitis*. Josèphe (*Antiq.*, I, 6, 4), suivi par Bochart, Michaëlis, Vater et d'autres, fait descendre de lui les Chaldéens. Le livre de Judith (I, 15) mentionne également un roi mède de ce nom.

ARRAS [*Atrebatum, civitas Atrebatensium, Atrecht*]. Saint Vaast (*Vedastus*), qui enseigna la religion à Clovis, en fut le premier évêque; saint Remy l'avait établi, il mourut vers 540, le 6 février (voy. Corblet, *Hagiogr.*, IV, 1 ss.). On croit que saint Vedulphe, troisième évêque de Cambrai et d'Arras († 580), transporta le siége épiscopal à Cambrai. Dès lors, et jusqu'en 1093, Arras n'eut d'autres évêques que ceux de Cambrai. En 1025, des hérétiques manichéens, disciples de l'Italien Gundulphus, s'étaient montrés près d'Arras; un synode, réuni par l'évêque Gérard (Mansi, XIX; *Hefele*, IV, 648), les contraignit d'abjurer. Rétabli par Urbain II, l'évêché d'Arras resta suffragant de Reims jusqu'à l'érection de Cambrai en métropole (1559) : de 1802 à 1841, il a appartenu à la province de Paris. Granvelle fut évêque d'Arras de 1538 à 1561. On conservait dans l'ancienne cathédrale de Notre-Dame construite de 1030 à 1396, la Sainte-Chandelle, ainsi que la Sainte-Manne, tombée du ciel au temps de saint Jérôme. En l'an III, cette église fut vendue à charge de démolition. La spacieuse église de Saint-Vaast, élevée en 1755, fut, en 1814, affectée à la cathédrale. La célèbre abbaye de ce nom avait été fondée en 687 par l'évêque saint Aubert; Thierry III en releva l'église en expiation du meurtre de saint Léger (*Dict. d'Expilly; Gallia*, III). S. Berger.

ARSÈNE (Saint), diacre romain, renommé par sa science et par sa piété fut choisi par l'empereur Théodose, sur la recommandation de l'évêque Damase, comme précepteur de ses fils. Par vénération pour le caractère d'Arsène, il leur enjoignit d'écouter ses leçons debout. A l'âge de 40 ans, Arsène se retira dans les solitudes d'Arabie, puis dans celles de la Haute et de la Basse-Egypte, pour y vivre dans l'austérité et les mortifications. Saint Jérôme l'appelle une des principales colonnes de la vie solitaire. Il mourut en 445, à l'âge de 95 ans, et d'après d'autres de 120 ans. On a de lui une *Exhortation aux moines* que le P. Combefis a publiée dans sa *Græco latinæ Patrum biblioth. nov. Auctor.*, P., 1672, in-8, et des *Sentences* ou *Maximes*, au nombre de quarante-quatre, recueillies par ceux qui vivaient avec saint Arsène, et publiées par Cotelier dans ses *Monument. eccl. græc.*, t. I, p. 353.

ARSÈNE, patriarche de Constantinople, abbé du monastère de Nicée, en Bithynie, puis moine au couvent du Mont-Athos, fut choisi par l'empereur Théodore Lascaris comme tuteur de son fils Jean (1259). Il s'éleva contre l'usurpateur Michel Paléologue, qui avait ordonné d'aveugler l'héritier légitime avec un fer rouge, et le fit excommunier. Maître de Constantinople, Michel convoqua un synode qui destitua Arsène. Il termina ses jours en 1264 dans l'île de Proconèse, où il avait été exilé. On a de lui des *Eccles. Græc. Monumenta*, publiés par Cotelier, Paris, 1631, in-4, et une *Synopsis divinorum canonum*, publiée par Justellus, *Bibliotheca juris canonici veteris*, P., 1661, t. II, p. 749.

ART CHRÉTIEN. L'art est-il compatible avec le christianisme ? C'est

là moins une question de principes qu'une question de faits. Placé sur ce terrain, le débat semble bien vite tranché. Seul, le moyen âge nous révèle la présence d'un art chrétien, enfermé, il est vrai, dans d'assez étroites limites, mais reconnaissable néanmoins à un certain nombre de signes caractéristiques. Cela étant, il paraîtrait plus juste de parler d'un art byzantin, d'un art gothique ou catholique, que d'un art chrétien. En effet, l'Eglise des trois premiers siècles, comme aussi le protestantisme, que nous regardons, l'une dans le passé, l'autre dans le présent, comme les formes les plus élevées et les plus authentiques de l'esprit chrétien, quel art ont-ils produit, et ne sont-ils pas, en un sens, réfractaires à l'idée même de l'art ? Nous trouvons bien, à en juger par les découvertes que nous ont ménagées les fouilles des catacombes, les embryons d'une peinture chrétienne dans les images allégoriques qui décorent les caveaux mortuaires; mais, sauf l'expression particulière du visage humain, qui n'est, d'ailleurs, que fort rarement représenté, toute la symbolique de l'Eglise primitive vit d'emprunts faits au paganisme, de même que, dans l'érection ou dans l'appropriation de leurs premiers édifices religieux, ce sont des bâtiments païens qui ont servi de modèles aux chrétiens. De son côté, l'art protestant, partout où il triomphe de l'hostilité puritaine et des répugnances calvinistes, ne fait que reproduire, avec des modifications plus ou moins heureuses, les divers types qui l'ont précédé. Il n'y a point encore, et il n'y aura vraisemblablement jamais, d'architecture, de sculpture et de peinture essentiellement protestantes. On en conclut que le christianisme, dans sa forme authentique, est trop spiritualiste pour se prêter aux incarnations de l'art : religion tout intérieure, il se distingue précisément des autres cultes en ce que, dans l'intérêt même de l'adoration « en esprit et en vérité », il réprouve et bannit le symbole matériel auquel, trop facilement, se rattache quelque idée superstitieuse et qui, sans le vouloir, provoque l'altération du sentiment religieux. Confondre l'émotion esthétique que produit la contemplation du beau et l'émotion religieuse qui naît de la communion avec Dieu, semble à d'excellents chrétiens, fort bons juges en cette matière, chose si facile et si périlleuse, qu'ils estiment qu'il vaut encore mieux, à tout prendre, se passer de l'art que de risquer quelque défaillance de la piété et une rechute certaine dans le paganisme. Et ce qui tend à confirmer leur opinion, c'est que le moyen âge, qui a créé un art chrétien, n'a pas évité cet écueil : du jour où il a réussi à s'affranchir du joug que faisait peser sur lui l'ascétisme, il est retombé dans la divinisation de la matière. L'ascétisme : telle est, en effet, l'inspiration toute-puissante à laquelle le moyen âge chrétien obéit. Que l'on étudie avec attention ses édifices religieux, en particulier ceux du style ogival, que l'on analyse les statues des saints ou des personnages bibliques, ainsi que les rares productions de la peinture religieuse de cette époque, on retrouvera partout l'expression, pour ainsi dire stéréotypée d'une piété mystique, ne connaissant qu'une seule passion, celle de la mortification de la chair et du détachement du monde : c'est moins encore la spiritualisation de l'art que sa négation. De là, ce quelque chose de heurté, de tourmenté,

de douloureux que présentent toutes les créations du moyen âge. Dès que, avec la Renaissance, la chrétienté essaye de soulever ce linceul de la mort qui l'enveloppait, l'art cherche à s'émanciper à son tour et trouve ses meilleures inspirations dans l'imitation des chefs-d'œuvre du paganisme et dans l'étude de la nature reproduite d'après eux. La conclusion rigoureuse de cet examen des faits semble donc être celle-ci : ou l'art chrétien est pénétré de l'idéal ascétique du moyen âge ou il ne l'est pas, et l'on serait tenté de lui appliquer cette parole de Jésus-Christ : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » — Mais la piété chrétienne ne se confond pas avec l'ascétisme. Jésus-Christ, intercédant pour les siens, disait à son Père : « Je ne te prie pas de les ôter du monde, mais de les préserver du mal » (Jean XVII, 15). Ce n'est pas la mutilation mais la restauration de l'homme que l'Evangile se propose, et, dès lors, aucun des éléments qui constituent notre être ne doit être sacrifié. La contemplation du beau, envisagé comme la splendeur du vrai, joue un rôle dans notre éducation morale ; celle-ci ne sera complète que lorsque toutes les sphères de notre activité comme de notre pensée auront été pénétrées de l'idéal chrétien et assujetties aux desseins du royaume de Dieu, selon cette remarquable parole de saint Paul : « Toutes choses sont à vous, mais vous êtes à Christ et Christ est à Dieu » (1 Cor. III, 22). On peut dire, dès lors, qu'un vaste champ s'ouvre aux inspirations de l'art chrétien. Il n'est pas difficile de signaler en quoi il différera de l'art païen. Jamais la matière ou la forme ne seront pour lui le but de ses créations ; il les considérera, ainsi que le corps lui-même, comme l'habitation, le temple de l'hôte divin dont il a charge de reproduire les impressions. Toujours la dignité de ce « roseau pensant » reluira sous la splendeur des formes. Mais l'expérience de dix-huit siècles ne nous autorise-t-elle pas à conclure que, dans le domaine du beau, surtout en ce qui concerne les arts plastiques, l'idéal de l'art antique ne sera pas dépassé ? Sans nul doute, par suite des conditions particulières de son sol, de son climat, de sa race et de sa civilisation, la Grèce nous présente, au point de vue de la forme artistique, soit dans l'architecture, soit dans la sculpture, des types d'une pureté de lignes, d'une harmonie de proportions, d'un mélange heureux de grâce et de force, qui ne cesseront de déjouer et de confondre les efforts de l'art moderne. A cet égard on peut dire que les arts plastiques, dès cette première et charmante éclosion sur notre sol européen, ont acquis un degré de perfection qui ne pourra plus être, sinon atteint, du moins dépassé, et qui, dans cette sphère particulière, constitue le type immortel du beau. Mais le beau ne réside-t-il que dans la pureté des lignes et dans l'harmonie des proportions ? L'expression n'est-elle rien, et j'entends, non pas seulement l'expression d'un type convenu, mais l'expression dans la richesse inépuisable et l'infinie variété de l'individualité humaine. Nous croyons que l'antiquité conservera une supériorité incontestée dans les arts qui, comme l'architecture, et, en un certain sens, la sculpture, ne comportent pas, grâce au but qu'ils poursuivent et à la matière dont ils disposent, un riche développement de l'expression individuelle :

c'est une idée collective que réalise, dans le marbre ou dans l'airain, le ciseau de l'artiste, et il ne pourra guère faire autre chose que de puiser dans le trésor des traditions du passé. Mais, par contre, partout où l'expression individuelle des pensées et des sentiments de l'âme joue un rôle capital, comme dans la peinture ou dans la poésie, l'art moderne pourra essayer de rivaliser avec l'art antique. N'oublions pas que c'est le christianisme, en réalité, qui a affranchi l'individu, et qui, par cela même, a donné ou refait une âme à chacun, non-seulement au héros et au sage, mais au plus déshérité comme au plus coupable, que dis-je, à la nature inanimée elle-même qui, sous le pinceau de l'artiste ou sous la lyre du poëte moderne, se colore de nos impressions individuelles, reflète nos joies et nos tristesses et semble vivre de notre propre vie. C'est dans la musique, cet art par excellence des temps présents et futurs, que l'âme, éprise de l'idéal, épanche ou retrouve avec le plus de fidélité ses inspirations diverses. Les formes impalpables de cet art presque divin n'empruntent rien à la plastique antique et, dans ses vibrations, tour à tour douces et graves, les sentiments de l'âme humaine, y compris le plus élevé de tous, le sentiment religieux palpitent et résonnent avec la grâce souveraine du beau. — Voy. les articles *Architecture*, *Sculpture*, *Peinture*, *Poésie*, *Musique religieuse*.

F. Lichtenberger.

ARTAXERXÈS [Arthachschaschthâ, en persan, grand ou puissant roi], nom ou plutôt titre de plusieurs rois de Perse dans l'Ancien Testament. — 1. Celui qui est mentionné Esdras VI, 7-8 paraît avoir été le faux Smerdis, qui monta sur le trône par une conspiration des prêtres, comme prétendu fils de Cyrus et frère cadet de Cambyse (552 av J.-C.), mais ne régna que huit mois. Sous son règne, les travaux de la réparation des murs de Jérusalem furent interrompus (Esdras IV, 23, 24). — 2. La plupart des commentateurs estiment avec Josèphe (*Antiq.*, XI, 5-6) que celui dont parle Esdras VII, 1, 11 est Xerxès, successeur de Darius Hystaspe, qui permit, dans la septième année de son règne (479 av. J.-C.), à Esdras d'aller en Judée avec sa colonie, et lui donna l'autorité la plus étendue. D'autres, au contraire, le confondent avec Darius Longuemain dont il est question Néh. II, 1 ; V, 14 ; XIII, 6, qui, dans la vingtième année de son règne (444 av. J.-C.), autorisa son échanson, Néhémie, à retourner à Jérusalem et à en rebâtir les murailles.

ARTÉMON vécut à Rome à la fin du deuxième siècle. Il enseignait que Jésus-Christ était un simple homme, qui ne s'était pas trouvé avec Dieu dans un rapport particulier. Pour appuyer son opinion, il invoquait l'autorité des prophètes, qui n'avaient annoncé qu'un Messie purement humain, celle des apôtres qui n'ont entendu la divinité du Christ qu'au sens moral, et le témoignage de Jésus-Christ lui-même qui s'était de préférence appelé le Fils de l'homme. C'est à cause de sa vertu que Jésus a mérité d'être divinisé. Artémon retient sa sainteté parfaite et même sa naissance surnaturelle. Les artémonites soutenaient que leur doctrine était plus ancienne que celle du Verbe, et qu'elle avait toujours été enseignée à Rome jusqu'à l'avénement de l'évêque Zéphyrin. Leurs adver-

saires les accusaient d'avoir puisé leur rationalisme dans l'étude d'Euclide, d'Aristote et de Théophraste, et d'avoir appliqué à l'exégèse biblique les principes d'une critique arbitraire, reproche que les artémonites ne manquent pas de retourner contre les orthodoxes. Condamnée par les conciles de Nicée, d'Ephèse et de Chalcédoine, l'hérésie d'Artémon conserva des partisans jusqu'à la fin du troisième siècle (voy. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V., c. 28; Théodor., *Hæret. Fab.*, II, c. 4; Neander, *Kirchengesch.*, I, p. 664 ss., et Dorner, *Entwiklungsgesch. der Lehre von der Person Christi*, I, p. 508 ss.) ont discuté d'une manière intéressante les rapports qui existaient entre l'hérésie d'Artémon et celle de Théodose de Byzance.

ARTICLES DE FOI. Ce terme est employé dans des sens différents. Dans les traités de scolastique, les *articuli* désignent simplement les sous-divisions des *quæstiones;* au seizième siècle, les Eglises de la Réforme se sont servies de ce mot pour désigner certaines confessions de foi (les articles de Smalkalde, ceux de Torgau, les trente-neuf articles de l'Eglise anglicane, les neuf articles du synode de Dordrecht, etc.). Hollaz, Quenstedt et les dogmatistes protestants du dix-septième siècle ont compris sous ce nom l'ensemble des vérités révélées unies entre elles par un lien organique (telles que le sont les articulations de la main). Ces vérités sont déterminées, par l'Eglise, d'après les saintes Ecritures. Depuis Hunnius (Διάτκεψις, *De fundamentali dissensu doctrinæ Lutheranæ et Calviniæ*, Vit., 1626, 1663), qui y a été poussé dans un intérêt de polémique, les dogmatistes ont établi entre les articles de foi une série de distinctions plus ou moins subtiles, soit en ce qui concerne leur origine ou provenance (principe formel), soit en ce qui regarde leur objet ou but (principe matériel). A. I. Les *articuli puri* qui ne s'appuient que sur le seul témoignage de la Bible : ce sont les mystères proprement dits ou les doctrines chrétiennes qui dépassent la raison humaine. II. Les *articuli mixti* sont ceux qui, bien qu'également contenus dans la Bible, peuvent néanmoins être reconnus par la lumière naturelle de la raison. B. I. Les *articuli fundamentales*, subdivisés eux-mêmes : 1° en *primarii,* dont la connaissance est absolument nécessaire pour être sauvé, et 2° en *secundarii* dont l'ignorance n'est pas un obstacle absolu au salut, mais dont la négation ou la contestation peut en ébranler l'assurance. Les *articuli primarii* se divisent eux-mêmes: *a.* en *constitutivi*, qui donnent d'une manière immédiate naissance à la foi, et *b.* en *conservativi*, qui servent de fondement aux précédents, soit qu'ils paraissent nécessaires pour en démontrer la vérité (*antecedentes*), soit qu'ils découlent logiquement de leur affirmation (*consequentes*). II. Les *articuli non fundamentales* sont ceux qui ne sont pas nécessaires au salut et sur lesquels des divergences peuvent, à la rigueur, se produire, à condition toutefois que la vérité d'aucun article fondamental n'en soit ébranlée. Telles sont, par exemple, la doctrine de la chute de certains anges, celle de l'Antechrist, celle de l'origine des âmes, etc.—Malgré leur subtilité, ces distinctions n'ont pas été inutiles au développement de la science religieuse : d'une part, elles ont habitué l'esprit humain à démêler, dans la masse confuse des dogmes, les vérités essentielles, le

principe souverain et générateur, en vertu duquel l'ensemble du système doit être constitué ; de l'autre, elles ont contribué à populariser cette idée essentiellement moderne que tous les dogmes n'ont pas la même importance au point de vue religieux, qu'il est possible et même légitime d'admettre certaines divergences dans l'exposition des systèmes dogmatiques et d'user en pratique de tolérance et de respect vis-à-vis de ceux chez lesquels ces divergences se manifestent. Le rationalisme, depuis Semler, a abandonné l'usage de ces distinctions. A ses yeux, tous les *articuli fidei* sont *mixti* ou si l'on veut *puri*, mais dans un sens opposé à celui des Hunnius et des Quenstedt, puisque c'est la foi purement subjective qui en est la source commune, soit qu'elle les puise directement dans la raison, soit qu'elle les tire de la Bible, au moyen de l'interprétation rationnelle. Cette subjectivité qui leur est propre leur enlève le caractère d'absolue nécessité qui donnait une importance pratique à la distinction entre les articles fondamentaux et ceux qui n'étaient pas considérés comme tels. Quelques dogmatistes modernes maintiennent la distinction entre les doctrines essentielles et les doctrines secondaires, et, parmi les premières, entre celles qui sont universellement proclamées par toutes les Eglises et celles qui sont spéciales à telle ou telle communion particulière. Mais la ligne de démarcation entre ce qui est essentiel et ce qui est secondaire sera toujours difficile à tracer. Dans un système bien organisé tout se tient, et en ce qui concerne l'idée ou le principe qui est à sa base, l'auteur peut avoir dépassé ou négligé la somme des vérités que d'autres regardent comme fondamentales. — Voy. les prolégomènes des ouvrages de dogmatique, et en particulier Hase : *Hutterus redivivus*, 7e édit., Leipz., 1848, p. 22 ss.

ARTICLES ORGANIQUES ou loi du 18 germinal an X (8 avril 1802). Voyez *Concordat*.

ARTOIS. Dans cette province se manisfesta, dès le moyen âge, une vive opposition à l'Église romaine. En 1025, un grand nombre de cathares furent emprisonnés à Arras ; ils semblèrent céder devant la persécution, mais leur nombre ne fit qu'augmenter. Au milieu du douzième siècle, l'évêque Frumald les trouva si nombreux, qu'embarrassé de les combattre, il ne sut qu'exprimer son chagrin à Alexandre III, qui se borna à recommander la surveillance la plus active. En 1182, une violente persécution éclata ; beaucoup de personnes de toutes conditions périrent sur le bûcher ou furent privées de leurs biens. L'Église cathare se retira de nouveau dans l'ombre, mais son influence demeura grande ; un écrivain de ce pays, Evrard de Béthune, consacra un traité spécial à réfuter ses doctrines. Il est probable que les enseignements des vaudois se substituèrent peu à peu à ceux des cathares dans ces contrées comme dans le reste de la France, car c'est sous le nom de vaudois que nous retrouvons des chrétiens persécutés plus tard dans l'Artois. En 1460, l'inquisition en fit brûler plusieurs à Arras ; mais ils se trouvèrent si nombreux et si influents qu'on ne put les poursuivre tous. Soixante ans après, la Réformation éclata, et fut là, comme ailleurs, accueillie par les vaudois. On sait, d'une manière positive, que

telle fut l'origine de l'Église de Wanquetin, près d'Arras. Dans cette ville, le protestantisme ne put pas s'implanter, mais il s'étendit dans les environs et dans d'autres parties de la province. Après la révocation de l'édit de Nantes, la plupart des protestants de l'Artois émigrèrent, et lors de la restauration du culte protestant, on ne retrouva plus que quelques petites Églises pour lesquelles un pasteur fut placé à Wanquetin, puis un autre à Arras. Une Église, de formation récente, a été établie à Boulogne. ED. MONNIER.

ASA ['Asâ, Ἀσα], fils et successeur d'Abia, roi de Juda, régna de 955 à 914 avant Jésus-Christ. Il chercha à extirper l'idolâtrie, sans épargner sa mère adonnée au culte des faux dieux (1 Rois XVI, 12 ss.), augmenta et régla les revenus du temple (V, 15) et fortifia le culte de Jéhova par une cérémonie imposante à laquelle assistèrent même des habitants d'Israël (2 Chron. XV, 8 ss.). Les affaires militaires occupèrent une partie considérable de son règne. Il augmenta le nombre des places fortes, ainsi que l'effectif de l'armée (2 Chron. XIV, 6 ss.), et entreprit une guerre heureuse contre le roi d'Israël Baasa, au sujet de la forteresse de Rama dont il s'empara et qu'il détruisit à l'aide de troupes syriennes (1 Rois XV, 16-22 ; 2 Chron. XVI, 1-6). Cette alliance avec le roi de Syrie attira à Asa les reproches du prophète Hanani, qui expia sa courageuse franchise par la mort (2 Chron. XVI, 7 ss.). Le livre des Chroniques parle seul d'une campagne dirigée contre Zéraph, roi d'Ethiopie, avec des détails qui rendent ce récit assez invraisemblable (2 Chron. XIV, 9 ss.).

ASAPH ['Asâph, Ἀσάφ]. 1° Nom d'un chroniqueur sous le règne d'Ezéchias (2 Rois XVIII, 18; Esaïe XXXVI, 3). — 2° Maître-chantre et poète de la cour du roi David, originaire d'une famille lévitique et honorée du surnom de *Voyant* (1 Chron. XV, 17 ; XVI, 5 ; 2 Chron. XXIX, 30, etc.). On lui attribue la composition de douze psaumes (L ; LXXIII-LXXXIII), dont la plupart, toutefois, paraissent appartenir à une époque postérieure. Ses descendants héritèrent de ses dons et de sa charge (2 Chron. XX, 14 ; Esdras II, 14 ; III, 10 ; Néhem. VII, 41).

ASBURY (Francis), né près de Birmingham le 20 août 1745, fut le principal fondateur de l'Eglise méthodiste épiscopale des Etats-Unis. Fils de paysan, il ne reçut qu'une culture première insuffisante, qu'il compléta en grande partie par un travail personnel et par de nombreuses lectures. Il fut amené de bonne heure à la foi par le ministère des évangélistes itinérants de Wesley. A dix-sept ans il commença à prendre la parole dans les réunions de culte, et il n'avait que vingt-un ans lorsqu'il quitta tout pour devenir l'un des *helpers* de Wesley. Quelques années plus tard, à la conférence de 1770, il s'offrit pour la mission d'Amérique, et Wesley, qui avait reconnu en lui de grandes qualités, accepta ses services. En 1772, il lui confia, avec le titre d'*assistant*, la direction de l'œuvre américaine, et, lorsque la Révolution eut brisé le lien qui rattachait les colonies à l'Angleterre, il fit d'Asbury (1784) le premier évêque résidant de l'Eglise méthodiste épiscopale des Etats-Unis (voy. l'article *Eglise méthodiste épiscopale*). Quoique inférieur à Wesley par la culture et par les talents, Asbury fit

en Amérique une œuvre aussi profonde et plus étendue que la sienne en Angleterre. Comme lui, il était à la fois organisateur de premier ordre, et évangéliste incomparable. Pendant près d'un demi-siècle, il parcourut sans relâche la contrée en voie de colonisation, prêchant tous les jours, voyageant, le plus souvent à cheval, à raison de deux mille lieues par année, et servant de trait d'union entre les Eglises des Etats de l'Atlantique et celles qui surgissaient de tous côtés dans les prairies et les forêts de l'Ouest. Il fit de son Eglise une armée fortement organisée et disciplinée militairement, et il sut faire passer le zèle qui le consumait dans l'âme de ses frères. Sous sa direction, l'Eglise méthodiste des Etats-Unis prit une extension rapide ; elle venait de naître lorsqu'il arriva en Amérique, et quand il mourut en 1816, elle comptait 211,000 membres. Durant son long épiscopat, Asbury conféra l'ordination à 4,000 pasteurs environ. — Sources: les *Histoires du Méthodisme américain* de Bangs et de Stevens; W. P. Strickland, *The Pioneer Bishop, the Life and Times of Francis Asbury.* MATTH. LELIÈVRE.

ASCALON [ʼAchqelôn, ʼΑσκάλων, ʼΑσκαλώνιον], l'une des cinq villes confédérées des Philistins, située sur le bord de la mer, à 16 milles au nord de Gaza et à 53 de Jérusalem. Elle n'appartint jamais aux Hébreux; un passage du Livre des Sages (I, 18) pourrait faire croire qu'elle fut prise par la tribu de Juda, mais cela est démenti par le verset suivant. Ascalon possédait un antique sanctuaire de la déesse ichthyomorphe Derceto (*Atergatis*), dont le culte était dans un rapport étroit avec celui de sa fille Sémiramis (*Aphrodite-Urania*). A côté du temple était un bassin où l'on élevait des poissons sacrés (Hérod. I, 105; Diod. II, 3). Les bandes de Scythes qui pénétrèrent jusqu'à la frontière d'Egypte, en 625, pillèrent, en passant, le temple d'Ascalon. Pour les punir, la déesse les frappa d'une maladie secrète. Ascalon resta jusque sous les Romains une ville libre (Pline, *H. N.*, 5, 14). Hérode le Grand, qui y était né, l'embellit beaucoup, bien qu'elle ne lui appartînt pas; après sa mort, elle devint la résidence de sa sœur Salomé (Jos., *Bell. Jud.*, I, 21, 11 ; *Ant.*, XVII, 11, 5). A l'époque chrétienne, elle fut le siége d'un évêché. Le premier évêque connu est de 315. On en trouve ensuite jusque vers 930-40. Au douzième siècle, l'évêché fut transporté à Bethléhem. Ascalon possédait de riches jardins et des eaux délicieuses; elle était célèbre pour son vin et ses échalottes (*ascalonia*). Aujourd'hui encore on voit sur son emplacement de grandes ruines au milieu d'un amphithéâtre de collines qui regarde la mer (Guérin, *Descr. de la Palest.*, II, p. 135 ss.; Tobler, 3te *Wanderung*, 1857, p. 35 ss.; Socin, *Handb.*, p. 339 ss.).

PH. BERGER.

ASCENSION DE JÉSUS-CHRIST. Le livre des Actes des Apôtres rapporte que Jésus-Christ, quarante jours après sa résurrection, fut élevé au ciel, aux yeux de ses disciples (I, 3-11). L'évangile selon saint Luc raconte, avec moins de détails, le même fait. L'évangile selon saint Marc le mentionne brièvement, mais dans un morceau (XVI, 9-20) qui est aujourd'hui généralement considéré comme un appendice étranger à la composition primitive de cet évangile. Le premier et le quatrième évangile sont muets sur le fait de l'ascension de Jésus-

Christ, bien qu'ils renferment, le dernier surtout, plusieurs récits se rapportant à des apparitions de Jésus-Christ à ses disciples, après sa résurrection. On s'est appuyé sur le silence de deux évangiles touchant l'ascension de Jésus-Christ, pour nier la réalité de ce fait (Strauss. *Nouvelle vie de Jésus*, II, p. 402, traduction Nefftzer et Dollfus). Cette conclusion ne nous paraît pas légitime, car : 1° Elle repose sur une notion inexacte de la nature des évangiles dont aucun n'a la prétention de raconter toute l'histoire de Jésus-Christ. S'il fallait faire une exception à cet égard, ce serait pour saint Luc (I, 3), lequel contient précisément le récit de l'ascension. 2° Saint Matthieu et saint Jean admettent tous deux une seconde vie terrestre de Jésus-Christ. Comment se serait, pour eux, terminée cette vie sinon par l'ascension? 3° Nous trouvons dans saint Jean la mention anticipée du fait de l'ascension (voir XX, 17 et surtout VI, 62, passage où il est évidemment question d'un fait extérieur, visible). 4° La littérature apostolique suppose l'ascension de Jésus-Christ (voir Actes II, 32 et 33; Eph. II, 6, et de nombreux passages tels que I Pierre III, 22; Eph. IV, 10; I Tim. III, 16; Heb. IX. 24), où le caractère visible de l'ascension de Jésus-Christ n'est pas directement affirmé, mais doit se déduire du rapprochement avec la nature de sa résurrection et de son retour dans la gloire, dont le caractère visible n'est pas contestable, au point de vue du témoignage apostolique. — On a cru voir une contradiction entre le récit de Luc et celui des Actes touchant la question du lieu où le fait de l'ascension s'est passé. Luc s'exprime ainsi à ce sujet : « Il les mena ensuite dehors jusqu'à Béthanie (ἕως εἰς Βηθανίαν), puis élevant ses mains, il les bénit » (XXIV, 50). D'après les Actes, les disciples, après avoir été témoins de l'ascension, s'en retournèrent à Jérusalem de la montagne dite des Olivier (I, 12). Mais ces mots εἰς Βηθανίαν ne désignent pas nécessairement Béthanie même ; ils peuvent grammaticalement s'appliquer à la contrée de Béthanie (comp. Matth. XXI, 1), à laquelle appartenait le mont des Oliviers (voir F. Bovet, *Voyage en terre sainte*, 3me édit. p. 203). La question qui se rapporte au temps où il faut placer l'ascension offre plus de difficulté. D'après les Actes le fait eut lieu quarante jours après la résurrection. Luc ne marque point de date à cet égard; toutefois, comme il place le récit de l'ascension immédiatement après celui d'une apparition du Christ, laquelle eut lieu le jour de sa résurrection, et qu'il ne sépare les deux récits que par l'adverbe conjonctif δὲ (XXIV, 50), on en a conclu que d'après Luc l'ascension avait eu lieu le même jour que la résurrection. On a raisonné de même à l'égard de saint Marc (XVI, 19). Meyer (*Kritisch-Exegetischer Kommentar üb. das N. T.*, vol. I, 2me part, p. 612 5e édit.), s'appuyant sur ces données, croit reconnaître au sujet de la date de l'ascension deux traditions dans l'Eglise primitive : d'une part Luc et Marc, de l'autre les Actes. Ce théologien n'hésite pas, d'ailleurs, à préférer la dernière de ces traditions, qui a pour elle, indirectement, l'autorité de Marc et de Paul, par la manière dont ils racontent les apparitions du Christ ressuscité à ses disciples. Meyer n'insiste pas d'ailleurs sur le chiffre de 40 jours, qu'il prend pour un chiffre rond. Il s'appuie, en particulier, à ce sujet, sur un passage de l'épître de Barnabas, d'après

lequel l'ascension du Christ aurait eu lieu, sinon le même jour que la résurrection, au moins (d'après un sens possible de ce passage), comme la résurrection, un premier jour de la semaine : « Nous célébrons, écrit Barnabas, dans la joie, ce huitième jour dans lequel Jésus est ressuscité des morts et, après s'être manifesté, est monté aux cieux. » D'autres théologiens estiment que l'ascension de Jésus-Christ a eu lieu le même jour que sa résurrection (en particulier Kinkel, *Theol. Stud. u. Krit.*, 1841, p. 597 ss., et Greve, *die Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi*, etc. Han., 1868, in-8°). Il nous semble qu'on a singulièrement exagéré la portée des différences qu'offrent nos documents à cet égard. C'est entre les Actes et Marc que l'apparence de contradiction est la plus forte, mais on sait l'obscurité qui plane sur l'origine de l'appendice de Marc. Quant au récit de Luc, la particule δὲ qui le lie à ce qui précède peut indiquer un tout autre rapport que celui de succession, surtout immédiate. Il serait d'ailleurs assez singulier que Luc et les Actes ayant (d'après Meyer lui-même) un même auteur, ces deux livres fussent en contradiction sur le point qui nous occupe. En résumé nous ne voyons dans nos documents évangéliques rien qui ne confirme pleinement la doctrine traditionnelle de toutes les Eglises chrétiennes touchant le fait de l'ascension de Jésus-Christ.—L'ascension de Jésus-Christ est d'ailleurs une conséquence de sa résurrection. Ecarter celle-là tout en conservant celle-ci, c'est aboutir aux conséquences les plus étranges (voy. Godet, *Com. sur l'Ev. de saint Luc*, II, p. 444). Aussi la plupart des théologiens qui ont nié la réalité de l'ascension nient-ils également celle de la résurrection et, le plus souvent aussi, celle du surnaturel chrétien. Citons, à cet égard, quelques exemples récents. Pour Strauss, l'ascension est un mythe né du besoin de savoir comment avait pris fin le nouvel état du Christ, ressuscité dans les visions de quelques-uns de ses disciples. Ce mythe avait d'ailleurs ses éléments tout prêts dans certains récits de l'Ancien Testament tels que ceux de l'ascension d'Hénoch et d'Elie (II, p. 402). L'explication de M. Renan est des plus simples : « Quand les visions devinrent plus rares on se plia à une autre imagination. On se figura Jésus comme entré dans la gloire et assis à la droite du Père. « Il est monté au ciel », se dit-on (*Les apôtres*, p. 54). Schenkel s'exprime ainsi sur les apparitions de Jésus après sa mort : « Ses apparitions furent le reflet que sa sainte image, jusque-là voilée, projetait enfin dans l'âme de ses disciples » (*Characterbild Jesu*, p. 254 de la traduction française). Il ne s'explique pas autrement sur l'ascension (voy. aussi, dans le même ordre d'idées, Ewald, *Gesch. des apost. Zeitalters;* Keim, *Gesch. Jesu von Nazara*, 3e vol., etc.). Rothe a sur les apparitions du Christ et son ascension un point de vue tout spécial que l'on trouve exposé notamment dans sa dogmatique (II, p. 139). Les documents évangéliques sont d'une grande sobriété relativement au mode de l'ascension. D'après le récit des Actes Jésus fut élevé aux yeux de ses disciples et une nuée le dérobe à leurs yeux. D'après Luc, « comme il les bénissait, il se sépara d'eux et fut élevé au ciel. » Le mot *ciel* (Matth. XVI, 3) désigne dans le langage du Nouveau Testament tantôt le ciel étoilé, tantôt le do-

maine supra-sensible où Dieu règne sans partage (Matth. VI, 10; voy. l'article *Ciel*). Nos divers récits de l'ascension se plaçant surtout au point de vue de l'*apparence*, il est probable que presque partout, sinon partout, le mot *ciel* doit y être pris dans le premier de ces deux sens. Il n'en est pas moins vrai que, pour tout l'ensemble de nos documents évangéliques, Jésus, après avoir disparu aux yeux de ses disciples, rentra dans le domaine où le règne de Dieu est une absolue réalité. L'objection que l'on a faite à la possibilité de l'ascension au point de vue du système de Copernic, lequel a détruit l'ancienne notion d'un ciel placé *au-dessus* de la terre, est aussi puérile que l'était cette notion elle-même. Nous touchons ici aux confins de deux ordres, dont l'un tombe sous nos sens et dont l'autre leur échappe, en lui-même et dans les conditions d'existence qui y sont réalisées. Cela nous oblige à une grande réserve. Le corps de Jésus-Christ, élevé au ciel, est son corps glorifié, c'est-à-dire son corps ancien élevé aux conditions d'une vie absolument spirituelle (voir sur l'apparition de Jésus glorifié à saint Paul, mentionnée 1 Cor. XV, 8, l'article *Résurrection de J.-C.*). D'après la doctrine luthérienne stricte, représentée par la *Formule de concorde*, le corps glorifié de Jésus-Christ serait présent partout (voy. l'article *Ubiquité*). Les réformés, d'accord en cela avec les catholiques, n'admettent pas l'ubiquité du corps glorifié du Christ (voy. Calvin, *Institution chrétienne*, liv. II, ch. XVI, § 14). L'ascension de Jésus-Christ est le couronnement nécessaire de son œuvre rédemptrice. En lui, l'humanité, victorieuse de la mort a été restaurée et glorifiée (Eph. II, 6). On ne saurait nier l'importance doctrinale de l'ascension du Christ, qu'en se plaçant au point de vue d'un idéalisme aussi contraire aux sentiments primordiaux de notre nature qu'à l'esprit de l'Ecriture sainte. R. Hollard.

ASCÉTISME. Ce mot n'a point encore été adopté par l'Académie française, mais il a pris droit de cité dans les sciences morales et théologiques. Il nous vient du grec, où le verbe ἀσκέω et ses dérivés se disaient du régime particulier et des exercices systématiques par lesquels les athlètes entretenaient leur vigueur et se préparaient au combat. Les stoïciens, pour arriver à l'ataraxie, les néo-platoniciens, pour atteindre Dieu, s'imposèrent une rigoureuse discipline. C'étaient des athlètes spirituels : le philosophe fut appelé ἀσκητής, son genre de vie βίος ἀσκητικός, et sa demeure ἀσκητήριον. Ces expressions passèrent naturellement dans la langue des chrétiens, qui sont appelés aussi au renoncement et à la lutte (1 Cor. IX, 24-27). On finit par les appliquer spécialement aux moines de l'un et de l'autre sexe (ἀσκητικός ἄνηρ, ἀσκήτρια) vivant dans des cellules (ἀσκητικὴ καλύβη) et dans des monastères (ἀσκητήριον). Leur genre de vie fut l'ἄσκησις. De là le mot « ascétisme » qui désigne d'une manière générale un système de vie tout composé d'abstinence et de mortifications. La Grèce a donné le mot, mais c'est l'Inde qui a présenté la chose même dans sa réalisation la plus complète. Pour le brahmanisme comme pour le bouddhisme, l'existence individuelle est un mal qu'il faut détruire pour se perdre dans Brahma ou s'anéantir dans le Nirvana : arriver à ne plus sentir, ni penser, ni vouloir, c'est le but suprême. Le moyen, c'est une sorte

de suicide progressif, systématiquement organisé, s'attaquant non-seulement à la vie du corps, mais à celle de l'âme : privation de nourriture, de sommeil, d'abri, de vêtements; séparation de la famille et de la société; recherche de la souffrance sous toutes les formes; extinction de toute affection, de tout désir, de toute pensée, les ascètes de l'Inde se sont montrés effroyablement inventifs et résolus (voy. Bochinger, *La Vie contemplative, ascétique et monastique chez les Indous et chez les peuples bouddhistes*, Strasb., 1831; Pfleiderer, *Die Religion*, II, p. 197, 202-204, 219-223; Wuttke, *Geschichte des Heidenthums*, etc.). Ces terribles pratiques étaient la conséquence des croyances fondamentales de ces religions : le panthéisme et le nihilisme doivent logiquement conduire ou à la licence ou à l'ascétisme effrénés. On en peut dire autant, quoique à un moindre degré, de toute doctrine dualiste, attribuant un côté plus ou moins considérable de l'existence au principe mauvais. — L'hébraïsme, par son affirmation sur l'origine de toutes choses (Gen. I, 1, 31), par son enseignement caractéristique sur le lien qui doit unir dans ce monde même la justice et la prospérité, le péché et la souffrance, a rompu avec toute espèce de panthéisme et de dualisme, et l'on se tromperait fort si l'on voyait dans les lois de pureté, dans le vœu du nazaréat, dans le jeûne de certaines journées, des marques d'ascétisme. La signification de ces usages est tout autre. C'est plus tard seulement que, sous des influences étrangères, les esséniens, les thérapeutes et surtout Philon (*De vita contemplativa*) firent entrer les pratiques ascétiques proprement dites dans le judaïsme. Rien n'est plus contraire à l'ascétisme que le fond même de la doctrine morale, comme les prémisses métaphysiques de l'Evangile : non-seulement il maintient avec l'hébraïsme la création de toutes choses par un Dieu saint et bon; mais, en annonçant l'incarnation de la Parole éternelle qui était avec Dieu, qui était Dieu, il réhabilite en quelque sorte l'existence terrestre et la matière même. Il fait d'ailleurs dépendre l'entrée dans le royaume de Dieu de la nouvelle naissance opérée par l'Esprit, et cette action régénératrice de l'Esprit est promise à la foi qui est un lien tout moral de l'âme avec Dieu ou Christ (Jean III, 3-8; Rom. VIII; 2 Cor. V, 17, etc.). Il résume la vie sainte tout entière dans l'amour de Dieu et des hommes; il proclame le néant des observances extérieures (Matth. XV, 11; Col. II, 20-23) et le droit de l'enfant de Dieu à user de toutes choses avec actions de grâces (1 Tim. IV, 4; Rom. XIV, 1-20; 1 Cor. X, 25-36; Act. X, 15). Le corps lui-même est mis en honneur; dès à présent, temple de l'Esprit et membre du Christ (2 Cor. V, 15-19), il est destiné à la gloire de la résurrection (1 Cor. XV). Aussi, doit-il être respecté (2 Cor. VI, 13-20) et toute souffrance ou privation qu'on lui imposerait arbitrairement est condamnée (Col. II, 23). La chose seule nécessaire, c'est le développement de l'homme intérieur (Eph. III, 16-17), et l'Esprit qui anime le chrétien n'est pas un esprit de servitude, de scrupule et de tristesse, c'est un esprit de liberté et de joie (Rom. VIII, 15; 2 Cor. III, 17; Jean XV, 11; Philipp. III, 1; IV, 4 ss.; I Pierre I, 3-9, etc.). — Cependant le christianisme a présenté un développement d'ascétisme qui peut se comparer

à celui de l'Inde, qui le rappelle parfois, jusque dans le détail, d'une façon singulière (Zœckler, *Krit. Gesch. der Askese*, 1863). On ne doit pas chercher l'explication de ces ressemblances dans une influence positive de l'Inde qui se serait exercée sur la chrétienté par l'intermédiaire des gnostiques et des néoplatoniciens. Il y a là des causes plus profondes : d'une part, la nature humaine qui est partout la même; de l'autre, certains côtés de la vie chrétienne qui peuvent aisément être tournés à l'ascétisme. Il ne manque pas, en effet, de déclarations dans l'Evangile, où la vie nouvelle est présentée comme un renoncement total (Matth. XVI, 24), un dépouillement absolu (Matth. XIII, 44, 46; Marc X, 21, 29-30; Eph. IV, 21-22, etc.), une mort (Col. III, 5; Matth. X, 38, etc.) : expressions énergiques qui rappellent celles des bouddhistes et ont fait dire à Schopenhauer que la profonde vérité du christianisme, c'est sa négation de la volonté de vivre, fondement de l'ascète. Il est vrai que la ressemblance n'est qu'extérieure, qu'une différence infinie sépare les deux morales comme les deux métaphysiques : le boudhiste meurt pour n'exister jamais plus; le chrétien meurt pour revivre ; le premier détruit en lui toute vie; le second détruit la vie fausse et mauvaise et la remplace par la vie véritable (Matth. XVI, 25; Rom. VI, 4-14, 23, etc.). Le but de celui-ci, c'est la vie éternelle ; le but de celui-là, c'est le néant. Il n'en reste pas moins vrai que le renoncement et l'abstinence doivent jouer un grand rôle dans la vie du chrétien. S'il ne croit pas que ce monde soit l'œuvre d'un mauvais principe, il sait que sa patrie véritable est ailleurs, que le mal règne sur la terre et que la tentation y est partout. S'il ne croit pas que l'existence individuelle soit un malheur ou une souillure, il sent en lui un vieil homme qu'il faut anéantir avec ses convoitises (Gal. V, 24). Il connaît sa faiblesse et n'ignore pas qu'il doit s'entourer de précautions et fuir le danger. Sans doute, tout, en un sens, lui est permis, mais tout ne l'édifie pas (1 Cor. X, 23). Jésus-Christ commande de sacrifier même un bien légitime et cher, s'il est une occasion de chute (Matth. V, 29-30; XVIII, 8-9) ; il donne à entendre qu'il y en a qui sont appelés, pour le service de Dieu, à quitter leur famille (Luc IX, 59-62), à vendre leurs biens, à ne jamais se marier (Matth. XIX, 12, 21). Saint Paul, l'apôtre de la grâce toute gratuite, a déclaré que, pour son propre compte, il usait d'abstinence, il matait son corps et le tenait captif (1 Cor. II, 25-27), et il adresse aux chrétiens de son temps des conseils de sobriété et de discipline personnelle d'autant plus significatifs et frappants qu'il revendique, on sait avec quelle généreuse ardeur, la liberté des enfants de Dieu (Gal. V, 13-16 ; 1 Thess. V, 6-8 ; Rom. XIII, 14, etc.). Si l'on va au fond de cet apparent ascétisme, après avoir écarté les exhortations à éviter le péché proprement dit, on voit bientôt ou qu'il s'agit de vocations spéciales entraînant des sacrifices exceptionnels, ou que les renoncements demandés sont des précautions contre la faiblesse humaine. Ni dans un cas ni dans l'autre, il n'est question d'un degré supérieur de perfection et de mérite. On comprend que, vivant au milieu d'une société livrée à toutes les corruptions, les chrétiens des premiers temps aient donné une attention particulière à ce côté austère

de l'enseignement évangélique ; qu'ils aient senti tout à la fois le besoin de protester, par une abstention bien caractérisée, contre la légèreté et la corruption païennes, et de se garder eux-mêmes contre la contagion environnante et contre leur propre fragilité ; qu'ils aient été enfin amenés à être et à se glorifier d'être les vrais philosophes et les vrais ascètes. Il y aura toujours, dans une vie sérieusement chrétienne au milieu d'un monde profane, une attitude de réserve sévère et d'austérité. Mais il arriva que ce qui devait être un moyen seulement fut érigé en but. Comme il est plus facile de détruire que de transformer et de travailler au dehors qu'au dedans, on porta tout l'effort de la piété à dépouiller l'existence et à martyriser le corps. On mit la perfection dans ce qui était précaution prudente ; donc, signe d'imperfection et de faiblesse. On se fit un mérite de ces privations et de ces souffrances volontaires que le grand apôtre avait condamnées. On les offrit à Dieu comme une compensation ou une expiation des fautes commises. On s'en arma comme d'un droit assuré aux plus hautes récompenses du ciel. Dès lors, ce fut à qui inventerait pour soi-même ou pour sa communauté les plus pénibles mortifications. Une guerre implacable fut déclarée à la nature humaine, même dans ce qu'elle a de légitime, de noble, de divin. On prit à tâche de se dépouiller et de s'anéantir, comme si Dieu se faisait gloire de régner sur des morts. L'héroïsme qui est en puissance au fond des grandes âmes, au fond de toute âme chrétienne, se porta avec une sorte d'enthousiasme aux renoncements et aux mortifications, comme il s'était porté en d'autres temps au martyre. Il y eut même des époques où des populations entières furent saisies d'une fureur de pénitence corporelle et violente (voy. *Flagellants*). On était singulièrement éloigné de la spiritualité évangélique, et non pas au profit de la vraie piété et de la vraie moralité. La Réformation proclama la grande doctrine de la justification par la foi, et, par ce seul coup, elle renversa cet échafaudage de pénitences extérieures et méritoires. Gardons-nous cependant de l'entendre comme si les réformateurs avaient oublié les exemples et les leçons apostoliques que nous rappelions tout à l'heure. Il serait facile de citer des paroles de Luther et de Calvin reconnaissant l'utilité et le droit, non pas d'une discipline méritoire imposée du dehors, mais d'une discipline appropriée par chacun à son état spirituel et n'ayant d'autre valeur comme d'autre but que de fortifier et de garantir la fidélité. C'est à ce titre que le jeûne, par exemple, fut admis par les deux réformateurs (Luther, *Kl. Catech.*, art. 6 ; *Ausleg. d. Bergpredigt*, XLIII, p. 193-202 ; *Tischreden*, etc. ; Calvin, *Inst.*, IV, c. 2, § 15-19). Le piétisme, et, à son origine, le méthodisme revinrent à ce point de vue scripturaire. En somme, la chrétienté évangélique rejette tout ascétisme qui serait imposé du dehors comme une règle uniforme, qui aurait pour but de mutiler l'être humain et pour effet de l'asservir, qui prétendrait constituer un degré supérieur de perfection et un mérite. Elle admet que le chrétien doit exercer sur lui-même une discipline plus ou moins rigoureuse, en vue de prévenir les reculs et d'assurer le progrès de sa vie spirituelle. C'est ce que quelques-uns ont appelé « ascétique » en

revenant au sens étymologique et premier du terme. La plupart des systèmes évangéliques de théologie morale ont fait une place dans leurs cadres à l'ascétique. Il s'est trouvé cependant des théologiens pour contester la légitimité de cette façon de procéder. Ils font observer que le chrétien doit toujours, partout et immédiatement, faire son devoir et qu'il ne saurait avoir du temps de reste pour apprendre à le faire ; qu'après tout la plus sûre manière et même l'unique de se rendre vertueux, c'est de pratiquer la vertu ; que cette prétendue ascétique ou bien ne serait qu'une forme vide, un exercice sans objet et tout arbitraire ; ou, si elle avait quelque contenu ou quelque valeur, ne présenterait que des devoirs et rentrerait dans la partie de l'éthique où les devoirs sont exposés (cf. Schleiermacher, *Grundlinien einer Kritik der bisher. Sittenlehre*, p. 429 ss. ; Rothe, *Theol. Ethik*, III, § 861 ; Gass, *der sittliche Werth des Asketischen. Iahrb. f. d. Theol.*, XVIII, H. 2). Tandis que les catholiques faisaient la part principale et première à l'ascétique dans leur morale, les luthériens ne lui en accordaient aucune, étant plus préoccupés de la foi que de ses œuvres, ou ne voulant pas connaître d'autres moyens de développer la vie sainte que la Parole de Dieu, les sacrements et la prière. Les réformés, fidèles à leur point de vue éthique, tenaient en réelle estime ce que Calvin avait appelé les aides (*adminicula*) de la vie chrétienne (*Instit.*, III, c. 6-8 ; IV, c. 12). Le piétisme fit pénétrer leur point de vue dans le luthéranisme. Toutefois, de nos jours encore, des théologiens luthériens ont cru devoir maintenir l'attitude ancienne (Vilmar, von Oettingen et, en partie, Wuttke). Par contre, la liste serait longue des théologiens protestants et des philosophes qui ont admis, sinon le terme, du moins la chose : Kant, Schopenhauer, Wirth, Daub, Reinhard, Stæudlin, de Wette, Baumgarten-Crusius, Nitzsch, Harless, Palmer, Schmid, etc. A le bien voir, peut-être y a-t-il dans ce débat une question de forme plutôt qu'une question de fond. On peut remarquer que les théologiens qui évitent de nommer l'ascétique ou ne la nomment que pour la rejeter, ne manquent pas de la faire reparaître sous un autre nom ou sans nom dans divers endroits de leur exposition. Personne ne nie que ce ne soit un devoir pour le chrétien de travailler à son propre développement religieux et moral (1 Tim. IV, 7, 14-16). L'éducation que reçoit l'enfant n'est longtemps qu'une ascétique, un exercice destiné à former l'homme en lui. Or, le chrétien est toujours, quant à sa vie spirituelle, plus ou moins un enfant qui a besoin de tutelle et d'éducation (cf. Rothe, *l. c.*, § 862). Seulement, c'est lui-même qui doit se tenir en tutelle et faire sa propre éducation sous le contrôle et la direction du Saint-Esprit. Le but de cette éducation doit être de former l'homme nouveau, indépendant de toutes choses, maître de lui-même, consacrant joyeusement son corps et son âme au service de Dieu. Cette ascétique n'a rien d'arbitraire ; elle n'est pas seulement une préparation au devoir, elle est un devoir. Rothe la range à bon droit dans ce qu'il appelle *Selbstpflichten*, devoirs personnels. A mesure que le chrétien croît en maturité et en force, certains procédés éducatoires, certaines précautions protectrices deviennent moins nécessaires ; et, au terme glorieux du

développement, il ne restera de ces moyens que ceux qui, parties essentielles de la vie sainte, étaient but en même temps que moyens. Disons, en terminant, que l'ascétique ainsi comprise a naturellement deux parties, l'une négative, l'autre positive. Dans la première, on peut ranger les moyens (*Tugendmittel*) suivants : la connaissance et l'examen de soi-même, le recueillement, la solitude, la vigilance, l'abstinence (qui est ici le renoncement à ce qui est permis, pour éviter la tentation, pour exercer la volonté), etc. Dans la seconde, on peut mettre la culture de soi-même (connaissances religieuses, exercice de la volonté, etc.), la recherche des bonnes compagnies, la lecture de la Bible, celle des bons livres, le culte public, les sacrements, la prière, etc. Pour assurer de la suite dans cette éducation de soi-même, on conseille une sage distribution des heures de la journée qui fasse leur part à l'activité et au repos, à la vie extérieure et au recueillement, à l'examen de soi, à la prière, etc. Il est évident que l'on ne peut donner ici une règle générale et imposer à tous la même distribution des heures, les mêmes abstinences, les mêmes exercices (cf. Rothe, *l. c.* p. 463-526 ; Nitzsch, *System der christl. Lehre*, § 159-164). CHARLES BOIS.

ASCHÉRAH, nom d'une divinité phénicienne. Voyez *Phénicie*.

ASDOD [Achdod, Ἄζωτος, *Azotus*, « citadelle »], ville maritime des Philistins et l'une de leurs cinq capitales. Asdod se composait, comme Gaza et Jamnia, de deux villes, l'une sur la route de Damas, l'autre sur la mer. On voit encore le monticule où doit avoir été sa citadelle ; au bas, un misérable village porte le nom d'*Esdûd*. On y adorait Dagon, le dieu poisson (1 Sam. V; 1 Mac. XIV, 4). C'est dans cette ville que fut transportée tout d'abord l'Arche après la mort des fils d'Héli. Mais ses habitants furent frappés d'une maladie honteuse. Asdod semble avoir payé tribut à Salomon (1 Rois IV, 24). Sous Hozias, les Juifs s'en emparèrent (2 Chron. XXVI, 6) ; la comparaison des livres de Josué et des Juges ne permet pas de croire qu'ils l'aient occupée antérieurement déjà (Jos. XIII, 3; XV, 47; Jug. I, 18-20). Asdod eut, du reste, beaucoup à souffrir, à cause de sa position, des guerres entre l'Assyrie et l'Egypte. Elle fut assiégée et prise par un général de Sargon, vers 715 (Es. XX, 1), et, cent ans après, par Psammétique (Hérod. II, 157). Jérémie pouvait parler des « ruines d'Asdod » (XXV, 20 ; cf. Soph. II, 4). Enfin, elle fut prise deux fois et finalement détruite par les Machabées (1 Mac. V, 68 ; X, 84). Les Romains la relevèrent, et elle passa aux mains des Hérode (Jos., *Bell. Jud.*, I, 7, 7 ; *Ant.* XIV, 5, 3; XVII, 8, 1). On y trouve l'apôtre Philippe prêchant l'Evangile (Act. VIII, 40) ; plus tard, elle devint le siége d'un évêché ; on connaît cinq de ses évêques, de 325-536. Sur la langue et la population d'Asdod, voyez Néh. XIII, 23 ; Zach. IX, 6. Ce mélange de populations provenait en partie du système de déportation pratiqué par les Assyriens, mais aussi de l'étendue du commerce maritime d'Adod. — Voyez : Reland, *Pal.* s. v. *Azotus*, Tobler, *Dritte Wanderung*, p. 25 ss. ; Socin, *Pal.*, p. 331. PH. BERGER.

ASÉITÉ ou existence par soi-même. L'origine de ce terme théologique doit sans doute être cherchée dans Hilaire de Poitiers (*Tract. in*

Ps. 2) : « *Ipse est, qui quod est non aliunde est : in sese est, secum est, a se est, suus sibi est et sibi ipsi omnia est* ». Lactance déjà (*Divin. Inst.*, II, 8) avait dit : « *Ex se ipso procreatus, ex se ipso est et ideo talis est qualem esse voluit* ». Saint Jérôme (*Epist. ad Ephes.*, 3) exprime la même pensée : « *Deus ipse qui origo suæque causa substantiæ est* »; et saint Anselme (*Monol*, 6) : « *Summa substantia ad esse perducta est non per aliquid ; per se ipsam et ex se ipsa est quidquid est* ». Cette doctrine a été plusieurs fois reproduite par les théologiens des divers âges, par J. Gerhard (t. I. l. III, 117) : « *Deus non habet esse ab alio participatum, sed est a se ipso et per se ipsum* ». L'expression aséité de Dieu signifie donc la négation de toute dépendance, de toute détermination subie, de toute nécessité d'avoir telle ou telle nature, et l'affirmation que la nature de Dieu est telle qu'il l'a voulue et parce qu'il l'a voulue, que Dieu possède l'être par lui-même; non que l'on puisse concevoir une période, un moment où Dieu, n'ayant pas encore cette nature, se la serait donnée, ce qui appliquerait à l'absolu les conditions de temps et de changement auxquelles les créatures sont assujetties; au contraire, en Dieu la cause et l'effet sont intimement unis : Dieu est souveraine liberté, non pas possibilité vide et indéterminée, mais volonté en acte, action. Les docteurs, en imaginant ce mot, n'ont fait que formuler ce qui est plus ou moins implicitement contenu dans la piété chrétienne, dans la conviction que nous devons croire en Dieu seul, et qu'il n'y a pas de puissance supérieure à lui. Tel est aussi l'esprit de nos saints livres (Rom. XI, 36; Es. LXIV, 6; Exod. III, 14). Mais si la religion se contente d'une telle affirmation sous sa forme concrète, le rôle de la philosophie est de la soumettre à ses procédés d'analyse et de dialectique, œuvre qui est notamment accomplie avec beaucoup de profondeur dans la *Philosophie de la liberté* par M. Secrétan (t. I, leç. XV et XVI). — Voyez les art. *Absolu* et *Dieu*. A. MATTER.

ASER ['A c h é r], deuxième fils de Jacob et de sa concubine Silpa, la servante de Léa (Gen. XXX, 13; XXXV, 26), chef d'une des douze tribus israélites (Nomb. XXVI, 44). Elle comptait 53,400 combattants à son entrée en Palestine (Nomb. XLVI, 47), et reçut, lors du partage, une bande de terrain assez étroite, mais très-fertile, sur la côte septentrionale de la Méditerranée, s'étendant au sud jusqu'au-dessous du promontoire du Carmel et au nord jusqu'au territoire de Sidon (Gen. XLIX, 20; Deut. XXXIII, 24 ss.; Juges V, 17; Jos. XIX, 24 ss:; cf. Josèphe, *Antiq.*, V, 1, 22), qu'elle ne parvint jamais à conquérir, pas plus que Tyr et Acre (Juges I, 31). Ces villes maritimes surent toujours maintenir leur indépendance contre des voisins qui n'avaient pas les moyens de les réduire. La prophétesse Anne était de la tribu d'Aser (Luc II, 36).

ASIARQUES (Ἀσιάρχαι). Au milieu de l'émeute des orfèvres d'Ephèse soulevée par Démétrius contre Paul, ce dernier fut empêché par quelques *Asiarques* qui s'intéressaient à lui, de se rendre au théâtre et de se livrer à l'aveugle colère du peuple (Act. XIX, 31). Ce titre était donné à dix citoyens choisis chaque année parmi les plus riches et les plus considérés de la province, pour présider, veiller et pourvoir aux jeux et spectacles publics donnés en l'honneur des dieux ou de l'em-

pereur. Ceux qui avaient une fois rempli cette charge continuaient à se parer du titre comme d'un honneur. Chaque province avait une corporation semblable. C'est ainsi qu'il y avait des Bithynarques, des Pontarques, des Galatarques. Tertullien les nomme *præsides sacerdotales* (*De spectaculis*, 2). Leurs droits et leurs priviléges reçurent plusieurs modifications sous les divers empereurs. Par leur origine et la nature même de leurs fonctions, on comprend qu'ils devaient jouir auprès du peuple d'une assez grande autorité. Le mode de leur élection, l'organisation intérieure de la confrérie, la nomination de leur président et bien d'autres détails restent encore mal éclaircis. — Voy. Strabon, XIV, 1, 42; Ælius Aristide, *Sacr.*, IV, 531; Eusèbe, *H. E.*, IV, 15; Lebas et Waddington, *Inscript.*, III, n°s 5, 158*a*, 649, 885, 1178, 1221, 1224; Perrot, *Explor. de la Galat.*, p. 199 et ss.

ASIE (Statistique religieuse). On évalue la population de l'Asie à 766,457,000 habitants; elle renferme en grand nombre des chrétiens, des musulmans, des brahmanistes, des bouddhistes, des païens. Chaque contrée principale de l'Asie aura son article spécial. Nous voulons seulement donner pays par pays un court résumé de la statistique religieuse : 1° *Sibérie*. La population est de 3,428,867 habitants (1870). Environ 1,800,000 se rattachent à l'Eglise grecque orthodoxe, 800,000 à l'islamisme et 600,000 au paganisme. 2° Les *possessions russes de l'Asie centrale*, la *Boukharie*, la *Dzungarie* et le *Turkestan* sont peuplés ensemble de 8,941,600 habitants musulmans. 3° La *Caucasie russe* avait, en 1871, 4,893,332 habitants. Les grecs orthodoxes, les arméniens monophysites et les mahométans y sont à peu près en nombre égal; les juifs y sont bien environ 20,000. 4° La *Turquie d'Asie* comptait, en 1871, 13,168,315 habitants. On peut compter 3,000,000 de chrétiens de toutes dénominations, 10,000,000 de musulmans, 150,000 juifs. 5° L'*Arabie* est peuplée de 4,000,000 de musulmans. 6° La *Perse* a environ 5,000,000 d'habitants. Presque tous sont musulmans; les chrétiens, les juifs, les parsis, ne font qu'une bien petite minorité. 7° L'*Afghanistan*, le *Kafiristan* et le *Béloutchistan*, avec environ 5,300,000 habitants, sont également mahométans, avec quelques juifs. 8° La *Chine* et ses dépendances ont une population d'environ 425,000,000 d'âmes. La répartition de cette énorme masse d'hommes entre les diverses religions qu'ils professent est bien difficile à faire à cause du mystère dont la Chine s'est si longtemps entourée, et qui pour l'intérieur du pays est encore loin de disparaître. La religion de Confucius, le culte des esprits, le bouddhisme ont des adhérents dans ce vaste empire. La Chine proprement dite s'en tient en général à Confucius et à la religion naturelle. Le bouddhisme règne principalement dans les pays tributaires. Les juifs et les mahométans se retrouvent dispersés dans le pays entier. Les catholiques ont conquis au prix du sang de bien des martyrs plus de 1,000,000 d'âmes. Les protestants sont encore peu nombreux. 9° Le *Japon* avait, en 1872, 33,110,825 habitants. La religion de Shinto et le bouddhisme se partagent la population dans une proportion que l'on peut évaluer à un tiers pour le shintoïsme et deux tiers pour le bouddhisme. 10° L'*Hindoustan* et

Ceylan, 238,445,000 habitants (recensement de 1871 pour les possessions anglaises). Nous ne pouvons entrer ici dans une discussion de chiffres. Nous établirons nos chiffres à l'article spécial de l'Inde. Ici nous nous contentons de dire que l'Inde appartient au brahmanisme, sauf 25,000,000 environ de bouddhistes, autant de musulmans et 3 ou 4,000,000 de chrétiens, tant européens qu'indigènes convertis. 11° L'*Indo-Chine*, avec 25,555,300 habitants. Le bouddhisme y règne presque sans partage. Il peut y avoir 5 à 600,000 catholiques. Par ce résumé, on voit que le christianisme n'est encore en Asie qu'une bien petite minorité. 11 à 12,000,000 d'âmes, voilà tout ce que l'Eglise dirige dans ce continent qui fut son berceau, et sur ce petit nombre même, la plupart sont plongés dans toutes sortes d'erreurs et de superstitions. E. VAUCHER.

ASIE-MINEURE. La péninsule qui s'avance vers l'ouest entre la mer Noire (Pont-Euxin), au nord, et la mer de Syrie au sud, fut un des berceaux de la civilisation primitive. Elle servit de trait d'union entre la race grecque qui peupla ses côtes occidentales de colonies florissantes, et les autres races aryennes ou sémitiques qui habitaient les rives de l'Euphrate ou les plaines de la Syrie. De là, le caractère mélangé de sa population et de son génie. Ce nom d'Asie, d'origine probablement aryenne et qui paraît avoir signifié prairie, marais, se rencontre pour la première fois dans l'Iliade (II, v. 461), et semble s'être appliqué tout d'abord à quelques localités particulières de la Troade ou de la Lydie. Peut-être même y a-t-il eu une ville et une tribu aryenne de ce nom. A l'époque du royaume lydien (718-546), cette désignation s'étendit à toute la partie comprise entre le Taurus et la Troade. Chez les poètes grecs, Eschyle, Pindare et chez Hérodote, il désigne déjà tout l'Orient, la troisième partie du monde ancien à côté de l'Europe et de la Lybie ou Afrique. Après la mort d'Alexandre-le-Grand, le royaume des Séleucides fut spécialement appelé le royaume d'Asie (1 Mach. VIII, 6; 2 Mach. III, 3; 1 Mach. XI, 13). Avec la conquête romaine, cette désignation se restreignit au royaume d'Attale roi de Pergame, qui devint une province romaine, sous le nom d'*Asia propria* ou *proprie dicta* (129 av. J. C.). Elle comprenait la petite et la grande Phrygie, la Mysie, la Lydie, la Troade, l'Ionie, la Carie, toutes les iles et colonies grecques échelonnées le long de la côte, Rhodes excepté. Elle était bornée à l'Orient par les provinces de la Bythinie, la Galatie et la Pamphilie (Ptolémée, V, 2). A la tête de la province se trouvait sous la république, un propréteur. Auguste en fit une province consulaire; elle fut alors administrée par un proconsul et, dans les temps difficiles, par un *legatus Augusti*. C'était un des pays les plus riches et les plus peuplés. On y comptait plus de cinq cents villes dont la plupart jouissaient d'une assez grande autonomie. C'est à cette province romaine telle que nous venons de la déterminer, que se rapportent tous les passages du Nouveau Testament où il est question de l'Asie (Actes II, 10; VI, 9; XIX, 26; XX, 4, 16; 2 Cor. I, 8). La première épître de Pierre est adressée aux élus dispersés dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie. Les sept lettres qui ouvrent l'Apocalypse sont destinées

aux sept grandes Eglises d'Asie : Ephèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie, Laodicée. La conquête musulmane a stérilisé et frappé de mort ce glorieux et riche pays. A. SABATIER.

ASILE. La législation de tous les peuples contient des dispositions réglant le droit d'asile (σῦλη, de συλαω, prendre, arracher et de l'α privatif, d'où ἄσυλον, *asylum*). Tout acte de violence, comme l'emprisonnement, le droit de représailles devait s'arrêter sur le seuil des édifices consacrés à la divinité : la transgression de cette coutume, regardée comme sacrée, devait être sévèrement punie. Une immunité semblable ne pouvait se justifier qu'à une époque où régnait l'arbitraire de la force brutale, conférant à chacun le droit de venger lui-même ses injures, et où toute justice régulière était absente ou impuissante. Le droit d'asile est sanctionné par la législation mosaïque. Celui qui embrassait l'autel devait être assuré de la sécurité pour sa personne (1 Rois I, 50-53), à moins qu'il n'eût volontairement tué son prochain (Exode XXI, 14). Outre le temple, il y avait six villes qui jouissaient plus spécialement de ce droit, trois de chaque côté du Jourdain, Kedesch, Sichem et Hébron sur la rive droite, Golan, Ramoth et Bezer sur la rive gauche ; elles étaient appelées villes de refuge (m i k l a t, φυγαδευτήρια) et furent consacrées à ce but par une cérémonie solennelle (Nomb. XXXV, 13, 14; Jos. XX, 7. 8.) ; le meurtrier, israélite ou étranger, qui s'y réfugiait ne devait être livré et puni que s'il avait tué sa victime avec intention et méchanceté, et non par inadvertance, par un cas fortuit et involontaire (Ex. XXI, 12; Nombr. VXXV, 10. ss ; Deut. XIX, 4-6). Chez les Grecs et chez les Romains, les temples et les autels jouissaient du même privilége (βωμος σωτηρίας, *aræ salutis*), qui était étendu aux maisons privées, en raison de la présence des dieux pénates. — Les édifices ecclésiastiques dans l'ère chrétienne héritèrent de ce droit, qui fut réglé avec soin par diverses constitutions impériales (*Cod. Theodos.*, l. IX. *tit.* XLV ; *Cod. Justin.*, l. I, *tit.* XII). Les meurtriers n'étaient admis que s'ils déposaient préalablement leurs armes ; les débiteurs envers le trésor public devaient être strictement exclus ; la même exclusion, par une disposition injuste, frappait les juifs. Par une loi promulguée sous Honorius II, en 431, le droit d'asile s'étendit de l'autel et des nefs de l'église au parvis, aux jardins, aux bâtiments situés en deçà du mur d'enceinte. Il est vrai que les fugitifs, à leur arrivée, étaient soumis à un interrogatoire dont le résultat devait être communiqué aux juges, mais c'était là, le plus souvent, une vaine formalité qui n'empêchait en aucune façon les abus. De son côté, l'Eglise rappela, à diverses reprises, en se fondant sur le droit mosaïque, que ceux qui cherchaient un asile auprès d'elle ne devaient pas être livrés : *Eos qui ad ecclesiam confugerunt, tradi non opportere, sed loci reverentia et intercessione defendi* (*Syn. Arausiac.*, *can.* 5, *c.* 6, *dist.* LXXXVII) ; elle revendiqua pour les cimetières, pour les résidences épiscopales, pour les cloîtres des moines et les demeures des chanoines, ainsi que pour les simples chapelles et les croix plantées sur les grands chemins, le même privilége que pour les églises, en exigeant que l'immunité fût étendue à un espace de trente ou de quarante pas à l'entour des édifices (*Syn. Au-*

redian., c. 1-3; *Conc. Toletan.*, c. 10). Les brigands qui infestaient les grandes routes et d'autres catégories de malfaiteurs se virent exclus du bénéfice de l'asile par des canons des papes Innocent III (1200), Grégoire IX (1234), Martin V (1418) et Jules II (1504). Ces restrictions se multiplièrent à la fin du moyen âge, soit de la part de l'Eglise, soit surtout de la part de l'Etat. François Ier, par son *Ordonnance sur le faict de la justice*, 1539 (art. 166), décréta que toute immunité en matière civile était abolie et que l'extradition était de rigueur, lorsque le juge avait ordonné l'arrestation. En Angleterre, le *privilege of sanctuary* se maintint jusqu'en 1624 ; en Prusse, il fut aboli par le code de 1794, en Wurtemberg par un décret royal rendu en 1804, et de même, par des décrets successifs, dans les autres pays. L'Italie elle-même suivit cet exemple par la loi Siccardi du 9 avril 1850. L'Eglise n'a subi qu'en murmurant et en protestant ces sages mesures de restriction. Le Concile de Trente (*Sess.* XXV, c. 20, *De reform.*) proclame encore le droit d'asile comme d'institution divine; mais les encycliques de Grégoire XIV (1591), de Benoît XIII (1725), de Clément XII (1735), de Benoît XIV (1751), de Clément XIII (1760), témoignent des concessions arrachées successivement au Saint-Siége par les divers gouvernements. Pie IX, sur la proposition de la *Congregatio pro immunitate* (1852), établit que les malfaiteurs devaient quitter l'asile que l'Eglise leur accorde dans l'espace de trois jours et que, dans des cas urgents, l'autorité civile, sous la conduite du clergé, pouvait se rendre sans délai dans le lieu de l'asile, pour dresser procès-verbal. — *Sources:* Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, art. *Immunitas;* Thomassin, *Vetus et nova eccles. disciplina*, II, l. III, c. 95-100; Schmidt, *Thesaurus juris eccles.*, V, c. 7, p. 284-425; Schrœck, *Verm. jurist. Abhandl.*, Halle, 1786, II, p. 362, ss.; Reyscher et Wilda, *Zeitschr. für deutsches Recht*, III, H. 2, Leipz. 1840, p. 326 ss.; Jacobson, *Real-Encycl.* de Herzog, I, p. 567 ss.; Wallon, *Le droit d'asile*, P., 1837.

ASIMA, nom d'une divinité syrienne, adorée à Hamath et mentionnée 2 Rois XVII, 30. Voyez *Syrie*.

ASIONGABER ['Eçyôn Geber, Εσιών Γαβέρ, *Asiongaber*], port situé près d'Elath, sur le golfe Elanitique (mer Rouge), dans le pays d'Edom. C'est de là que partaient les vaisseaux qui allaient à Ophir. Salomon y construisit une flotte (1 Rois IX, 26). Le passage correspondant des Chroniques raconte même que Salomon y alla en personne (2 Chron. VIII, 17), mais ce voyage légendaire pourrait bien n'être que le résultat d'une erreur de copiste; les deux premiers mots du verset 26 seront tombés, pour une cause ou pour une autre, et le scribe aura lu az hâlak Chelômoh au lieu de hammelek Chelômoh. Plus tard une autre flotte construite par Josaphat y fit naufrage (1 Rois XX, 49). Il résulte de l'itinéraire des Hébreux et des passages cités plus haut (Nombr. XXXIII, 35) qu'Eçiôn-geber devait être à la pointe du golfe (cf. Deut. II, 8). On n'a pas trouvé jusqu'à présent de ruines qui puissent y correspondre. Ewald (*Isr.*, I, p. 335) l'explique en disant qu'Eçiôn-geber n'était que le port d'Elath. Voyez du reste Burckhardt, *Reisen.* éd. II, p. 831; Robinson, *Palaest.*, I, 280 ss.

ASMODÉE [Ἀσμοδαῖος], nom d'un démon amoureux de Sara, fille de Raguel, qui tua successivement ses sept maris dans leur nuit de noces (Tob. III, 8; VI, 15). Il figure aussi dans le Talmud (*Gittin*, f. 68, 1) comme un démon très-voluptueux ; Satan lui-même y est quelquefois désigné par ce nom. Parmi les commentateurs, les uns font dériver le nom d'Asmodée de la racine hébraïque châmad, détruire, extirper, et dès lors il serait synonyme de 'Abaddôn, Ἀπολλύων (Apoc. IX, 11) ; d'autres, au contraire, le ramènent à un verbe persan qui signifie πειράζειν, éprouver, tenter (Matth. IV, 1 ss).

ASMONÉENS ou Hasmonéens (Khachmônîm, béth Khachmônâi), nom de la famille indigène qui a reconquis l'indépendance de la Judée sur les rois de Syrie et l'a gouvernée jusqu'à Hérode. Bien que n'ayant pas occupé le trône aussi longtemps et joué dans la politique orientale un rôle aussi important que les Isaïdes de l'ancien royaume de Juda, les princes asmonéens ont exercé une influence décisive sur le développement ultérieur de la nation et de la race juives. Pour bien comprendre la signification de cette période, il est nécessaire de jeter un coup d'œil en arrière et se pénétrer de la distinction si justement faite par les critiques de l'Ancien Testament entre l'hébraïsme et le judaïsme. Le judaïsme représente l'ensemble des idées morales et religieuses qui prirent corps dans l'esprit des conducteurs spirituels de Juda au retour de l'exil et au cinquième siècle avant Jésus-Christ. Ce corps de doctrines et d'usages s'imposa à la Judée avec d'autant plus de facilité que la perte de l'indépendance politique laissait le champ libre aux spéculations de cet ordre ; la suzeraineté persane semble avoir plutôt servi que contrarié la formation du type judaïque. Avec l'invasion d'Alexandre, la scène change ; par la fondation des deux puissants empires de Syrie et d'Egypte et, en suite de sa situation intermédiaire, la Judée se trouve englobée dans la civilisation grecque dont les idées s'efforcent de la pénétrer soit par propagande pacifique, soit par violence. L'aristocratie semble avoir accueilli assez favorablement ces avances, et les souverains grecs ont pu se flatter, non sans quelque apparence de raison, de voir l'Eglise juive (car il n'y avait guère autre chose qu'une grande Eglise) s'incorporer au panthéon grec. La révolte, d'abord locale et partielle, et en tout cas tout à fait spontanée, de quelques Juifs dévots (comparez avec d'autres révoltes religieuses, telles que celle des Camisards), le succès inoui de cette rébellion, secondée par les discussions de la famille régnante de Syrie, eurent pour effet de ressusciter le type judaïque fortement compromis et d'assurer à jamais son existence. — Le nom d'Asmonéens provient, d'après Josèphe, de l'arrière grand-père de Mattathias, auteur de l'insurrection ; le nom de Machabées, primitivement surnom de Judas, a été étendu par l'usage populaire à tous les membres de la famille et même au delà, à des Juifs fidèles et martyrs. Les sources principales sont les deux livres deutérocanoniques des Machabées et les *Antiquités* de Josèphe (12 — 14). — Les Juifs pieux (*Chasidim*), supportaient avec une humble impatience l'introduction des rites grecs et la profanation du culte paternel dont l'intronisation de la statue de Jupiter Olympien

dans le temple de Jérusalem avait marqué le comble. Les excès et les fureurs d'Antiochus IV Epiphane devaient exaspérer les sentiments dont le livre de Daniel, écrit à cette époque, nous a transmis l'éloquent témoignage; une révolte était dans l'air. Elle éclata dans le bourg de Modin (sur la route de Jérusalem à Joppé) à l'occasion d'un sacrifice présidé par un officier syrien; le prêtre Mattathias se jeta avec quelques autres sur le représentant de l'autorité royale et le tua (167). La petite troupe se retira dans la montagne, et une guerre de partisans commença, également dirigée contre les autorités grecques et contre les Juifs complices. Au bout d'un an, le prêtre mourut en laissant la direction de la révolte à son troisième fils Judas (166). Judas, distingué par ses talents militaires et de nombreux succès partiels qui lui valurent le surnom de Makkabi (marteau), noua des intelligences dans le pays et fut assez heureux pour s'emparer du Temple de Jérusalem qu'il purifia et consacra de nouveau; la partie la plus forte de la ville, la montagne de Sion, était restée au pouvoir des Syriens (165). Toutefois, malgré l'alliance du Sénat romain qu'il avait recherchée, il succomba et périt à Eléasa (ou Béthesda), laissant la cause presque désespérée; Jérusalem avait été abandonnée. Son frère Jonathan reforma un noyau de bandes franches près de l'embouchure du Jourdain et sut compter assez pour que l'usurpateur Alexandre Balas recherchât son appui contre Démétrius, et que Démétrius, de son côté, s'efforçât de l'acheter. Il reprit ainsi possession du Temple sans coup férir. Alexandre Balas lui conféra la tiare pontificale jusque-là en possession des favoris de la Syrie et le titre de méridarque. Jonathan se trouva donc prince de la Judée sous la suzeraineté du trône syrien, rechercha l'amitié des Romains et se borna à payer un tribut aux Syriens, à quoi il faut joindre le fait d'une garnison étrangère à Jérusalem. Il périt victime d'un guet-apens tendu par l'usurpateur Tryphon (143). Un troisième frère, le dernier survivant des fils de Mattathias, Simon, hérita du pontificat et du gouvernement; il fait preuve d'une remarquable habileté dans la consolidation du nouvel état de choses, fort chancelant jusqu'à lui et bat monnaie pour la première fois, usant ainsi d'attributions royales. Il meurt assassiné en 136. Son fils Jean ou Hyrcan Ier (135-107) marque son règne par la conquête de l'Idumée (Edomites) et de la Samarie et soumet ces deux peuples aux rites judaïques; il détruit le sanctuaire de Garizim (109). — Les règnes de Simon et d'Hyrcan marquent l'apogée de la dynastie asmonéenne; l'indépendance est assurée, tant par les progrès du dedans que par l'affaiblissement des voisins; mais des germes de discussions intestines se font déjà voir et rempliront les règnes suivants pour aboutir à la ruine définitive. Hyrcan mourant avait disposé que sa femme Alexandra exercerait le gouvernement à la place de ses cinq fils encore jeunes. Cependant l'un d'eux, Aristobule Ier (Judas), s'empare du pouvoir, laisse mourir de faim sa mère, jette trois de ses frères en prison et tue bientôt le quatrième; le premier il prend le titre de roi, mais meurt presque aussitôt (106). Sa veuve Alexandra, femme d'un rare mérite, tire de prison et épouse un de ses beaux-frères, Alexandre Ier (Jannée, Jonathan); Jannée se débarrasse de ses

deux frères survivants. Le long règne d'Alexandre Jannée (106-79) est marqué par de longues guerres étrangères et des troubles civils terminés par le massacre des pharisiens. Il meurt laissant la tiare à son fils aîné Hyrcan II et le trône à sa femme, de qui il le tenait; celle-ci se réconcilie avec les pharisiens et meurt entourée de la faveur populaire qu'avait abandonné ses prédécesseurs (70). Ici commence la décadence. Hyrcan II (70) est dépossédé, au bout de trois mois de règne, par son frère Aristobule II (70-63), entame la lutte avec lui sur les conseils de son ministre Antipater (père d'Hérode le Grand). Pompée, maître de la Syrie, invoqué tour à tour par Aristobule et Hyrcan, cite les compétiteurs à sa barre, s'empare de Jérusalem contre Aristobule, revenu à résipiscence (63), et rétablit Hyrcan sous le titre modeste d'ethnarque, qu'il garda jusqu'en 40, en même temps qu'il reprenait le pontificat. Alexandre II, fils d'Aristobule II, et ce dernier, à son tour, délivré de prison, reparaissent à la tête d'un parti de l'indépendance; ils périssent la même année (49). Antipater († 43), déjà revêtu par Pompée du titre d'ἐπίτροπος (procurateur), en reçoit la confirmation par César, en attendant que son fils Hérode, tétrarque en l'an 41, ne prenne, avec le titre de roi, le dernier reste d'autorité conservé par la famille asmonéenne. Cependant, Antigone II, frère du prétendant Alexandre II, avait repris pour un moment la dignité royale à Jérusalem (40-37) à la faveur des troubles. Après la prise de cette ville par Hérode et son exécution (37), il ne restait plus de la famille asmonéenne que le vieil Hyrcan et deux enfants d'Alexandre II, Marianne et Antigone III. Le premier fut exécuté en l'an 31 sous un vain prétexte; le bel et aimable Antigone, héritier du pontificat, fut noyé dans un bain (34); quant à Marianne, femme d'Hérode, elle fut mise à mort en l'an 28, et les deux fils que ce roi avait eus d'elle subirent plus tard le même sort. La véritable histoire de la dynastie asmonéenne finit avec l'intervention de Pompée. MAURICE VERNES.

ASSASSINS, redoutables sectaires établis en Syrie, mais dont les chefs suprêmes résidaient à Alamout, forteresse du Koûhistân, province de Perse, au Sud de la Caspienne. Également hostiles aux mulsumans et aux chrétiens, bien qu'ils s'alliassent souvent avec les uns ou les autres quand ils y voyaient leur avantage, les assassins avaient pour but de s'emparer de tous les pays ou régnait l'islamisme et d'y répandre leur croyances. Pour se débarasser de leurs ennemis, ils avaient recours au meurtre; ils louaient même, au besoin, le bras de leurs sicaires, appelés *Fidâwis*, en arabe, *Fidâyîs*, en persan, c'est-à-dire « dévoués » aux princes qui consentaient à les employer. De là vient que le mot *assassin*, altération du nom *Haschischîn*, qu'on leur donnait en Syrie, a passé en français avec le sens de meurtrier. Les historiens occidentaux des croisades parlent souvent de ces asssassins, qu'ils nomment *Assassini, Assissini, Heississini, Haussaci*, et de leurs terribles chefs auxquels ils donnent le titre de *Vieux de la Montagne*, expression aujourd'hui consacrée. Le véritable titre de ces chefs était *Scheikh-al-Djabal*, c'est-à-dire *Seigneur de la Montagne*. — L'origine et les doctrines de ces sectaires sont aujourd'hui bien connues grâce aux travaux de De Sacy, Quatremère, Von Hammer, Purgstall,

Jourdain, Rousseau, Ch. Defrémery, De Goeje, E. Salisbury; l'auteur de cette notice a lui-même publié le texte arabe, avec une traduction et des notes, de fragments de leurs écrits (*Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis,* Paris, 1874, in 4). Nous allons, d'après ces recherches et ces documents, indiquer les points principaux de l'histoire politique etre ligieuse de cette institution. Son fondateur, Abdallah-ben-Meïmoûn, médecin oculiste de profession, et versé dans tous les systèmes philosophiques, vivait au neuvième siècle de notre ère. Persan d'origine, il était resté attaché aux anciennes croyances des Mages, et, si l'on ajoute foi aux auteurs musulmans, il rêvait, en fondant une secte nouvelle, de soumettre aux Persans l'empire des Arabes. Quoi qu'il en soit de cette opinion, qui a été acceptée par d'éminents orientalistes, il n'est pas douteux qu'il cherchait à répandre son système philosophico-religieux, et, en même temps, à devenir le chef politique d'un parti, deux choses que les novateurs musulmans n'ont jamais séparées. On l'a accusé de vouloir simplement propager l'athéisme et le libertinage : c'est là une idée insoutenable, qu'ont accréditée ses adversaires acharnés, les orthodoxes, mais qui n'aurait pas dû séduire, comme elle l'a fait, Silvestre de Sacy, l'illustre auteur de l'*Exposé de la religion des Druzes.* En réalité, Abdallah-ben-Mesmoûn était un philosophe qui enseignait que l'univers est produit par cinq principes universels et éternels, émanant les uns des autres, dont les trois premiers sont : la *Raison universelle,* l'*Ame universelle* et la *Matière première.* Quant aux deux autres, nous avions cru devoir les identifier avec le *Temps* et l'*Espace* : mais nous avons reconnu depuis que ce sont plutôt le *Plein*, c'est-à-dire l'étendue occupée par de la matière, et le *Vide* ou étendue sans matière, termes qui, originairement, représentaient, pensons-nous, le *Pleroma* et le *Kenoma* des gnostiques. Les cinq principes éternels émanent aux-mêmes d'un être ineffable, incompréhensible, inaccessible à la raison humaine, qui n'est autre que le vrai Dieu. L'univers est le produit de cette émanation ; un jour il rentrera par résorption dans le sein de Dieu, et toutes choses seront finies. C'est là ce que les Ismaéliens appellent la *Grande Résurrection.* Tous les mouvements de l'univers sont dus à l'émanation et à la tendance, inverse de l'émanation, qu'ont les êtres émanés à remonter vers leur principe pour devenir aussi parfaits que lui. La terre est un microcosme : l'homme, doué d'une particule de l'Ame universelle, cherche à devenir une raison parfaite et universelle : tel est le but où tendent plus ou moins obscurément ses efforts. Tant qu'il n'y aura pas réussi, son âme reviendra sur terre et s'incarnera dans un corps approprié à son degré de perfection. Mais l'homme, abandonné à lui-même, s'agiterait perpétuellement sans pouvoir se délivrer des liens de la nature. Il lui faut l'assistance de la Raison universelle et de l'Ame universelle. Celles-ci viennent donc s'incarner parmi les hommes sous forme de prophètes, de pontifes et de philosophes. Depuis le commencement du monde, il y a eu sept périodes caractérisées chacune par la venue d'un prophète, suivi de sept vicaires destinés à diriger les fidèles pendant chaque période. Chaque prophète prêche une religion de plus en plus parfaite. Adam a été le premier prophète. Après lui sont venus

successivement Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mahomet, apportant chacun une religion supérieure à celle de son devancier et l'abrogeant. Abdallah-ben-Meïmoûn se donne comme le premier vicaire du septième et dernier prophète, le plus parfait de tous. C'est en son nom qu'il prêche ; c'est pour établir ses prérogatives qu'il envoie de tous côtés des missionnaires, ou *Dâ'is*. Et ce prophète quel est-il? le fils de cet Ismaël autour duquel se sont déjà groupés, comme on l'a vu plus haut, de nombreux partisans, Mohammed-ben-Ismaël. Ainsi, tandis que les schiites ismaéliens s'en tiennent à Ismaël, leur dernier imâm, Abdallah-ben-Meïmoûn, le réformateur, annonce qu'Ismaël est simplement le septième vicaire de Mahomet, sixième prophète, mais qu'il doit céder la place à son fils Mohammed, qui vient abroger la loi musulmane et y substituer la religion définitive. Dans ce système habile, toutes les religions se trouvent englobées ; avec un peu d'adresse, les missionnaires d'Abdallah prouveront aux philosophes que toute leur philosophie est contenue dans la religion nouvelle, aux juifs, aux chrétiens et aux musulmans que leurs fois respectives ne représentent que des étapes des siècles passés vers une croyance plus sublime qui doit régner un jour sur le monde entier. La Bible, l'Evangile et le Koran contenaient déjà la foi nouvelle, mais exposée en termes incompréhensibles pour leur époque. Abdallah et ses missionnaires se chargent d'interpréter ces livres sacrés, et de montrer qu'ils s'appliquent à la doctrine ismaélienne. Toutefois, il fallait de grandes précautions pour ne pas attirer l'attention des autorités constituées. L'initiation fut donc divisée en sept degrés, que plus tard on porta à neuf. Dans le premier degré, le missionnaire éveillait la curiosité de celui qu'il voulait convertir en lui proposant une foule de questions ambiguës. Si le futur prosélyte en demandait avec instance la solution, le missionnaire lui faisait prêter serment de ne rien révéler de ce qu'il allait lui apprendre ; puis il lui disait, et c'était le second degré, que la vérité ne peut lui être communiquée que par un imâm ou pontife, envers lequel il faut s'engager par un pacte et auquel il faut payer une redevance. Dans le troisième degré, on établissait, qu'il y a eu depuis Mahomet sept imâms, tous de la famille d'Ali, dont le dernier est Ismaël. Le quatrième degré était consacré à la révélation des sept périodes du monde. C'est alors qu'on insinuait que Mahomet n'est qu'un précurseur du septième prophète, Mohammed, fils d'Ismaël, lequel a pour mission d'abroger l'islamisme et toutes les croyances antérieures. A partir de ce degré, le prosélyte cessait d'appartenir à sa religion primitive. Dans le cinquième degré, on lui montrait que les livres sacrés, la Bible, l'Evangile et le Koran, ont un sens apparent, le seul compris du vulgaire, et un sens caché, que connaissent seuls les imâms des Ismaéliens ; que, d'ailleurs, tout ici-bas à un sens apparent et un sens secret ; que, par exemple, les sept périodes, les sept prophétes, les sept vicaires ou imâms, ont pour emblêmes et pour correspondants les sept sphères célestes, les sept planètes, les sept ouvertures du visage, etc. etc. Dans le sixième degré, on expliquait le sens caché des livres saints, et l'on exposait leurs rapports avec les systèmes des philosophes, Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, etc. Les trois derniers degrés, enfin, étaient réservés pour les

révélations dernières : l'existence d'un Dieu inaccessible à la raison et de ses cinq hypostases, le but réel de l'initiation et son organisation, etc. Bien entendu, c'étaient seulement les hommes supérieurs qui parvenaient jusqu'au degré final. La masse des initiés ne dépassait pas les deux premiers degrés. Tout ce qu'ils savaient, c'est qu'ils devaient obéissance aveugle à un chef inconnu, et qu'en récompense de leur soumission, ils auraient les joies d'un paradis, dont la description ne le cède en rien à celle du paradis de Mahomet. Des livres spéciaux étaient composés à l'usage de ces initiés des classes inférieures. Ils ne contiennent que des préceptes de morale, empruntés fréquemment à l'Evangile (on en trouvera des spécimens dans nos *Fragments*). — Tels sont, esquissés à grands traits, la doctrine et le système d'initiation d'Abdallah-ben-Meïmoûn. Celui-ci, qui avait commencé à prêcher en Susiane, se vit bientôt persécuté, et dut s'enfuir d'abord à Basrah sur le bas Euphrate, puis à Salamiyah, en Syrie. Il mourut dans cette ville, et l'un de ses fils, Ahmed, lui succéda comme chef de la secte. Ahmed envoya dans l'Irâq arabe, ou basse Mésopotamie, un de ses missionnaires, appelé Hoçeïn-*Ahwâzî*, c'est-à-dire natif de Susiane. Hoçeïn y fit rencontre, vers l'année 887, d'un certain Hamdân, surnommé *Karmath*, en raison d'une défectuosité qu'il avait à la hanche et qui le forçait à faire de petits pas en marchant. Karmath adopta la religion nouvelle avec enthousiasme et forma le parti des *karmathes*, ainsi nommés d'après leur fondateur. Les karmathes se répandirent dans l'Irâq arabe, la Syrie et la Perse méridionale, et fondèrent dans le Bahreïn, sur la côte orientale de l'Arabie, un puissant empire qui, pendant près de deux siècles, fit trembler les khalifes de Baghdâd, l'Arabie et l'Egypte. Mais des destinées plus brillantes encore attendaient la doctrine ismaélienne. Abdallah-ben-Meïmoûn avait quatre fils, Mohammed, Ahmed, Aboû Schala'la' ou Schalaghlagh et Hoçeïn. Ce dernier mourut avant son père Abdallah, laissant un enfant du nom de Sa'id, lequel, après la mort de ses oncles Mohammed, Ahmed et Aboû Schala'la', devint chef suprême de la secte. Sa'id se donna alors pour un descendant du septième prophète ismaélien (Mohammed, fils d'Ismael), et après avoir changé son nom en celui d'Obeïdallah et avoir pris le titre de *Mehdî*, c'est-à-dire de Messie attendu à la fin des siècles, il passa en Afrique, où l'un de ses missionnaires lui avait préparé les voies, et y fonda la grande dynastie des Fâthimites (ce mot signifie descendants de Fathimah, femme d'Ali et fille de Mahomet), laquelle compta quatorze princes, dont onze khalifes, et dura jusqu'à la fin du douzième siècle, époque où Noûr addîn et le fameux Salâh ad-dîn, plus connu sous le nom de Saladin, s'emparèrent de l'Egypte et la purgèrent des Ismaéliens. C'est le troisième successeur d'Obeïdallah, le prince Mo'izz lidînillâh, qui fit la conquête de l'Egypte et fonda le Kaire, sa capitale et celle de tous ses successeurs. Mo'izz se déclara khalife. Après lui régna Aziz, dont le fils et successeur Hâkim, séduit par un imposteur du nom de Hamza ad-Durzi, consentit à se laisser adorer comme un Dieu. Hamza introduisit de profondes modifications dans la doctrine des Ismaéliens et en fit la religion *druze*, dont les derniers adeptes subsistent encore aujour-

d'hui dans le Liban. Il paraît cependant qu'après Hâkim, la religion druze ne continua pas d'être professée par ses successeurs; car nous voyons que sous Mostansir, cinquième khalife Fâthimite (1036-1094), c'était toujours la doctrine ismaélienne qu'on enseignait et pour laquelle on répandait des missionnaires dans toute l'Asie. La preuve en est que le fondateur de la puissance des Ismaéliens assassins, Haçan ben Sabbâh, fut converti à la religion ismaélienne, en Perse, par des missionnaires envoyés du Kaire, et qui prêchaient au nom du khalife Mostansir. Haçan-ben-Sabbâh était natif de la ville de Toûs, dans le Khorâçân, province orientale de la Perse. Les historiens persans nous ont conservé de lui le récit de sa conversion à la doctrine ismaélienne et de ses aventures extraordinaires, avant qu'il réussît à se rendre maître du château d'Alamoût (voyez principalement l'*Essai sur l'histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse, plus connus sous le nom d'Assasins*, par M. Defrémery, extrait n° 13 du *Journal asiatique* de 1856, p. 63 et suiv.). Converti à Rey par un missionnaire du nom d'Emireh Zarrâb, il prêta le serment de fidélité envers l'imâm des Ismaéliens, alors le khalife Mostansir, entre les mains d'un certain Moulmin. En 1071-72, le supérieur de la mission de l'Ivûq, étant venu à Rey, prit en affection Haçan-ben-Sabbâh, lui conféra la distinction de suppléant et lui conseilla d'aller en Egypte auprès de Mostansir. Après de nombreux voyages à Ispahan, dans l'Azerbaïdjân et en Syrie, Haçan-ben-Sabbâh se rendit au Kaire en 1078-1079, où il séjourna un an et fut très-bien traité, par les ordres du khalife. Mostansir avait d'abord désigné pour son successeur au trône d'Egypte, son fils aîné Nizâr. Les intrigues de son généralissime le firent revenir sur sa décision et choisir comme héritier présomptif le second de ses fils Mosta'lî, beau-fils du généralissime. Et comme Haçan-ben-Sabbâh s'était déclaré en faveur de Nizâr, le généralissime en prit ombrage et exigea du khalife qu'il renvoyât Haçan; ce qui fut fait. On l'embarqua sur un navire en partance pour le Maghreb; mais une tempête jeta le vaisseau sur les côtes de Syrie. Haçan-ben-Sabbâh gagna la ville d'Alep, et, de là, retourna en Perse; il parvint à Ispahan dans l'année 1081 et parcourut ensuite plusieurs villes de Perse, prêchant sur son passage la doctrine ismaélienne. Dévoré d'ambition, et bien résolu à asseoir en Perse les bases d'une puissance militaire, il jeta son dévolu sur le château d'Alamoût, situé dans les montagnes qui bordent le rivage méridional de la Caspienne; ayant réussi à se faire des prosélytes dans cette forteresse, il y fut introduit par eux le 4 septembre 1090 et en chassa le gouverneur, qu'il dédommagea par une somme de trois mille pièces d'or. Depuis, Haçan-ben-Sabbâh vit son pouvoir s'accroître rapidement. Il construisit de nouveaux forts autour d'Alamoût et fut bientôt en état de résister victorieusement au prince seldjoukide Melik-Schâh, son suzerain. C'est alors qu'il créa le corps des fidâwîs, ou sicaires, dont le poignard le débarrassait de tous ceux qui gênaient ses projets. Ces fidâwîs, d'une audace à toute épreuve, n'hésitaient pas à sacrifier leur vie, comme leur nom l'indique, pour exécuter les ordres de leur chef. Et par quels moyens obtenait-on d'eux un dévouement aussi absolu, un mépris

aussi complet de leur existence? On les enivrait de *haschîsch* et on leur faisait croire que les félicités qu'ils avaient éprouvées pendant leur ivresse étaient celles qui les attendaient dans le paradis des Ismaéliens s'ils succombaient pour la cause de leur secte. De là le nom de *haschîschîn* ou buveurs de haschîsch, que leur donnait la voix du peuple, en Syrie, et qui nous a été transmis aussi bien par les auteurs orientaux que par les historiens occidentaux : par ces derniers, sous la forme d'*assassini* ou sous l'une des formes énumérées plus haut. Ou bien, à en croire le célèbre voyageur Marc Paul, les grands maîtres de l'ordre avaient fait disposer autour de leur palais des jardins délicieux. Là, dans des pavillons magnifiquement décorés et pourvus de tout ce que le luxe asiatique peut fournir, de jeunes beautés auraient attendu les *fidâwîs*. De temps à autre, les grands maîtres y auraient fait transporter les jeunes gens qu'ils voulaient enrôler dans le corps des fidâwis, après les avoir endormis au moyen d'un breuvage soporifique. A leur réveil, ils se croyaient dans le paradis, et quand ils avaient joui pendant quelque temps de ce séjour enchanteur, on les endormait de nouveau pour les en retirer. Dès lors, ils étaient prêts à tout pour conquérir une place éternelle dans ce lieu de délices dont ils n'avaient eu qu'un avant-goût. Qu'on adopte la première explication ou la seconde, il n'en reste pas moins acquis ce fait que c'est à l'usage du haschîsch que les Ismaéliens doivent leur nom d'assassins. — Haçan-ben-Sabbâh s'était donné le titre modeste de *Scheïkh-al-Djabal*, ou Seigneur de la montagne. Le mot *scheïkh*, qui signifie en arabe *seigneur* et *vieillard*, comme le bas-latin *senior*, fut mal interprété, dans le titre susdit, par les Occidentaux, et ils tournèrent *Scheïhh-al-Djabal* par *Vetulus de Monte*, *Senex de Montanis*, d'où l'expression consacrée de *Vieux de la Montagne*. Sept seigneurs de la Montagne succédèrent à Haçan-ben-Sabbâh. Ce furent Bozozgumûd, Mohammed Ier, Haçan II, Mohammed II, Haçan III, Mohammed III, et enfin Rokn-ad-dîn-Goûrschâh, sous le règne duquel, en 1256, Houlagou et ses Mongols envahirent la Perse, exterminèrent les Ismaéliens et rasèrent les forteresses de la secte. Non content d'asseoir sa puissance en Perse, Haçan-ben-Sabbâh avait envoyé des émissaires en Syrie pour tenter de ce côté la fortune. Son neveu, Abou'l-Fath, nommé par lui chef de la mission de Syrie, s'établit à Sermîn, à une journée au sud d'Alep. C'est lui qui, secondé par son lieutenant Aboû-Tâhir, le Botherus d'Albert d'Aix, et favorisé par Ridhwân, prince d'Alep, jeta les bases de la puissance des assassins dans cette contrée. Pendant vingt ans environ, de 1107 à 1128, les assassins luttèrent tantôt contre les croisés et tantôt contre les musulmans pour s'assurer la possession de quelques places fortes. Après des alternatives de revers et de succès, ils se rendirent maîtres de Panéas, dont ils firent d'abord leur quartier général, que douze ans plus tard ils transférèrent à Masyât, forteresse encore aujourd'hui debout, située à douze lieues à l'ouest de Hamah, sur un rocher isolé. Parmi les autres châteaux qu'ils possédaient, on distingua Kahf, Maïnakah, Qadamoûs, Oleïkah, Khawâbî. Jusque vers 1148, les assassins étaient restés soumis aux ordres des grands maîtres de Perse; mais à cette époque, nous voyons

s'élever parmi eux le fameux Raschîd-ad-dîn-Sinân, qui se donnait pour une incarnation de la divinité, comme le prouve un écrit de lui (conservé dans les *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaéliens*), et qui, faut-il en conclure, détacha les assassins de *Syrie* de ceux de Perse. Nous possédons un petit ouvrage arabe composé en 1323, par un certain Aboû-Firâs, dans lequel sont énumérés et racontés en détail les nombreux miracles qu'avait opérés Sinân. Il mourut en 1192. Environ un siècle après, en 1273-1274, les dernières forteresses des assassins tombaient entre les mains du sultan mamloûk d'Egypte Beibars Ier. Vingt ans plus tôt, Houlagou avait anéanti les Ismaéliens de Perse, et, en 1171, Saladin mettait fin au khalifat des Fâthimites d'Egypte. A partir de la fin du treizième siècle, les assassins disparaissent donc de la scène de l'histoire, et il n'en subsiste plus aujourd'hui que quelques restes dispersés en Syrie, en Perse, dans l'Inde, en Arabie et jusqu'à Zanzibar. En 1810, Rousseau, consul général de France à Alep, a envoyé aux *Annales des voyages* un article sur les Ismaéliens de son temps. Ils occupaient encore les forteresses de Masyât et de Qadamoûs (on prononce aujourd'hui Qalamoûs). Rousseau dit aussi avoir appris en Perse que la secte des Ismaéliens y est assez répandue, et qu'elle a conservé un grand pontife appelé Schâh-Khalîloullâh, dont l'oncle, Mirza-Abou'l-kasem « joua un grand rôle sous le règne des Zendes ». Schâh-Khalîloullâh se prétendait issu d'Ismael, celui-là même qui a donné son nom aux Ismaéliens; il résidait à Khekh, petit village du district de Qomm (à mi-chemin entre Téhéran et Ispahan). Rousseau assure qu'il se trouve des Ismaéliens jusque dans l'Inde, qui viennent en pèlerinage des bords de l'Indus et du Gange pour recevoir à Khekh les bénédictions de leur imâm. Ces curieux détails ont été confirmés par le procès des Khojas, qui, en 1850, a eu un si grand retentissement dans l'Inde et en Europe. La haute Cour de Bombay décida que le personnage nommé Aga-Khân-Mehelâti, résidant à Bombay, était bien, comme il le disait, le descendant du Vieux de la Montagne d'Alamoût, que la communauté de Khojas, dont il existe des membres à Bombay, à Kutch, à Kattiavar, à Mascate, était réellement une communauté d'Ismaéliens, et qu'en conséquence la communauté devait payer à celui qu'elle reconnaissait pour chef spirituel, Aga-Khân-Mehelâti, le tribut annuel qu'il réclamait d'elle, et qui se monte, pour Bombay seulement, à la somme annuelle de 250,000 francs. Les recherches auxquelles se livrèrent alors les juges, principalement sir Joseph Arnould, établirent que la généalogie d'Aga-Khân, parfaitement authentique, remonte jusqu'à Haçan II, grand maître d'Alamoût, qui passait pour un petit-fils du khalife fâthimite Mostansir, et par suite pour un descendant d'Ismael. Le père d'Aga-Khân était ce Schâh-Khalîloullâh dont parle Rousseau, et le père de celui, Abou'l-Haçan, frère sans doute de l'Abou'l-Kasem de Rousseau, était gouverneur du Kirmân, en Perse, sous les rois Zendes (1750-1786). Schâh-Khalîloullâh fut assassiné à Yezd, en 1817, dans un mouvement populaire, et le roi de Perse, Feth-Ali-Schâh, redoutant la vengeance de ses sectateurs, de funeste mémoire, conféra au jeune Aga-Khân-Mehelâti le gouvernement du

district de Qomm, résidence habituelle de Khalîloullâh, et lui donna une de ses filles en mariage. Plus tard, Aga-Khân vint se fixer à Bombay, où il vit tranquillement aujourd'hui sous la protection des Anglais.

STANISLAS GUYARD

ASSEMANI (Joseph-Simon) [1687-1768], savant orientaliste, originaire d'une famille chrétienne de Syrie, fit ses études à Rome, et enrichit la bibliothèque du Vatican d'un grand nombre d'ouvrages précieux. Sur l'ordre de Clément XI, il entreprit deux voyages (1715-17 et 1734-38) en Orient, tant pour défendre les intérêts des maronites du Liban, sans cesse menacés par le fanatisme des Turcs, que pour recueillir des manuscrits, des médailles, des monnaies et autres objets pouvant faciliter la connaissance de l'ancien Orient. Il visita à cet effet l'Egypte, les couvents de la Nitrie, l'île de Chypre, Damas, Alep, la Mésopotamie et surtout les divers districts de la Syrie, et en rapporta un riche butin littéraire et archéologique. Nommé bibliothécaire du Vatican en 1740, Assémani publia un certain nombre d'ouvrages dont les plus importants sont : 1° *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana recensens manuscriptos codices syriacos, arabicos, persicos, turcicos, hebraïcos, samaritanos, armenicos, æthiopicos, græcos, ægyptios, ibericos et malabaricos*, Rome, 1719-1728, in-f° (les 3 premiers volumes seuls sont de notre auteur ; ils traitent des écrivains orthodoxes, monophysites et nestoriens de la Syrie et sont une des sources d'information les plus riches pour l'histoire de l'Eglise d'Orient ; les extraits qu'en a donné Pfeiffer, Erl., 1776-77, 3 vol., n'ont qu'une valeur secondaire) ; 2° *Sancti Ephrem Syri opera omnia quae exstant græce, syriace et latine, in sex tomos distributa ad manuscriptos codices Vaticanos aliosque castigata, multis aucta, nova interpretatione, præfationibus, notis, variantibus lectionibus illustrata*, Rome, 1732-34, 6 vol. in-f° (les trois premiers volumes, contenant les ouvrages grecs d'Ephrem, sont de notre auteur) ; 3° *Scriptores historiæ Italicæ*, Rome, 1751-53, 4 vol. in-4 (4 autres volumes, relatifs à l'histoire de Naples, de la Sicile et de la Lombardie, étaient prêts en mss. et furent dévorés par les flammes en 1758) ; 4° *Kalendaria ecclesiæ, universæ*, Rome, 1755, 6 vol. in-4 (ils traitent de l'histoire de tous les saints du calendrier de la *Slavica ecclesia s. Graeco-Moscha ;* six autres volumes concernant les saints grecs, syriaques, arméniens, égyptiens, latins ont été également brûlés) ; 5° *Bibliotheca juris orientalis canonici et civilis*, Rome, 1762-64, 4 vol., in-4 ; 6° *Bibliothecæ apostolicæ Vaticanæ codicum manuscriptorum catalogus*, Rome, 1756-59, 3 vol. in-f°. — Joseph-Aloysius Assémani, son frère (1710-1782), professeur de langues orientales au collége de la Sapience à Rome, est l'auteur d'un *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ in quindecim libros distributus*, Rome, 1749-66, 12 vol. in-4°, d'un *Commentarius theologico-canonico-criticus de Ecclesiis, earum reverentia et asylo, atque concordantia sacerdocii et imperii*, Rome, 1766, in-f°, ainsi que d'une série de dissertations *de Unione et communione ecclesiastica et de canonibus pœnitentialibus*, Rome, 1770, in-4°. — Etienne-Evode Assémani, neveu des deux précédents (1707-1782), archevêque *in partibus* d'Apamée en Syrie et membre de la Société royale britannique des sciences à Londres, a laissé une *Bibliothecæ Medicæ, Lauren-*

tianæ et Palatinæ codicum Mss. orientalium catologus, Florence, 1742, in-f°, contenant entre autres vingt-trois grands tableaux de sujets empruntés à l'histoire évangélique et trouvés dans un vieux manuscrit syriaque, ainsi que des *Acta SS. Martyrum orientalium, qui in Perside passi sunt, et occidentalium*, etc., Rome, 1748, 2 vol. in-8. Il termina la publication des œuvres de Saint-Ephrem, commencée par Joseph Assémani. — Voyez Angel. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis Codd. edita*, III, P. II, p. 166 ss.; *Journal des Savants*, 1736, p. 122; 1743, p. 314; 1744, p. 588, 594; 1745, p. 50; 1750, p. 67, 131; 1751, p. 707; Herzog, *Real-Encykl*,, I p. 560 ss.

ASSEMBLÉES du clergé de France. Le but de ces assemblées était : 1° de voter un don gratuit pour le roi dans ses pressants besoins d'argent; 2° de régler les conflits et différends qui s'élevaient au sein même de l'Eglise; 3° de combattre avec persévérance l'hérésie. Il y avait une assemblée générale tous les cinq ans, autorisée et souvent convoquée par le roi lui-même. Les députés qui devaient en faire partie, étaient choisis et désignés à l'avance dans des assemblées provinciales. Mais dans l'intervalle des cinq années, avaient lieu, tantôt des assemblées ordinaires, simples réunions de membres divers du clergé, et tantôt des assemblées extraordinaires, soit que le roi, pendant la guerre, eût besoin de demander à l'Eglise un don gratuit immédiat, soit qu'il fût devenu nécessaire, comme en 1682, de formuler rapidement, dans une célèbre déclaration, les doctrines gallicanes. Les premiers procès-verbaux d'assemblées du clergé dont nous ayons connaissance, sont ceux de la chambre ecclésiastique aux Etats d'Orléans en 1560, et en 1561, ceux de l'Assemblée de Poissy, bien connue par les noms de Théodore de Bèze et du cardinal de Lorraine, c'est-à-dire par le célèbre colloque entre les calvinistes et les catholiques. C'est vers 1645 que les attaques deviennent violentes contre les huguenots dans les assemblées du clergé; et, en 1690, on a fait tant de remontrances au roi, on a déployé tant de zèle contre les hérétiques, qu'on lit ces lignes dans le procès-verbal de la réunion tenue cette année-là : « Il n'y fut pas question d'affaires de religion, n'y ayant plus dans le royaume d'hérésie à combattre ni de nouveauté à confondre. » Les jansénistes aussi avaient été réduits à signer le formulaire du pape. Le siècle qui commence, le dix-huitième, est plus libéral, bien que l'Assemblée de 1700, la première, semble tenir à se signaler par des condamnations exceptionnelles. Par les soins de Bossuet la censure de 127 propositions de doctrine et de morale est publiée, et le probabilisme flétri, comme source de la morale corrompue. Mais ces rigueurs sont presque les dernières, les nouveaux adversaires de l'Eglise dans cette période, l'athéisme, les philosophes et le Parlement même qui refuse d'entendre au sens orthodoxe la bulle *Unigenitus* (voir ce mot) ne peuvent être facilement atteints. Un immense progrès s'est accompli des débuts du siècle aux dernières années. C'est en ces termes très-nouveaux qu'en 1775 on recommence à se plaindre des réformes : « L'Assemblée ne sollicite pas de châtiments » personnels. Les religionnaires seront toujours nos semblables, nos

frères, et même nos enfants dans l'ordre spirituel. » On sent que la Révolution approche. L'Assemblée de 1788 est la dernière. Louis XVI l'a convoquée pour obtenir un don gratuit qui le dispense de réunir les Etats-généraux. Mais le clergé les réclame avec toute la nation. Le don gratuit que vote cette dernière assemblée est presque dérisoire : 1,800,000 livres ! — Voy. *Recueil des actes, titres et mémoires, concernant les affaires du clergé de France,* 12 vol., Paris, 1721 ; *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France, depuis* 1560, Paris, Desprez, 1767-1778, 9 vol. in-4 ; *Précis historique de toutes les délibérations contenues dans les procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France,* 1 vol. Paris, 1769. JULES ARBOUX.

ASSEMBLÉES du désert. Voyez *Désert.*

ASSER, rabbin célèbre de Babylone (353-427), qui présida l'académie de Sora et compta un grand nombre de disciples. Il est l'auteur du *Talmud de Babylone* (voy. ce mot), qui a été imprimé à Amsterdam en 1744, avec commentaires, en 12 vol. in-fol.

ASSIDÉENS, secte juive. Voyez *Chasidim.*

ASSOCIATIONS CATHOLIQUES. « Elles sont nées, dit M. Keller, dans un discours d'ouverture prononcé à Paris, le 18 avril 1876, à l'assemblée générale des comités catholiques de France, au milieu des malheurs de la patrie, et il vaudrait mieux dire des malheurs de la patrie. A ce moment, il y a eu comme une séve de printemps qui a ranimé les œuvres anciennes et qui en a fait naître partout de nouvelles. » Il faut dire plus simplement : l'association, c'est le nouveau moyen que le clergé a trouvé, après une guerre funeste, pour conserver et augmenter, s'il est possible, son influence sur les populations catholiques. Aux confréries, aux œuvres qui existaient auparavant, viennent s'ajouter, à partir de ce moment-là, un grand nombre de sociétés toutes nouvelles. Le caractère spécial de ces associations, ce qui les distingue de celles qui sont plus anciennes, c'est une obéissance aveugle et un dévouement complet au Saint-Siége. « Dieu soit béni ! disait en l'église Saint-Roch, le 21 mai 1876, le R. P. Delaporte, nos comités ne sont ni libéraux, ni catholico-libéraux, ni catholiques et libéraux, ni vieux-catholiques : ils sont catholiques ! Le sobriquet d'ultramontains ne les effraye pas. L'Encyclique et le *Syllabus* sont leur boussole. » Pie IX, de son côté, encourageant les associations de sa vive sympathie et de ses indulgences, elles se sont multipliées à l'étranger comme en France. En Italie, l'importante *Societa delli interessi cattolici* qui a le neveu de Mgr Chigi, ancien nonce apostolique à Paris, pour président, et *la Voce della Verita* pour organe, étend sa surveillance à trente comités paroissiaux dans la seule ville de Rome. Le 9 octobre 1876, le congrès de toutes les associations d'Italie avait lieu à Bologne avec l'approbation du pape, qui se félicitait dans un bref de ce qu'on avait su s'organiser, former des comités régionaux, complétés par les diocésains et les paroissiaux, et de plus, préparer un congrès général, lorsque deux manifestations hostiles des habitants forcèrent le gouvernement italien à dissoudre, dès le second jour, l'assemblée des catholiques, afin de prévenir des désordres qui paraissaient autrement inévi-

tables. En Espagne, en Autriche, les comités sont nombreux et les associations florissantes. A Berlin, les Windthorst, les Halst, avec leurs collègues de l'opposition ultramontaine du Reichstag, sont les directeurs ou les membres influents de pareilles sociétés. En Angleterre, les comités formés sous le patronage du duc de Norfolk, ont paru plus impatients encore que ceux des autres pays de s'affirmer et d'agir. Préoccupés du sort des 10,000 ecclésiastiques qui, ayant refusé d'accepter les nouvelles lois prussiennes, dites lois Falck, se trouvaient privés de leur traitement, c'est-à-dire, pour le plus grand nombre, de oute ressource, ils ont tenu à affirmer la solidarité qui existe entre les catholiques des différents pays, en ouvrant à Londres, en janvier 1876, une importante souscription en faveur des ecclésiastiques allemands persécutés. En France, depuis cinq ans, le nombre des associations s'est considérablement accru. On les trouve aujourd'hui sur tous les points du territoire, aussi bien dans les campagnes que dans les villes. Chaque année, au mois d'avril ou de mai, une assemblée générale réunit à Paris les délégués de tous les comités de province. Le cardinal-archevêque, Mgr Guibert, a la présidence d'honneur, et, après lui, les évêques qui veulent bien assister aux séances; mais l'association est œuvre laïque et c'est toujours un laïque qui occupe le fauteuil comme président, habituellement M. Chesnelong, sénateur. Neuf commissions, « établies à l'imitation des neuf chœurs angéliques et voulant travailler comme eux à la gloire de Dieu », préparent les rapports, exercent leur surveillance sur l'ensemble des œuvres catholiques dans le pays, et répondent de la mise à exécution des vœux, des projets soumis à l'assemblée et adoptés par elle. — I. Au premier rang, représentant le chœur des séraphins, il faut placer l'ensemble des *Œuvres de prières*. L'œuvre du *Vœu National* a pour but « de ramener au Sacré-Cœur de Jésus, dans un temple digne de sa majesté, la France pénitente et vouée à son amour. » Le 16 juin 1876, le cardinal-archevêque de Paris a posé la première pierre de l'église consacrée au Sacré-Cœur, sur la Butte-Montmartre. Une chapelle provisoire s'y élève dès aujourd'hui, les fidèles y viennent en pélerinage, le comité de l'Œuvre a déjà recueilli près de trois millions, et à la date du 7 novembre 1876, d'après l'*Univers*, soixante-dix-sept diocèses en France étant déjà voués au Sacré-Cœur, huit autres attendant l'autorisation du pape, il n'en restait que cinq à gagner encore en les associant à cette œuvre. Ce n'est pas tout. Le comité du Vœu National s'est efforcé de grouper autour de lui les œuvres diverses consacrées au Cœur de Jésus dans une pensée d'expiation et de réparation, telles que *la Garde d'honneur, la Communion réparatrice, l'Heure sainte, l'Apostolat de la prière* qui nous assurait, dit le R. P. Rey, « le concours d'une prière incessante et d'un dévouement sans bornes »; les *Touristes du Sacré-Cœur* qui vont donner le bon exemple dans les églises de village les jours d'adoration solennelle; l'*Association réparatrice des blasphèmes et des profanations du dimanche*, formée depuis le jour où la Vierge dit aux bergers de la Salette : « Voici ce qui appesantit tant le bras de mon fils : le blas-

phème, la profanation de son jour. » L'appel que l'Association de Montmartre, dite du Sacré-Cœur, adressa à ces sociétés a été entendu. Plusieurs ont consenti à l'union proposée, au grand profit de l'œuvre du Vœu national qui pourrait encaisser chaque année, dit son rapporteur, 1,500,000 francs, si tous les diocèses de France consentaient, comme elle le propose, à faire avec elle un pareil engagement. A l'œuvre du *Saint-Sacrement* se rattachent de la même manière plusieurs associations : l'*Adoration perpétuelle* qui possède actuellement en France soixante-trois diocèses, vingt-quatre en étant encore privés; l'*Adoration nocturne* encore peu répandue, mais qu'on peut organiser chez soi, en faisant successivement tous les mois dans son domicile une heure d'adoration, de huit heures du soir à huit heures du matin; l'*Union de prières* dont le Comité invite tous les membres, après avoir assisté chaque jour à la messe, à réciter avant de quitter l'église, une même prière, imprimée, distribuée, renouvelée chaque mois, qu'on tire à Paris à 25,000 exemplaires; et l'œuvre des *Pélerinages Eucharistiques*. Il s'agit pour les catholiques qui font partie de cette société, « d'aller en foule visiter les sanctuaires si nombreux où se manifesta, à diverses époques, la puissance divine, dans le Très-Saint-Sacrement de l'autel. » Il faut éviter de confondre avec cette dernière classe d'associations les autres *Pélerinages* que M. le vicomte de Damas, qui a reçu du pape « l'ordre de marcher », mène à travers la France, à Lourdes, à la Salette, et aux différents lieux où l'on croit que se sont accomplis des miracles. — II. Une commission présidée par M. Keller, et après lui par le général baron de Charette, vice-président, s'occupe des *Œuvres Pontificales*, c'est-à-dire des *quêtes* pour les membres du clergé persécutés, à l'étranger, et surtout du *Denier de saint Pierre*. On s'efforce de dissimuler les résultats qui ne sont pas satisfaisants. Les ultramontains avaient compté sur 200 millions de francs par année, fournis par tous les catholiques du monde. Mais la vérité, c'est qu'on a de la peine à réunir tous les cinq ou six ans une moyenne de cinquante millions dont la France fournit la plus grosse part. — III. Sous ce titre, *Œuvres en général*, il est question tour à tour, des *Conférences publiques* et des moyens à employer pour en répandre l'usage au sein des populations catholiques; des œuvres qui, sous des noms différents, ont pour but commun de donner à la faction cléricale des partisans dans l'armée, l'œuvre des *Militaires blessés*, l'œuvre des *Bibliothèques militaires*, l'œuvre des *Vieux papiers* (accumulés en magasin, puis vendus, et l'argent que produit la vente sert à établir des salles de lectures catholiques pour les soldats), et surtout l'œuvre de la *Sanctification du dimanche*. « Cette dernière association date à peine de deux ans », dit M. Louis de Cissey, de Lyon, l'un de ses membres les plus actifs. Les catholiques qui en font partie sont divisés par dizaines à l'exemple de la *Propagation de la foi*. Chaque dizaine fournit deux sous par tête, un franc par an, et reçoit en échange les annales mensuelles de l'œuvre. Malgré tout, on est réduit à envier les pays protestants qui observent sans effort le repos du septième jour et à constater qu'on n'obtient pas les résultats pratiques

attendus; mais on se console en remarquant avec M. de Cissey, qu'on s'est assuré 262,979 communions mensuelles, plus de 750,000 chapelets mensuels, plus de 76,000 heures d'adoration du Saint-Sacrement mensuelles, un nombre de prières tel qu'il doit faire violence à Dieu lui-même.—IV. En matière d'*enseignement*, tout l'effort du catholicisme se concentre aujourd'hui en France sur la formation de ces groupes d'établissements consacrés à l'enseignement supérieur qu'on appelle Universités catholiques. Ici les résultats obtenus sont satisfaisants. A la date du 27 octobre 1876, les souscriptions en faveur de l'Université de Lille atteignaient le chiffre de 4,791,550 francs. C'est sans doute ce succès inespéré qui a appelé l'attention du parti ultramontain sur le diocèse du cardinal archevêque de Cambrai, et l'a décidé, en novembre 1876, à inaugurer dans la salle des cercles ouvriers de Lille une sorte d'assemblée, non plus générale mais régionale, appelée, dans les journaux du parti, *Congrès catholique du Nord*. Pour le reste, enseignement de la théologie offert à l'élite des laïques, suivant la proposition de Mgr Isoard, auditeur de Rote à Rome, bourses directement données par l'Etat au père de famille, afin qu'il puisse, s'il le veut, choisir pour son fils un établissement d'enseignement secondaire dirigé par des prêtres, décentralisation, c'est-à-dire liberté pour l'instituteur de fonder une école, de choisir sa méthode d'enseignement, et même d'exercer les fonctions sans avoir passé l'examen d'usage, s'il s'agit d'écoles primaires, les comités n'en sont encore qu'à faire des vœux, sans pouvoir réaliser ce qu'ils espèrent. — V. La *Presse*, malgré les nombreux Comités catholiques qui ont pour mission soit de répandre les feuilles religieuses et les journaux politiques du parti, soit de publier les livres approuvés par les évêques, soit d'organiser le colportage dans les campagnes, a mieux servi les sociétés démocratiques, que les associations ultramontaines. M. de Biencourt accuse nettement ses coreligionnaires de n'acheter que les mauvais journaux et d'être les premiers à railler la bonne presse ou à lui adresser des reproches injustes. Il propose de fonder des agences télégraphiques cléricales, d'organiser une presse régionale, c'est-à-dire d'envoyer de Paris dans chaque région un journal tout fait, avec la quatrième page en blanc pour la chronique locale et les annonces. Mais rien n'est fait encore, ce sont là de simples projets. Quant à la publication des livres, trois sociétés catholiques, la *Société bibliographique*, le *Comité de propagande* et la *Société des publications populaires*, ont tenté vainement de rivaliser d'activité et d'influence avec la presse qu'elles nomment anti-religieuse, et d'opposer, sujet après sujet, la bonne doctrine à la mauvaise. — VI. Sous ce titre un peu vague : *Economie sociale catholique*, se trouvent désignées celles des récentes associations sur lesquelles le catholicisme contemporain fonde ses meilleures espérances : les Cercles ouvriers et les Corporations ouvrières. Leur importance est telle aux yeux des ultramontains qu'ils leur ont accordé un congrès annuel, à côté et en dehors de l'assemblée générale des Comités catholiques. La première session eut lieu à Nevers en 1871, et le 21 août 1876, la sixième s'ouvrait à Bordeaux. Les premiers *Cercles ouvriers* datent de 1871. Après la

Commune, des catholiques ultramontains, au premier rang desquels il faut citer MM. de Mun et de Latour-du-Pin, entreprirent de résoudre le problème social en réconciliant les patrons et les ouvriers. En effet, les industriels ayant abandonné leur mission de tutelle morale, il faut les rappeler au sentiment de leur devoir envers l'ouvrier. Mais il faut, d'un autre côté, s'occuper de l'âme de cet ouvrier, et lui apprendre le respect de la hiérarchie sociale. Après le but, les moyens. L'œuvre fait appel aux patrons, aux industriels de bonne volonté. Elle les groupe en comités locaux chargés de former pour toute la France des associations ouvrières. On prétend arracher ainsi l'ouvrier à un isolement qui lui est funeste, beaucoup mieux que ne le font les *Trades Unions* de l'Angleterre ou nos *Chambres syndicales*. Le travailleur qui veut faire partie d'un Cercle, reste quelque temps candidat, passant par une épreuve de plusieurs mois avant d'être nommé membre. Mais l'épreuve subie, le sociétaire dans la suite est facilement retenu et attaché à l'association par la protection du Comité qui s'étend sur lui et sa famille, au moyen de dames patronnesses, par les pélerinages ou voyages gratuits (les Cercles de Paris, en 1876, sont allés à Rouen prier Notre-Dame de Bon-Secours), par les banquets qu'on lui offre, et même par des représentations théâtrales qui sont données dans le local de l'œuvre. Aussi y a-t-il déjà une revue des œuvres ouvrières, l'*Association catholique*, qu'on publie à Paris, et dix Cercles ouvriers, présidés par M. Bailloud, ancien inspecteur des ponts et chaussées. On compte deux cents Cercles en province. Ce n'est pas assez de gagner l'ouvrier et de l'habituer au respect de la hiérarchie sociale en lui montrant quelle est pour lui la sollicitude vraiment paternelle du patron. On a tenté de reconstituer, par la foi, la famille même pour refaire une société catholique. C'est le but d'une autre œuvre ouvrière, de la corporation chrétienne telle que Pie IX l'a imaginée dans son *motu proprio* de 1852, et que M. Harmel l'a réalisée en France dans son usine du Val-des-Bois. On réunit les directeurs de chacun des Comités catholiques divers, déjà établis dans la localité (un prêtre représente chaque association de femmes), en un Comité corporatif. Ce Comité s'occupe avant tout des intérêts de la corporation en général et de chaque association en particulier; il fait, de plus, participer toutes les associations renfermées dans son sein, aux mêmes institutions économiques, en procurant à ses membres au meilleur marché possible les choses nécessaires à la vie. Dans la pratique, la fondation d'un Cercle ouvrier précède et facilite l'établissement de la corporation chrétienne. On peut faire observer que le mot « corporation » n'est pas exact pour désigner une association d'ouvriers, qui, dans la même localité, ont habituellement des métiers différents ; mais il faut se rappeler que les premières corporations de ce genre ont commencé dans des usines où tous les ouvriers avaient le même état et dépendaient du même patron. Agir sur l'ouvrier des villes ou des campagnes de manière à faire de lui l'aveugle et dévoué défenseur du Syllabus, voilà l'œuvre aujourd'hui que poursuit le catholicisme militant. Plusieurs de ceux qui l'ont commencée ont déjà acquis une certaine notoriété. Après le comte Albert de Mun, il faut

citer le R. P. Marquigny, de Lyon, et le R. P. Ludovic, qui a eu l'idée originale de dresser la liste des ouvriers catholiques d'Angers, en priant les particuliers de n'apporter leurs commandes qu'à ceux-là seuls, et de demander au Congrès de Bordeaux, en 1876, qu'il fût fait partout de pareilles listes. — VII. Pour l'*Art chrétien*, qu'on voudrait voir renaître, et qui figure à son rang parmi les œuvres du catholicisme contemporain, on n'a rien fait absolument, pas une école, pas une association. Il n'y a qu'un comité faisant des vœux et cherchant des souscripteurs, sous la présidence de M. le barond'Avril. — VIII. Sous le titre *Législation et Contentieux*, ne se trouve pas désignée, on le comprend assez, une association ordinaire, mais une société de jurisconsultes destinée à éclairer sur leurs droits les prêtres, les moines, les religieuses et les évêques mêmes. — IX. Enfin, l'œuvre récente du *Pèlerinage en Terre-Sainte et des chrétiens d'Orient*, instituée pour contribuer au succès des missions et veiller aux intérêts du catholicisme à l'étranger, termine la série de ces œuvres générales, qui embrassent l'infinie variété des associations particulières. Le catholicisme, en effet, a besoin de connaître l'Orient à un triple point de vue : d'abord pour y propager sa doctrine et son culte par la diffusion des écoles et des orphelinats ; puis, pour prêter un concours utile aux quelques tribus qui lui sont restées attachées, arméniens, grecs (unis à l'Eglise romaine), chaldéens et maronites ; troisièmement, pour obtenir la conversion des Grecs non unis, c'est-à-dire des hérétiques. Une association de prières en l'honneur de Marie Immaculée, pour le retour de l'Eglise gréco-russe à l'unité catholique, a été fondée à la demande du P. Schouvaloff, barnabite. On dit dans le même but une messe par mois à Paray-le-Monial, et cent cinquante-six par an dans la seule ville de Bruxelles. Toutes ces associations ont un centre commun : Rome pour les sociétés catholiques du monde entier, et Paris pour la France. *Sint unum* a dit le Pape, et c'est, en effet, par cette union qu'on se trouve fort. Il y a là, à le bien voir, une dangereuse coalition contre la société contemporaine et l'esprit moderne, une véritable Internationale noire. Cependant leurs efforts de prosélytisme et leurs succès restent secrets, grâce à l'inattention de leurs adversaires et aux précautions qu'ils savent prendre. Le mot même « associations » leur a paru trop moderne. Ils aiment mieux imprimer ou même dire entre eux « nos comités ». — Voyez *L'Association catholique*, Revue ; *Bulletin de l'œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers* ; *Assemblées générales des Comités catholiques de France*, Paris, 1872-1876 ; *l'Univers*, 1870-1876. JULES ARBOUX.

ASSOMPTION (ἀνάληψις, *assumptio*, *assumere*, enlever). Ce terme est, de préférence, employé dans les légendes et les actes des martyrs pour désigner le jour de leur mort. Il fut appliqué de bonne heure à la mort de la Vierge Marie, concurremment avec les mots de κοίμησις, sommeil, repos, et de μετάστασις, passage. L'opinion d'un martyre de la Vierge, fondée sur une fausse interprétation de Luc II, 35, était encore répandue dans l'Eglise du temps d'Origène (*Homil.* 17 *in Luc.*). Epiphane (*Hæres.*, LXXVIII, 11) cite Apoc. XII, 13-16 pour montrer que l'on peut tout aussi bien soutenir que « la femme qui avait mis au monde

un fils » n'était pas réellement morte. Deux écrits apocryphes du commencement du cinquième siècle, dont l'un est attribué à l'apôtre saint Jean (εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης), et l'autre à Méliton, évêque de Sardes (*De transitu Mariæ*), paraissent avoir surtout contribué à populariser la légende de l'enlèvement miraculeux de la Vierge. Denys l'Aréopagite (*De nomin. div.*, c. 3), André de Crète (εἰς τὴν κοίμησιν) et Grégoire de Tours (*De gloria martyr.*, I, c. 4) l'ont accueillie avec de légères variantes et en ayant soin de prévenir qu'elle n'était pas reçue par toutes les Eglises. En voici les traits principaux : A la nouvelle de la maladie de Marie, les apôtres accourent des diverses parties du monde et veillent autour de son lit. Jésus s'approche avec ses anges, prend son âme et la remet à l'archange Michel. Le lendemain, lorsque les apôtres s'apprêtent à l'ensevelir, le Fils apparaît de nouveau et enlève son corps dans une nuée au paradis où l'âme s'unit de nouveau avec lui. André de Crète compare l'enlèvement de la Vierge à celui d'Hénoch et d'Elie. Plus tard, l'imagination des croyants ajouta à la légende des traits nouveaux. Les patriarches, ayant à leur tête Adam et Eve, entourent Marie expirante et la proclament bienheureuse d'avoir enlevé la malédiction qui pesait sur leur race ; un Juif qui touche son cercueil perd les deux mains ; le corps, avant d'être enlevé au ciel, repose pendant trois jours dans la tombe sans sentir la corruption. Pourtant les témoignages ne sont rien moins qu'unanimes. Notker Babulus, dans son martyrologe, n'ose se prononcer pour l'affirmative ; Adamnanus, au septième siècle, dans son traité *De locis sanctis* (I, 13) dit que l'on ne sait quand et par qui le corps de la Vierge a été enlevé. Au neuvième siècle encore, Usuard, dans le martyrologe d'Adam, dit que le corps de la Vierge ne se trouvant point sur la terre, l'Eglise, qui est sage en ses jugements, a mieux aimé ignorer avec piété ce que la divine Providence en a fait, que d'avancer rien d'apocryphe ou de mal fondé sur ce sujet. Parmi les ornements des églises de Rome, sous le pape Pascal, qui mourut en 824, il est fait mention de deux tableaux sur lesquels était représentée l'assomption de la Vierge en son corps. L'Eglise grecque célébrait la fête de l'Assomption dès le septième siècle, d'après le témoignage d'André de Crète et celui de l'historien Nicéphore (*Hist. eccl.*, XVII, 28) qui rapporte qu'elle avait été instituée par l'empereur Maurice (582-602) et fixée au 15 août ; pourtant elle ne fut étendue à tout l'empire que par une loi de l'empereur Manuel Comnène. En Occident, la date paraît avoir varié. Tandis que le *Calendarium Frontonis* (ed. Fabricius, p. 221) mentionne le 15 août pour la célébration de la fête dans l'Eglise de Rome au huitième siècle, en France, sous la première race, elle avait lieu le 18 janvier ; les capitulaires de Charlemagne (I, c. 158), les canons du concile de Mayence de 813 (can. 36) et ceux du concile d'Aix-la-Chapelle de 818 assignent à la fête de l'Assomption la date du 15 août. Le pape Léon IV institua, en 847, l'octave de l'Assomption, ce qui l'élevait au rang des grandes fêtes de l'Eglise. En France, elle est encore devenue plus solennelle, depuis que, en l'année 1638, Louis XIII choisit ce jour pour mettre sa personn et son royaume sous la protection de la Vierge, vœu qui a

été renouvelé en 1738 par le roi Louis XV. Malgré les dogmes récents qui ont davantage encore exalté le nom de la Vierge et recommandé son culte, son assomption n'est pas considérée comme un dogme dans l'Eglise romaine, mais seulement comme une *pia sententia*, et la distinction est maintenue entre l'*ascensio* de Jésus-Christ, monté au ciel en vertu de sa nature divine, et l'*assumptio* de Marie, enlevée au ciel à cause de ses mérites.—Voy. Bergier, *Diction. de théol.*, P., 1868, I, p., 197; Herzog, *Real-Encyclop.*, IX, p. 92.

ASSUÉRUS [Akhachéroch, Ἀσσούηρος, Ἀσύηρος], nom commun à plusieurs rois mèdes et perses qut sont désignés dans l'Ancien Testament. — 1° Tobie XIV, 15 nomme Assuréus comme ayant conquis Ninive de concert avec Nabuchodonosor (625 av. J.-C.), ce qui ne peut s'appliquer qu'à Nabopolassar et à Cyaxare Ier. — 2° Daniel IX, 1 parle d'un Assuérus, père du roi de Médie Darius, que la plupart des commentateurs supposent devoir être identifié avec Astyage, père de Cyaxare II (595-581 av. J.-C.). — 3° Esdras IV, 6 nomme un roi de Perse Assuréus qui se montra peu favorable aux Juifs retournés en Palestine et, sur l'instigation des Samaritains, ordonna d'interrompre la reconstruction du temple (VI, 13 ss. cf. Josèphe, *Antiq.*, XI, 2, 1). On l'assimile généralement à Cambyse, successeur de Cyrus (529-522 av. J.-C.). — 4° Esther I, 1 ss. raconte un épisode du règne d'Assuérus, prince cruel, capricieux, voluptueux, dont le caractère a une analogie frappante avec ce que Hérodote, Strabon et d'autres rapportent de Xerxès, fils de Darius Hystaspe (486-465 av. J.-C.). Voyez *Esther*.

ASSUR, 2e fils de Sem, originaire du pays de Sennaar, se rendit, d'après Gen. X, 11 ss., dans l'Assyrie, où il bâtit Ninive, Chalé et Rezen. Voyez *Assyrie*.

ASSYRIE. 1. *Histoire*. L'Assyrie, Achour en hébreu, *Assour* en assyrien, *Athourâ* dans la langue des anciens Perses, répondait en partie au Kourdistan actuel; elle couvrait, sur une superficie de 165,000 kil. carrés, la vallée du Tigre, depuis l'endroit où il sort des montagnes jusqu'à celui où il rapproche de l'Euphrate; au sud, elle touchait à la Babylonie dont elle n'était séparée par aucune frontière naturelle. Les inscriptions cunéiformes nous fournissent, pour l'histoire de l'Assyrie, des renseignements d'une richesse incomparable. Outre les grands textes historiques, sur pierre ou sur briques, nous possédons des listes d'éponymes qui nous donnent, année par année, les noms des grands magistrats, avec l'indication des grands évènements, guerres, révoltes, calamités, phénomènes météorologiques, qui ont marqué leur passage au pouvoir; c'est à l'aide des éclipses, qui portent en elles-mêmes leur date, qu'on a pu établir des points de repaire dans la chronologie assyrienne. A côté de ces documents originaux, nous avons les récits des auteurs anciens, Hérodote, Bérose et Ctésias, enfin les livres des Rois et ceux des Chroniques qui nous donnent une chronologie suivie depuis David jusqu'à la captivité. Mais il est très-difficile de mettre d'accord la chronologie juive et la chronologie assyrienne. M. Oppert, dont nous suivons principalement les recherches dans cette étude, adopte, d'une façon générale, la chronologie biblique, et il

suppose que les listes des éponymes font à un certain endroit un saut de quarante-six ans dont il n'est resté aucune trace dans les textes; MM. Smith et Schrader, suivant une ancienne hypothèse de M. Rawlinson, n'admettent pas cette interruption dans les canons assyriens et rajeunissent d'un nombre d'années à peu près égal les dates de la chronologie biblique. Deux éclipses qui ont eu lieu à quarante-six ans d'intervalle (809 et 763), dans les mêmes conditions, permettent d'adopter indifféremment l'une ou l'autre de ces combinaisons. L'histoire d'Assyrie commence tard, et ses débuts furent humbles. D'après la Genèse (X, 11), les Assyriens se sont greffés sur l'ancienne population couschite de Babylone que personnifie Nemrod. Assour sortit du pays de Sennaar et bâtit Ninive, Rehobot-Ir, Kalah et Resen entre Ninive et Kalah; et le récit biblique ajoute : « C'est là la grande ville », passage obscur que l'on a appliqué tantôt à l'une de ces quatre villes, tantôt à leur ensemble : Kalah était à 46 kilomètres de Ninive ; Resen était entre elles deux, et Rehobot-Ir n'était peut-être que le « faubourg » de Ninive. Ces quatre villes ont formé le noyau de la puissance assyrienne. Les auteurs anciens nous présentent les choses d'une manière, en apparence, bien différente; mais il faut les entendre. D'après Ctésias, le fondateur de la monarchie assyrienne fut Ninus, qui vivait environ 2110 ans av. J.-C. Il avait pour épouse la reine Sémiramis, célèbre par ses débauches autant que par les constructions immenses et les palais suspendus dont elle couvrit toute l'Assyrie et surtout Babylone, sa capitale. De leur union naquit un fils, Ninyas, prince efféminé qui fut lui-même suivi par 33 rois fainéants; le dernier, Sardanapale, se brûla pour ne pas tomber aux mains d'Arbaces le Mède et de Bélésys, gouverneur de Babylone (788). Ce règne illustre sur lequel tous les auteurs anciens abondent en détails, tandis que les siècles suivants sont plongés dans l'obscurité la plus profonde, n'a aucun caractère historique. Il est même possible que Sémiramis (*Samourramat*) ne soit qu'une déesse; elle forme avec Ninus, l'éponyme de Ninive, et son fils Ninyas une triade divine semblable à toutes celles qui forment le fond des religions de l'Asie occidentale. Les Assyriens aimaient à mettre des généalogies divines en tête des listes de leurs rois, et les Grecs auront pris pour un règne réel ce mythe que l'orgueil national avait entouré de légendes glorieuses; c'est M. Lenormant qui a mis ce point important en lumière. Hérodote et Bérose placent également Sémiramis au début de l'histoire d'Assyrie, mais leurs récits ont, dans leur ensemble, un caractère plus historique. Suivant eux, le royaume d'Assyrie posséda la suprématie pendant un espace de 520 (526) ans qui est rempli par 45 rois; elle la perdit à la révolte des Mèdes en 588. La puissance assyrienne ne date donc que de la réunion de Babylone à l'Assyrie, en 1314. Nous avons peu de chose à changer à ces données générales. Les plus anciens textes ne remontent pas au-delà de l'an 2000. A cette époque, les princes assyriens s'appelaient *Patesi*, et dépendaient de l'Egypte et de la Chaldée; les noms de plusieurs d'entre eux sont arrivés jusqu'à nous, *Ismi-Dagan*, *Samsi-Bin*, etc.; vers le quinzième siècle, ils s'affran-

chissent graduellement et prennent le titre de « rois », *sar*, mais la puissance assyrienne ne fut fondée que par la conquête de Babylone (1314 suivant Bérose). Cette conquête entraîna les princes assyriens dans une série de luttes sanglantes; ils habitaient alors la ville d'Elassar (Kalah-Shergat); on a retrouvé aux angles des fondations de ses murs des cylindres en brique tous identiques, qui racontent les campagnes du plus célèbre d'entre eux, *Tiglathphalasar* I (Touklat-Habal-azar), contre Elam, l'Arménie et la Syrie. Tiglathphalasar fit même dresser à l'une des sources du Tigre une stèle commémorative de ses exploits; mais la fin de son règne et les règnes suivants furent marqués par de grands revers; la puissance assyrienne ne cessa de décroître jusqu'à l'avénement d'une nouvelle dynastie, vers le milieu du onzième siècle. Les premiers princes de la nouvelle dynastie, *Salmanasar II*, *Irib-Bin*, *Assour-idin-Akhe*, *Assour-Dan III*, travaillèrent à réparer les désastres de leurs prédécesseurs. Enfin, un prince qu'on appelle *Touklat-Adar II* rentra dans la voie des conquêtes. Son fils *Sardanapale III* (Assour-Nazir-Habal) est un des rois les plus connus de l'Assyrie. Il changea l'ancienne résidence royale d'Elasar contre une ville située plus au nord, sur le Tigre, Kalah, aujourd'hui Nimroud, que ses successeurs ne cessèrent d'embellir; il y bâtit le palais du Nord-Ouest, et le couvrit d'inscriptions. Néanmoins, ses efforts ne portèrent pas surtout vers le nord, mais du côté du sud et de l'ouest, vers Babylone et la Syrie. A partir de ce moment, l'objectif constant des rois d'Assyrie est l'Egypte. Sardanapale franchit l'Euphrate, s'empara de Karkemisch et s'avança jusqu'à la Phénicie. Son fils, *Salmanasar III*, lui succéda en 905. Son règne de 35 ans, rempli par des guerres, est illustré par les nombreuses inscriptions qu'il a laissées sur les murs de Nimroud. Un obélisque noir (aujourd'hui au British-Musæum), retrouvé parmi les ruines du palais du Centre, retrace ses campagnes. C'est sous son règne que les Assyriens se rencontrèrent pour la première fois avec Israël. Après des campagnes sans cesse renouvelées contre Babylone et l'Arménie il marcha contre la Syrie, battit à Karkar une armée coalisée, dirigée par Benhadad, dans laquelle figurent 10,000 hommes envoyés par Achab; enfin, dans une nouvelle campagne dirigée contre Hazaël qui avait remplacé Benhadad, il s'empara de Damas. Les rois de Tyr et de Sidon, ainsi que Jéhu s'empressèrent de faire leur soumission. L'éclat des armes de Salmanasar rejaillit encore sur ses successeurs immédiats, mais l'époque qui suit est très-troublée. C'est dans l'intervalle qui sépare le dernier des rois de cette époque de Tiglathphalasar, que Ctésias place la première prise de Ninive par les Mèdes et les Babyloniens coalisés. Bérose ne parle pas des Mèdes, mais, suivant Eusèbe, cet historien racontait qu'un roi chaldéen, Phoul, avait occupé le trône d'Assyrie; la Bible le connaît également et cite son nom à plusieurs reprises. Les auteurs dont nous avons cité les noms plus haut soutiennent que la royauté n'a pas subi d'interruption, que cette prétendue conquête se borne aux désordres mentionnés sur les listes d'éponymes correspondantes, et ils suppriment toute

la tradition grecque relative à ces faits; suivant eux, Phoul ne serait qu'une forme altérée du nom de Tiglathphalasar. En conséquence, ils rajeunissent de 40 ans en moyenne les dates que nous avons données pour les rois d'Assyrie, et les dates correspondantes des rois d'Israël. M. Oppert maintient la chronologie traditionnelle et il suppose dans la liste des éponymes une interruptiou de 46 ans dont on aurait volontairement effacé la trace. Seulement il est obligé d'admettre que les rois Menahem et Azriah, mentionnés dans les inscriptions de Tiglathphalasar, ne sont pas le Ménahem et l'Azariah de la Bible qui, d'après ses calculs, régnaient 50 ans plus tôt, mais deux autres princes du même nom, dont les Chroniques ne parlent pas. On aura peut-être quelque peine à admettre ce dédoublement apparent; d'autre part, si l'on suit l'opinion contraire, on sera obligé d'admettre qu'Azariah était presque contemporain de son grand-père Achaz; en tous cas, on fera bien de ne pas rejeter la chronologie biblique avant d'avoir lu les savants raisonnements de M. Oppert; nous ajouterons qu'il ne faut pas non plus accorder une valeur exagérée, ni pour les faits, ni même pour les noms bibliques, aux récits officiels des rois d'Assyrie. Les principaux passages de la Bible qui ont trait à cette période sont : 2 Rois XIV-XVI; 2 Chron. XXV-XXVIII; Es. VII, VIII et IX. — La date de *Tiglathphalasar II* est certaine : il monta sur le trône le 13 jyar 745. Ce fut un grand conquérant. Une première série de campagnes lui assura la soumission du roi de Hamath, d'Azriah, roi de Juda (suivant M. Oppert, le même anti-roi qu'Esaïe désigne sous le nom de « fils de Tabéel ») et de 18 rois parmi lesquels figurent Menahem de Samarie (suivant M. Oppert, Menahem II), et Retsin, roi de Damas. Tranquille de ce côté, il porta ses armes vers l'Asie centrale, pénétra plus loin qu'aucun de ses prédécesseurs; puis, après cette conquête brillante mais éphémère, revint s'entremettre entre Pekach, roi d'Israël, et Retsin, roi de Damas, d'une part, et Achaz, roi de Juda, de l'autre. Pekach s'enferma dans Samarie; presque toutes ses villes furent prises et leurs habitants déportés. Puis Tiglathphalasar se tourna contre Retsin, l'écrasa, et, après une résistance de deux ans, prit Damas; Retsin fut mis à mort (732) et tous les rois voisins, et entre autres Achaz, vinrent remercier leur libérateur et lui rendre hommage dans la capitale de la Syrie. A la mort de Tiglathphalasar, une révolte générale éclata. *Salmanasar V* accourut; la Phénicie se soumit; Hosée, roi d'Israël, fit de même (2 Rois XVII, 3). Mais ce dernier s'étant allié par la suite à Sabacon (Shabak), chef de la dynastie éthiopienne qui régnait en Egypte, Salmanasar le manda auprès de lui et le jeta en prison; puis il mit le siége devant Samarie, mais il mourut avant de l'avoir prise, tandis qu'il faisait le siége de Tyr qui avait pris parti pour Israël. Salmanasar était mort sans enfants; l'un des grands officiers de la couronne, *Sargon* (Sarru-Kin), lui succéda. Sargon est fondateur de la dernière dynastie assyrienne. Les murs de sa résidence favorite, Khorsabad, sont couverts d'inscriptions en son honneur. Sans elles, nous saurions à peine son nom, il n'est cité qu'une fois en passant dans la Bible (Es. XX, 1). Après une première campagne

contre les Susiens et les Chaldéens réunis, il se porta de sa personne au camp devant Samarie, la ville fut prise et pillée, et toute la population emmenée en captivité à la frontière de Médie ; les Mèdes vaincus furent déportés à Samarie et un gouverneur assyrien y fut installé (722 ou 721). Pendant dix ans, Sargon fit la guerre en Médie, en Arménie, en Asie-Mineure, en Phénicie, il défit les Egyptiens à Raphia au-dessous de Gaza, prit Asdod en 712, enfin attaqua Merodac-Baladan et prit Babylone (709). Plus tard encore Sargon se rendit dans l'île de Chypre et y érigea, en souvenir de sa campagne, une stèle, aujourd'hui au musée de Berlin. Il mourut après une expédition en Médie, sans doute de mort violente, en 704. Son fils *Sennachérib* (Sin-ahe-Irib, 704-680), eut à faire à une révolte générale. Il déposa le vieux Mérodac-Baladan, mit à sa place sur le trône de Babylone une ombre de roi, puis marcha contre la Syrie et la Palestine, en 700. D'après son propre récit, il envahit la Palestine, punit Ezéchias en enlevant 200,150 hommes et l'enferma dans Jérusalem comme dans une cage. Le livre des Rois (2 Rois XVIII et XIX, comp. Esaïe XXXVI-XXXVIII) et celui des Chroniques (2 Chron. XXXII) ignorent ce fait. On sent pourtant au ton du récit que la détresse fut grande à Jérusalem. Ezéchias mit en pièces les portes du temple pour trouver les 800 talents d'argent et les 30 talents d'or exigés par Sennachérib ; celui-ci prit l'or, mais sans renoncer à son projet de détruire Juda, parce qu'il méditait une invasion en Egypte ; il envoya de Lakis, où était son quartier général, une ambassade orgueilleuse à Jérusalem ; mais lorsqu'elle revint, elle ne le trouva plus ; il avait levé le camp pour aller assiéger Libna et se disposait à marcher contre l'Egypte, quand « l'ange de l'Eternel frappa 185,000 hommes et Sennachérib s'en retourna en Assyrie ; » suivant Hérodote, son armée fut détruite dans sa marche contre le Delta par une armée de rats. Ce désastre est passé sous silence dans les textes assyriens, mais il n'y a pas lieu de douter qu'il ne soit authentique, du moins quand au fond. Sennachérib est celui de tous les monarques assyriens qui a laissé le plus de monuments importants. Il embellit surtout Ninive, sa capitale. Après vingt-quatre ans de règne, il fut tué par ses fils Adrammelech et Sareser. Un autre de ses fils, *Assarhaddon*, s'empara du trône (680-667). Il se rendit maître de Babylone, y emmena prisonnier le roi de Judée, Manassé, détruisit Sidon, puis reprit la marche de ses prédécesseurs vers le Sud. Il pénétra en Arabie, mais les déserts l'arrêtèrent ; alors il se détourna vers l'Egypte, renversa l'Ethiopien Tarhaka et mit à sa place Neko Ier. A son retour, il put dresser aux sources du Nahar-el-Kelb, près de Beyrouth, à côté des stèles triomphales de Ramsès II, une inscription sur laquelle il s'intitulait roi d'Egypte, de Thèbes et d'Ethiopie. Vieux et malade, il abdiqua en 667, laissant l'Assyrie à *Sardanapale VI*, et Babylone à son second fils *Saosduchin* (Saoul-Masadd-Youkin). Ce dernier s'allia aux ennemis de son frère et fit un vaste complot qui embrassait tous les pays du Sud. Sardanapale le déjoua, vainquit séparément ses adversaires et assiégea Saosduchin dans Babylone. Après un siége célèbre par les horreurs de

sa famine, Babylone fut prise et saccagée, et Saosduchin brûlé dans son palais (647). Sardanapale réunit encore pour vingt-deux ans Ninive à Babylone; c'est le Chinaladal du canon de Ptolémée, le Sardanapale de Bérose; il est celui des rois d'Assyrie qui a le plus fourni à la science actuelle; il fonda les archives de Ninive dont les fragments nous sont parvenus; c'étaient pour la plupart des copies de textes anciens; ses textes historiques sont aussi du plus haut intérêt. Sardanapale soumit l'Egypte (665), détruisit Thèbes, fit alliance avec Gygès roi de Lydie, et pénétra jusqu'au milieu de l'Arabie propre, il mit fin aux compétitions du trône de Médie en prenant Suse (648); il fit aussi la guerre contre l'Arménie; enfin, il vainquit le Mède Phraorte sous les murs même de Ninive; mais les textes ne vont pas jusque-là. Nabopolassar de Babylone et Cyaxare le Mède attaquèrent Ninive avec leurs forces réunies et mirent fin à l'empire assyrien (606). « Ninive resta longtemps en ruines; au temps de Xénophon, on avait oublié jusqu'au nom. Les Parthes semblent avoir élevé une ville sur son emplacement et les Romains en firent une colonie, comme le prouvent des monnaies impériales. Plus tard, en face de la ville royale, sur la rive droite du Tigre, s'éleva Mossoul, qui est encore aujourd'hui florissante et Ninive resta sous un monceau de décombres, jusqu'à ce que les fouilles du dix-neuvième siècle vinssent la rendre à la lumière. (Oppert). »

II. *Mœurs*. L'organisation militaire de l'Assyrie était, à peu de chose près, celle des grands Etats orientaux actuels. Les princes (*sar*, *sarru*) étaient des despotes religieux; dans toutes leurs inscriptions, ils ne parlent jamais que d'eux-mêmes et d'Assour, dont la gloire se confond avec la leur; c'est en son honneur qu'ils accomplissent tous les actes les plus barbares. Sur les bas-reliefs, on les distingue à la tiare, à l'ordre parfait de leur barbe et de leur coiffure et à l'impassibilité de leurs traits. La grande occupation des rois d'Assyrie était la guerre; ils ne la faisaient pas par simple plaisir, mais systématiquement; chaque année était marquée par une campagne. Les Assyriens ne pouvaient vivre que de conquêtes extérieures; sitôt qu'ils ont cessé de faire la guerre, ils sont tombés. Le peuple était ainsi toujours en armes. Esaïe (V, 26-30) en trace un portrait saisissant: « La ceinture de leurs « reins ne se défait pas, la courroie de leurs sandales ne se délie pas. « Leurs flèches sont aiguisées, leurs arcs sont tous tendus, les sabots « de leurs chevaux sont comme le caillou, les roues de leurs chars pa- « reilles à l'ouragan. » La force de l'armée assyrienne résidait principalement dans sa cavalerie et ses chars de combat, célèbres dans toute l'antiquité. A en juger par les bas-reliefs, les Assyriens ne connaissaient pas d'ordre de bataille; mais ils y suppléaient par une grande bravoure individuelle; le roi combattait toujours en personne. Dans les siéges, ils faisaient usage d'échelles, de béliers et de tours; souvent ils élevaient de vrais remparts autour de la ville assiégée. Le sort des vaincus était triste; ils étaient mis à mort par milliers, moins toutefois par caprice que pour l'exemple. C'est surtout dans le supplice des chefs qu'on apportait tous les raffinements de la cruauté; on leur crevait les yeux, ou bien on les écorchait vifs, on étalait leurs peaux sur les murs de la

ville et on empilait leurs têtes devant les portes. Les pays soumis étaient administrés par des gouverneurs qui sont appelés tantôt *pachat* (hébr., pêkhà), tantôt *saknu* (hébr., sâgân). D'autres fois, on laissait sur le trône le prince qui conservait son titre et devenait vassal; comme les gouverneurs, il était tenu, dans ce cas, à payer tribut et à fournir des hommes en cas de guerre. C'est le premier exemple d'une administration régulière que nous ait légué l'antiquité, et les Assyriens ne peuvent être comparés, sous ce rapport, qu'aux Romains. En outre, pour s'assurer la soumission des pays vaincus, les Assyriens avaient adopté un système de déportation que l'on pratique encore aujourd'hui en Bulgarie et dans d'autres pays dépendant de l'empire ottoman; ils transplantaient des peuples entiers à l'extrémité opposée de leur empire, et les remplaçaient par d'autres déportés; c'est ainsi que les habitants du royaume d'Israël furent emmenés en captivité à Kalah sur le Khabour, sur le fleuve Gozan et dans les villes des Mèdes, et remplacés par des Chaldéens faits prisonniers à Kalou et, plus tard, par des colons venus de Hamath, qui introduisirent à Samarie leurs mœurs et leurs dieux. Cet échange constant de populations avait pour effet de dépayser les rebelles et de rendre les révoltes très-difficiles; c'est ainsi que les Assyriens ont pu dominer, pendant plusieurs siècles, toute l'Asie antérieure; mais il leur manquait cet élément civilisateur qui a fait la durée des colonies romaines; leur autorité est toujours restée purement extérieure, et un jour a suffi pour consommer la ruine de l'Assyrie. — L'architecture assyrienne est une imitation de celle de Babylone; elle doit pourtant une certaine originalité à son alliance avec la sculpture. Les murs des palais étaient couverts de bas-reliefs qui représentaient des sujets tantôt mythologiques, tantôt réels; aux premiers appartiennent les taureaux à face humaine, les dragons, les dieux que l'on voit tant au Louvre qu'au British-Musæum; la donnée est le plus souvent chaldéenne; dans l'autre classe il faut ranger les batailles, les siéges, les assauts, les chasses et toutes les scènes de la vie journalière. Les Assyriens ne faisaient que le profil, et leurs figures empiètent rarement les unes sur les autres, mais elles sont pleines de mouvement et de vie. Ils ne s'appliquent pas seulement, comme les Egyptiens, à la netteté du contour, mais ils reproduisent le galbe des corps, les muscles et tous les détails des traits et de l'ornementation avec une grande finesse. Les chevaux et les animaux en général sont faits avec une rare perfection. C'est un art très-réaliste. Il a surtout atteint ce caractère sous les Sargonides. C'est de Sennachérib que date l'habitude de reproduire tous les détails de la vie journalière, et de donner aux différentes scènes un fond conforme autant que possible à la réalité. Quelques-unes de ces sculptures portent encore des traces de peinture. Les Assyriens avaient aussi acquis une grande perfection dans la gravure des pierres précieuses; on possède un grand nombre de cylindres, d'amulettes et de gemmes qui proviennent des différentes villes d'Assyrie; ces objets se sont répandus avec la civilisation assyrienne en Syrie et en Asie-Mineure, souvent même il est difficile d'en reconnaître la provenance exacte. L'art assyrien, en effet, a exercé une influence

profonde sur toute la côte asiatique, où il s'est rencontré avec l'art égyptien ; il a même pénétré jusqu'en Grèce ; on en retrouve la trace incontestable dans l'ornementation grecque et parfois jusque dans le choix des sujets. La céramique était fort développée ; les vases que l'on trouve sur les monuments assyriens présentent une grande variété et une grande délicatesse de contours ; l'Assyrie est le pays de l'argile. Les ameublements étaient très-somptueux (Nahum II, 10) ; il faut en dire autant des tentures et des tapisseries qui étaient du reste un des principaux objets de commerce de l'Assyrie (Ez. XXVII, 23, 24). — L'Assyrie a emprunté son écriture, comme son architecture, à la Chaldée. L'écriture cunéiforme n'est pas sémitique, non plus que les hiéroglyphes auxquels elle ressemblait, paraît-il, beaucoup dans l'origine. Elle était d'abord idéographique, c'est-à-dire qu'elle se composait de dessins qui représentaient des objets ; mais le sentiment de la forme s'est perdu beaucoup plus tôt qu'en Egypte, sans doute parce que la langue à laquelle cette écriture était empruntée était différente de l'assyrien ; on n'a conservé que la charpente. Les signes ont en même temps changé de valeur ; les Assyriens les ont attachés à certains sons et non plus à certains sens ; c'est ainsi que l'écriture cunéiforme est devenue en grande partie phonétique, mais elle est toujours restée mélangée d'idéogrammes nombreux qui en font une des principales difficultés. D'autre part, ces cadres en quelque sorte théoriques dans lesquels elle était emprisonnée lui ont donné une certaine immobilité ; elle a bien fait, pour s'en affranchir, des efforts qui semblent avoir donné naissance aux alphabets carien, lycien et cypriote ; elle est même devenue purement alphabétique avec le perse ancien ; mais ces tentatives ont avorté ; elle ne s'est jamais prêtée aux mêmes transformations que l'écriture égyptienne passant des hiéroglyphes à l'écriture hiératique puis au démotique, pour aboutir à l'alphabet phénicien ; l'écriture cunéiforme est morte avec les palais de Ninive et de Persépolis. Il est probable que les Assyriens ont possédé à côté, de très-bonne heure, une écriture cursive ; en tous cas, dès le huitième siècle, on trouve l'écriture et la langue araméennes employées en Assyrie conjointement avec l'écriture cunéiforme. — Les sujets dont traitent les inscriptions sont des plus variés ; à côté des grands textes historiques, gravés sur la pierre, et qui couvrent les murs des palais, on en possède un nombre beaucoup plus grand encore sur briques ; c'étaient les livres assyriens ; chaque page formait un volume. La plupart de ces briques proviennent de la bibliothèque de Sardanapale ; le British-Musæum possède près de 20,000 fragments de ce genre. Il y a aussi des inscriptions gravées sur des cylindres de matières comme de formes très-diverses. Beaucoup de ces inscriptions contiennent des contrats d'achat et de vente, des placets, ou d'autres objets touchant des matières commerciales ou juridiques : ce sont presque les textes les plus nombreux. Les briques forment une sorte d'encyclopédie de la science assyrienne. Une première catégorie contient soit des syllabaires qui indiquent la valeur et le nom des différents signes, soit de véritables dictionnaires ; ces textes grammaticaux ont permis à

M. Oppert de reconstituer la grammaire assyrienne et ils sont encore étudiés et discutés tous les jours avec passion. Une autre catégorie a trait à la chronologie, à la métrologie et aux sciences exactes. Les Assyriens ont eu les premiers un système de poids et mesures régulier; ils étaient aussi très-avancés dans le calcul des temps; ils connaissaient l'année de 360 et sans doute même de 365 jours. On lit (W. A. I., t. III, p. 52, *Rev.* col. 2, lin. 37) : « 12 mois par année une, 6 soixantaines de jours font; » la fin de la ligne, qui devait compléter ce renseignement, est malheureusement fruste. On trouve aussi sur la chronologie assyrienne, sur les éclipses et sur les autres phénomènes atmosphériques qui servaient à l'établir, les renseignements les plus précieux. C'est sur des tablettes de ce genre qu'on a retrouvé les listes de magistrats éponymes qui sont d'une si grande utilité pour la fixation des dates de l'histoire assyrienne. D'autres textes ont trait à la médecine, à l'astrologie et aux sciences occultes. Il est même enfin une dernière catégorie, la plus importante peut-être, qui comprend les textes cosmogoniques. Certains de ces textes, quelques-uns même fort importants, étaient déjà connus depuis un certain temps; pourtant il est permis de dire que le mérite de leur découverte appartient à George Smith; par la découverte du récit du déluge, puis de fragments relatifs à la création, il est parvenu à établir le lien et le véritable caractère de cette littérature. Tous ces récits mythologiques, qui sont des copies de vieux textes babyloniens, devenus presque incompréhensibles déjà du temps de Sardanapale, se tiennent, et leur ensemble formait une véritable Genèse chaldéenne, parallèle à celle de la Bible, avec un cadre beaucoup plus large.

III. *Religion.* Les dieux qui figurent soit dans les différents textes mythologiques soit dans les inscriptions historiques sont extrêmement nombreux; peu de peuples ont eu de panthéon aussi riche; mais cette religion n'est pas une création du génie assyrien, toutes ces divinités existaient déjà, le plus souvent avec les mêmes noms, dans la Chaldée. Chaque ville avait ses dieux, que l'on adorait de préférence à tous les autres, mais qui se rattachaient à un système de mythologie général. Ce système a continué sous la domination assyrienne. Constamment, sur les textes comme dans Bible, nous voyons les rois d'Assyrie adorer l'un ou l'autre de ces dieux, suivant la ville où ils se trouvent; Sargon fut assassiné tandis qu'il était prosterné dans le temple de son dieu Nisroch; de même les habitants de Sepharvaïm (des deux Sippara) amenèrent à Samarie leurs dieux Adrammelec et Anammelec. Mais toute cette religion n'était encore qu'un emprunt fait à la Chaldée; tout au plus les Assyriens y ont-ils mis un ordre plus strict, mais aussi plus arbitraire qu'auparavant. Leur panthéon se composait de douze grands dieux, présidés par Assour. Assour est, à vrai dire, le seul dieu de l'Assyrie, il a fini par éclipser tous les autres dieux, grâce au développement énorme qu'a pris la ville de Ninive. Il semblerait, à lire les annales des rois d'Assyrie, qu'ils n'aient eu d'autre préoccupation que la gloire d'Assour. Leurs ennemis sont ceux de leur dieu, leurs armées sont les armées du dieu Assour et c'est de sa colère qu'ils s'inspirent.

dans leurs guerres et dans leurs actes les plus cruels. Assour n'est, à vrai dire, que la personnification de la puissance assyrienne et la glorification de la royauté; les deux idées sont inséparables. On retrouve, dans cette adoration presque exclusive d'un dieu qui est l'éponyme de la nation, les deux traits principaux du caractère assyrien: d'une part, un esprit profondément religieux, et une tendance marquée au monothéisme; de l'autre, l'orgueil national qui a fait la force de l'Assyrie. En somme, les Assyriens n'ont rien inventé, ils n'avaient pas l'esprit créateur, mais ils ont suppléé à tout ce qui leur manquait de ce côté par leur énergie et leur ténacité; ils y joignaient une rare facilité de tout s'assimiler ainsi que l'amour de la somptuosité et le culte de la forme, qui ont toujours distingué les peuples sémitiques. On chercherait vainement quelque autre idée dans cette civilisation si brillante; l'idée morale était à peu près étrangère aux Assyriens. Ils ne croyaient pas non plus à une vie future, jamais ils n'en parlent; sans doute, dans la légende chaldéenne du déluge, nous voyons Hasisadra divinisé pour sa piété, mais ces idées semblent être restées, pour les Assyriens en tous cas, dans le domaine de la mythologie, et n'avoir jamais passé dans la vie du peuple, et le prince qui s'est confié dans la grâce d'Assour ne lui demande, comme Eschmounazar, autre chose qu'une heureuse existence, une longue vie, la noblesse de la race et la constance de la victoire.

IV. *Sources.* L'étude de l'Assyrie ne date guère que de la découverte des ruines de Ninive. James Rich, le premier, entreprit des fouilles aux environs de Mossoul, sur les deux collines de Kouyoundjik et de Nebi-Jounous (tombeau du prophète Jonas); mais c'est à Botta, consul de France à Mossoul, qu'appartient l'honneur d'avoir retrouvé les ruines de Ninive; après quelques recherches infructueuses à Kouyoundjik, il se transporta quatre lieues plus loin vers le nord, à Khorsabad, et mit à découvert le palais de Sargon (Dour-Sarkayan). Les antiquités trouvées par lui furent expédiées en 1846 en France et exposées au Louvre. M. Layard a commencé ses fouilles plus tard que Botta, vers 1845; il n'a pas le mérite de la découverte, mais ses fouilles, poursuivies avec une rare persévérance, ont été beaucoup plus fructueuses encore. Il commença par rendre à la lumière la ville de Kalah, au sud de Mossoul, sur l'emplacement du village actuel de Nimroud (1845-1847 et 1849), et n'y découvrit pas moins de quatre grands palais, celui du Nord-Ouest ou de Salmanasar Ier (vers 1300), restauré par Assur-Nazir-Habal (vers 900), celui du Centre (ou de Tiglathphalasar de la Bible), enfin celui du Sud-Ouest ou d'Essarhaddon. Plus au sud encore, il retrouva les ruines de la ville d'Elassar, sur la rive droite du Tigre, sous le monticule qui porte le nom de Kalah-Shergat; mais ses découvertes les plus importantes eurent lieu sur l'emplacement même de Ninive. Il reprit les fouilles qui avaient été abandonnées sur les collines de Kouyoundjik et de Nebi-Jounous, et il trouva dans la deuxième de ces collines les palais de Sennachérib et d'Essarhaddon; dans la première, au contraire (palais du Sud-Ouest), un second palais de Sennachérib, reconstruit par son petit-fils Sardanapale. C'est dans ce dernier qu'on a retrouvé la bibliothèque de Sardanapale. Le résul-

tat de ces fouilles, continuées par Loftus, a été déposé au British-Musæum. — Le déchiffrement des inscriptions cunéiformes en langue assyrienne ne date guère que des environs de 1850. Depuis quelques années déjà on lisait les inscriptions cunéiformes en langue perse que l'on trouve à Van, à Persépolis, sur les rochers de Béhistoun, et qui sont alphabétiques. Burnouf avait déjà soupçonné le caractère sémitique des inscriptions assyriennes; après quelques nouveaux essais de MM. de Longpérier, Lœwenstern, de Saulcy, ce caractère fut définitivement établi par Sir H. Rawlinson, qui publia, en 1851, le premier grand texte assyrien avec sa traduction. Hincks fit faire un pas décisif à ces études en démontrant que l'écriture assyrienne était syllabique et non pas alphabétique. Enfin, la grammaire assyrienne a été réellement fondée par M. Oppert. Ses travaux ont été continués et répandus par MM. Ménant et Fr. Lenormant, et dans ces derniers temps, en Allemagne, par MM. Schrader, Fr. Delitzsch, etc. En Angleterre, toute une école d'assyriologues continue la tradition de Sir H. Rawlinson. — Les ouvrages fondamentaux sur cette matière sont : Botta et Flandin, *Monuments de Ninive*, Paris, 1846-1850, 5 vol. in-fol. ; Layard : *Niniveh and its remains*, Londres, 1849, 2 vol. in-8 ; le même, *Discoveries in the ruins of Niniveh and Babylon*, Londres, 1853, 1 vol. in-8, et *Monuments of Niniveh*, I and II series, Londres, 1849-51, 2 vol. in-fol. ; Loftus, *Chaldæa and Susiana*, Londres, 1856, 1 vol. in-8 ; Rawlinson and Norris, *Cuneiform inscriptions of western Asia*, Londres, 4 vol. in-fol., inachevé; George Smith, *Assyrian discoveries*, Londres, 1875, in-8. — Histoire du déchiffrement et grammaire : Oppert, *Grammaire assyrienne*, Paris, 1re éd., 1860; 2e éd., 1868, in-12 ; le même, *Expédition en Mésopotamie*, Paris, 1858-1863, in-4 ; Ménant, *Eléments de la grammaire assyrienne*, Paris, 1868, in-8 ; le même, *Le syllabaire assyrien*, Paris, 1869-1873, 2 vol. in-4 ; Lenormant, *Choix de textes cunéiformes*, Paris, 1873, in-4; le même, *Lettres assyriologiques*, Paris, 1871 ss. in-4; Norris, *Assyrian dictionnary*, 3 vol., allant jusqu'au *Noun* ; Schrader, *Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften*, Leipzig, 1872, in-8. — Histoire générale : Rawlinson, *The early history of Babylonia*, Londres, 1851, in-8 ; Vaux, *Niniveh and Persepolis*, Londres, 1850, etc. ; G. Rawlinson, *The five great Monarchies of the ancient world*, Londres, 1862-1867, 4 vol. in-8; le même, *Herodotus*, Londres, 1858-1860, 4 vol. in-8 ; Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, t. I, Paris, 1869, in-12 ; Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1873, in-12. — Monographies : Niebuhr, *Geschichte Assur's und Babels seit Phul*, Berlin, 1857 ; Oppert, *Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie*, 1re partie, Paris, 1865, in-8 ; le même et Ménant, *Grande Inscription du palais de Khorsabad*, Paris, 1863 ; le même, *Les Inscriptions assyriennes des Sargonides et les fastes de Ninive* ; Ann. de Phil. Chr., t. VI, 5e série, 1863 ; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, Paris, 1874, in-4 ; George Smith, *History of Assurbanipal*, London, 1871, in-4 ; le même, *The Assyrian Eponym. canon*, London, s. d., in-8 ; Waldemar Schmidt et Schrader, *Die Keilinschr. u. das A. Test.*, Giessen, 1872, in-8 ; Oppert, *Mémoire*

sur les rapports de l'Egypte et de l'Assyrie dans l'antiquité, Ac. des inscr., Savants étrang., t. VIII, 1re p., Paris, 1869, in-4; le même, *La Chronologie biblique*, Annales de Phil. Chr., t. XIX (5e série), p. 75; le même, *Salomon et ses successeurs*, ibidem, 6e série, t. IX, p. 259 ss., 325 ss., X, p. 183 ss., 393 ss., XI, p. 35 ss., 91 ss., 204 ss.; le même, *Grundzüge der assyrischen Kunst*, Basel, 1872; le même, *L'Etalon des mesures assyriennes*, Paris, 1875; Tegner, Finzi et en dernier lieu Delitzsch, *Assyrische Studien*, 1er fasc., Leipzig, 1874, in-8. — Mythologie : Lenormant, *Fragments cosmogoniques de Bérose*, Paris, 1872, in-8; le même, *La légende de Sémiramis*, Acad. de Belgique, Mémoires, t. XL, 1873, in-4; George Smith, *Chaldæan account of Genesis*, Londres, 1875, in-8, traduit en allemand par Hermann Delitzsch avec des explications et des notes de Friedrich Delitzsch, Leipzig, 1876, in-8; enfin, de nombreux textes, tant historiques que mythologiques, ont été publiés par ces divers savants dans les *Records of the passt*, tom. I-VII, Londres, s. d. in-12, et dans les revues savantes. PH. BERGER.

ASTAROTH. Voyez *Bosra*.

ASTARTÉ, nom d'une divinité phénicienne. Voyez *Phénicie*.

ASTIER (Gabriel), prophète cévenol du Vivarais, tint tête aux dragons du roi avec plusieurs milliers d'*inspirés* qu'il était parvenu à soulever. Il fut condamné à mort, et exécuté le 2 avril 1689 (voy. *France protest.*, 2e édit., I, p. 419).

ASTIER (Jean-Pierre) [1757-1839], pasteur fidèle et courageux qui exerça le ministère dans quelques Eglises riveraines du Rhône, sous la Révolution et dans les temps plus calmes qui suivirent la chute de l'Empire. Il a laissé un certain nombre d'écrits dont on trouvera l'énumération dans l'article que lui a consacré M. Arnaud dans la *France protestante*.

ASTRES (Culte des). Les habitants de la Babylonie reconnaissaient pour leurs dieux le soleil, la lune et les cinq planètes alors connues, savoir : Mercure, Vénus, Mars, Jupiter et Saturne (*Diodore de Sicile*, II, 21). Des religions analogues étaient établies dans une partie de l'Arabie, dans la Syrie, la Phénicie, à Carthage, et dans la plupart des contrées de l'Asie-Mineure. Les Israélites, malgré les prescriptions mosaïques (Ex. XX, 3, 4, 11; Deut. IV, 19 et XVII, 2-5) et les continuelles exhortations des prophètes, restèrent aussi, presque jusqu'à la captivité de Babylone, des adorateurs aveugles des divinités sidérales (Schenkel, *Bibel-Lexicon*, V, 393-398), soit qu'ils ne pussent résister à l'exemple des peuples voisins, soit qu'ils cédassent à d'anciennes coutumes (Amos V, 25-27), soit enfin qu'ils fussent entraînés par quelque instinct de race. Les pays où domina dans l'antiquité l'astrolâtrie étaient peuplés presque exclusivement d'hommes de race sémitique. L'astrolâtrie n'a pu prendre naissance qu'au milieu des peuples adonnés à l'agriculture, selon toutes les vraisemblances dans la Mésopotamie, renommée dans l'antiquité pour ses grands travaux agricoles (Hérodote, II, 185 et 193), et que sous l'action de sentiments, de conceptions, de besoins et de désirs propres à des agriculteurs. Elle

fut aussi, il est vrai, la religion des Phéniciens, dont les conditions d'existence étaient fort différentes ; mais on peut croire qu'ils la reçurent des peuples voisins, et d'ailleurs ils purent se l'approprier d'autant plus aisément que l'influence des astres n'est pas de moins grande importance pour des navigateurs que pour des agriculteurs, quoique pour d'autres raisons. Que cette forme de religion soit issue de la vie agricole, c'est ce qui se montre aussi bien dans la nature des conceptions qu'on se faisait des astres divinisés que dans la nature des bienfaits qu'on en attendait. Si le soleil était invoqué comme le plus puissant des dieux, comme la source de tous les biens, comme le protecteur et le sauveur des hommes, c'est qu'on avait remarqué que par sa chaleur et sa lumière il vivifie et féconde la terre, et fait éclore et mûrir les fruits des champs. On se lamentait sur sa mort (la suspension de son action bienfaisante) après l'équinoxe d'automne ; on célébrait sa résurrection vers l'équinoxe du printemps, au moment où il allait rendre la vie à la nature entière. La lune avait des droits aux hommages des humains, non pas seulement parce qu'elle leur fournissait un facile moyen de mesurer le temps, chose importante pour la conduite des travaux agricoles, mais encore et surtout parce qu'on lui supposait une influence marquée sur la croissance des végétaux et l'état de leurs fruits, et même sur la santé des animaux et des hommes, préjugés qui, depuis les temps reculés, sont restés enracinés dans l'esprit des habitants de la campagne (Pline, *Histoire naturelle*, II, 39 et 40). Les planètes, à ce qu'on croyait, n'étaient pas sans exercer une action sur la terre et principalement sur les phénomènes atmosphériques, le vent, la pluie, etc. Des peuples nomades ou chasseurs se seraient fait d'autres idées de ces sept astres et en auraient attendu des bienfaits d'un autre genre ; des agriculteurs pouvaient seuls les considérer dans leurs rapports avec les productions de la terre. Si maintenant on admet avec Platon (*Epinom.*) que l'homme prend pour ses dieux ce qu'il croit être la cause des biens qui lui arrivent, on ne sera pas étonné que, dans des pays agricoles, des corps célestes auxquels on attribuait une si grande influence sur les travaux des champs aient été invoqués comme les pères et les protecteurs du genre humain. Dupuis attribue une autre origine à l'astrolâtrie. Il est d'avis qu'elle dérive de l'astronomie, et il voit dans la mythologie de ce culte une exposition allégorique, à l'usage de la foule, des résultats auxquels cette science était arrivée dans la Babylonie. C'est à la fois, ce me semble, intervertir l'ordre naturel des choses et se faire une idée complétement erronée de la nature et de l'origine des mythologies. Partout la religion a précédé la science, et certainement dans l'antique Babylonie le culte des astres provoqua la formation d'une science astronomique, et n'en fut pas simplement une forme populaire et dérivée. D'un autre côté, le mythe ne se présente nulle part comme le fait de combinaisons savantes et artificielles : il a été toujours et partout le produit spontané de l'imagination exaltée par quelque sentiment religieux. Il n'y a pas plus de raison de voir, dans le culte des astres, la religion primitive dont toutes les autres ne seraient que des transformations diverses. Cette opinion de Dupuis est en

opposition avec l'histoire. On sait aujourd'hui qu'à côté de l'astrolâtrie, propre aux populations de la Babylonie, de la Syrie, de la Phénicie, etc., il existait en même temps une religion naturaliste parmi les Indo-Européens primitifs; jusqu'à présent il n'y a pas la moindre preuve que l'une dérive de l'autre, et de ces deux religions, ce n'est pas la première qui a été la plus féconde. On ne saurait refuser à Dupuis le mérite d'avoir un des premiers saisi les analogies qui se trouvent entre les mythologies des divers peuples de l'antiquité; mais de son temps on manquait encore des connaissances nécessaires pour se faire une idée exacte des origines réelles de ces analogies; aussi il lui est arrivé bien souvent de rapporter à l'astrolâtrie ce qui était en réalité une transformation du naturalisme des Indo-Européens. Il est tombé dans des méprises bien autrement considérables, quand il a voulu appliquer sa thèse au judaïsme et au christianisme, dans lesquels il n'a pas su reconnaître une famille de religions tout autre que celle du culte des astres et du culte des forces de la nature. De cette astrolâtrie, dont il prétend faire dériver toutes les autres formes religieuses, il n'est guère venu jusqu'à nous, en outre des préjugés populaires touchant l'influence de la lune sur les végétaux, que l'institution de la semaine et sa division en sept jours. — Sources : Selden, *De diis syris syntagmata*, II, 1617, dernière édition augmentée, 1672; Münter, *Die Religion der Karthager*, Copenhague, 1816; 2e édit., 1821; Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. II; F.-C. Movers, *Die Religion und die Gottheiten der Ph¨nizier*, Breslau, 1840; Chwolron, *Ueber die Ueberreste der Altbabyl. Literatur*, 1859; *Die Sabier*, 1856, 2 vol.; *Ueber Thammuz*, 1860; Hincks, *Assyrian Mythology*; Felice Finzi, *Ricerche per la studio dell' antichita assira*, Torino, 1872, p. 433-554; Rawlinson, *On the assyr. Mythol.* M. Nicolas.

ASTROLOGIE. Voyez *Sciences occultes*.

ASTRONOMIE chez les Hébreux. Les anciens Israélites, d'après le témoignage de la Bible, ne savaient que fort peu de chose du ciel étoilé. Il va sans dire que nous ne trouvons chez eux aucune trace d'astronomie scientifique. Tout se bornait aux observations que pouvait faire le pâtre (Amos V, 8) conduisant ses troupeaux sur les pâturages et les steppes de la Palestine. Les patriarches déjà se sentaient attirés par la mystérieuse splendeur du ciel étoilé (Gen. XXXVI, 9). Ils distinguaient le soleil et la lune, en raison de leur dimension et de leur éclat, des autres étoiles, et les appelaient les luminaires célestes (Gen. I, 16); ils divisaient le temps d'après le cours de la lune, et célébraient par des sacrifices et des banquets, au son des trompettes, le retour de la nouvelle lune (Nomb. XXXIII, 11-25; Es. I, 13; Ezéch. XLVI, 1 ss.; 1 Chron. XXIII, 31; 2 Chron. II, 4; VIII, 13; Esdras III, 5). L'ensemble des étoiles était appelé l'armée céleste (çebâ hâchâmaim, Esaïe XL, 26; Jérém. XXXIII, 22, etc.). Cette expression comprend le plus souvent aussi les anges. Le livre de Job, qui, dans son langage poétique, personnifie les étoiles, comme des êtres vivants (XXXVIII, 7), essaie de les distinguer les unes des autres (IX, 9; XXXVIII, 31 ss.). Sont, en général, désignés dans la Bible : 1° l'étoile du matin (hélél, Esaïe XIV,

12, la planète Vénus) dont le nom signifie brillante, parce que son éclat devait frapper les regards de chacun (Ecclésiastique L, 6; Apoc. II, 28; XII, 16); 2° les Pléiades (kimàh, Job IX, 9; XXXVIII, 31; Amos V, 8); 3° l'Orion (kesil ou nephilà, Job XXXVIII, 31; Prov. VII, 22) que les Hébreux se représentaient comme un géant enchaîné au ciel ou montant à l'assaut contre Dieu; 4° la grande Ourse ('ach, Job IX, 9) avec ses trois enfants, c'est-à-dire les trois étoiles formant sa queue (Job XXXVIII, 32); 5° le Dragon (nàkhàch, Job XXVI, 13) entre la grande et la petite Ourse; 6° les Gémeaux (Διόσκουροι, Act. XXVIII, 11), au bord de la voie lactée. Il n'y a point de trace dans la Bible d'une division en planètes, étoiles fixes et comètes. D'autres peuples, tels que les Phéniciens, les Chaldéens et les Egyptiens, dont les pays plats invitaient particulièrement à l'observation des astres et dont les occupations la rendaient même nécessaire, surpassaient de beaucoup les Hébreux dans leurs connaissances astronomiques. — Voyez Ideler, *Untersuch. üb. den Ursprg u. die Bedeutg der Sternnamen*, Berl. 1809; Neumann, *Zusammenstellg aller astrognost. Benennung. im A. T.*, Bresl. 1819; Winer, *Bibl. Realwörterb.*, II, p. 609 ss.

ASTRUC (Jean) [1684-1766], célèbre critique, était originaire d'une famille du Languedoc. Son père, pasteur protestant à Sauve, près d'Alais, embrassa le catholicisme à la suite de la révocation de l'édit de Nantes. Astruc étudia la médecine, s'acquit une grande réputation par ses connaissances et son talent d'exposition, fut attaché pendant quelque temps à la personne du roi Auguste de Pologne, ainsi qu'à celle de Louis XV, et devint en 1743 professeur à la Faculté de médecine de Paris. La postérité le connaît surtout par deux ouvrages qu'il a composés dans sa vieillesse: 1° *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse, avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures*, Bruxelles (Paris), 1753, in-12; 2° *Dissertations sur l'immatérialité et l'immortalité de l'âme*, 1755, in-12. L'auteur qui, pour éviter le reproche d'hérésie, jugea à propos de faire paraître ses *Conjectures* sous le voile de l'anonyme, soutient, l'un des premiers, l'opinion que la Genèse n'est qu'une compilation de divers fragments écrits par des auteurs inconnus, en partie même étrangers au peuple hébreu, que Moïse n'a fait que ranger dans un ordre chronologique. Il se fonde sur les relations multiples d'un seul et même fait, sur les contradictions que présentent plusieurs récits, sur les noms différents donnés à Dieu dans ces fragments (*Elohim*, *Jéhova*, etc.). Nous renvoyons le lecteur pour l'examen de cette opinion à l'article *Genèse*. Une traduction allemande de l'ouvrage d'Astruc parut en 1783; mais, dès 1754, une analyse critique en fut donnée par les *Gelehrte Anzeigen* de Gœttingue (19 sept.) et par les *Relat. de libris novis*, XI, p. 162 ss., attribuées l'une et l'autre à Michaëlis. Voy. aussi : Eichhorn, *Einl. in's A. T.*, 1781, II, § 416, ainsi que les diverses introductions critiques à l'Ancien Testament.

ATAROTH, « la couronne », nom de plusieurs localités anciennes et modernes en Palestine. Il y en avait deux dans la tribu d'Ephraïm,

l'une au nord, sur le Jourdain (Jos. XVI, 7), l'autre (*Atarothadar*), près de la frontière de Benjamin; les ruines d'*Atâra*, à 40 min. S.-O. d'*el-Bireh* (Beeroth), répondent sans doute à cette dernière. Le livre des Chroniques (1 Chr. II, 54) parle aussi d'un *Ataroth Beth Joab* dans la tribu de Juda; enfin, on en connaît deux à l'est du Jourdain (Nombr. XXXII, 3, 34 et 35). L'emplacement du premier est marqué par les ruines d'Attârus au pied du mont Attârus, celui du second est inconnu.

ATERGATIS. Voyez *Derceto*.

ATHALIE ['Athalliâ], fille d'Achab, roi d'Israël, et de Jézabel. Elle épousa Joram, roi de Juda. Après la mort de son fils Achazia, elle usurpa le trône et fit égorger tous les membres mâles de la famille royale (pourtant 2 Rois X, 13 ss. il est question de frères d'Achazia). Les prêtres parvinrent à soustraire à sa fureur son petit-fils Joas, grâce au concours que leur prêta la princesse Josabeth. Joas fut élevé dans le temple par le grand-prêtre Joad qui le fit sacrer roi. Athalie fut tuée dans une émeute soulevée par les prêtres, après un règne de six ans (884-878 av. J.-C.). La part que le livre des Chroniques attribue aux lévites dans cette révolution est sans doute exagérée (2 Rois XI; 2 Chron. XX, 10; XIII, 21).

ATHANASE (Saint), né à Alexandrie vers la fin du troisième siècle, passa probablement quelques années de sa jeunesse dans le désert de la Thébaïde, auprès de saint Antoine, dont il resta l'admirateur et l'ami; puis il fut ordonné diacre (vers 319) par l'évêque d'Alexandrie, Alexandre. Il accompagna celui-ci au concile de Nicée, sur les décisions duquel il exerça une influence prépondérante, et il lui succéda en 328. Il mourut le 2 mai 373 à Alexandrie, après avoir été cinq fois exilé par l'autorité impériale (1° par Constantin, 335-338; 2° et 3° par Constance, 341-346 et 356-362; 4° par Julien, en 363; 5° par Valens, 367), pour la fermeté inébranlable avec laquelle il avait maintenu debout la doctrine de Nicée en face des tendances ariennes de la cour et des efforts des empereurs pour amener une transaction entre l'orthodoxie et l'arianisme, dans l'intérêt de la tranquillité de l'Etat. De là son surnom de « Père de l'orthodoxie » (voy. les détails de sa biographie dans l'art. *Arianisme*). Athanase combattit l'hérésie arienne avec l'intolérance naturelle d'un esprit absolu qui voit le christianisme tout entier mis en péril par la négation de la divinité de son fondateur, et qui attribue directement l'erreur dogmatique à l'impiété personnelle de ses partisans. Véritable représentant de la tradition et de l'unité catholiques au quatrième siècle, défenseur opiniâtre de la liberté de l'Eglise vis-à-vis de l'ingérence hostile de l'Etat dans les affaires religieuses, il a joué à son époque, en Orient, le rôle de chef spirituel de la chrétienté, que les événements devaient faire passer dans la suite entre les mains des évêques de Rome. Ses ouvrages, hormis ses deux apologies de la vérité chrétienne intitulées *Contre les Grecs* et *De l'incarnation du Dieu-Verbe*, qui ont paru avant le commencement de la querelle arienne et dont la seconde contient une véritable philosophie de la religion, portent la marque des circonstances au milieu desquelles ils ont vu

le jour ; qu'ils soient historiques ou dogmatiques, leur tendance est toujours apologétique et polémique. Les principaux d'entre eux ont pour titre : *Circulaire aux évêques* (341) ; *Apologie contre les ariens* (entre 346 et 351) ; *Des décrets du synode de Nicée* (entre 351 et 355) ; *Apologie à l'empereur Constance ; Apologie sur sa fuite ; Quatre discours contre les ariens ; Histoire des ariens écrite pour les moines ; Des synodes de Rimini et de Séleucie* ; *Quatre lettres à Sérapion* sur la divinité du Saint-Esprit ; *Deux livres contre Apollinaire* (entre 356 et 362) ; enfin il reste de lui une *Vie de saint Antoine*, écrite pour les évêques d'Occident, afin de faire connaître et d'introduire le monachisme oriental dans cette partie de l'empire (entre 356 et 373), une *Explication des Psaumes* sans date connue, et des *Lettres*, parmi lesquelles un certain nombre de lettres pascales renfermant des détails biographiques intéressants. — Le centre de la théologie d'Athanase est, comme pour l'école d'Alexandrie à laquelle il se rattache, la notion spéculative du Verbe. L'unité de l'univers ne peut s'expliquer, d'après lui, que par l'unité du Créateur : comment une multitude de dieux indépendants l'un de l'autre et souvent ennemis entre eux, auraient-ils pu produire une œuvre aussi harmonieuse ? Cet être plus élevé que le monde, puisqu'il le dirige, ne peut être, d'après le but même qu'il a assigné au monde, que le Dieu saint, Père de Jésus-Christ. L'ordre parfait qui règne dans l'univers montre que c'est par sa Sagesse, par son Verbe, que Dieu a créé et organisé toutes choses. C'est à l'image du Verbe que l'homme a été créé, c'est-à-dire il a reçu dans sa nature périssable et finie l'empreinte impérissable et infinie du Verbe, grâce à laquelle son âme possède non-seulement la connaissance de Dieu et l'immortalité, mais encore la faculté de s'élever, dès la vie présente, au-delà des limites de ce monde, jusqu'à la conscience de son union parfaite avec Dieu (πρὸς Θεὸν κατανόησις) et les anges, bienfaits qu'elle doit à la grâce divine, non à sa nature propre. Le monde extérieur porte également sur lui l'empreinte du Verbe : aussi l'âme s'y meut-elle comme dans un domaine qui lui est familier et dans lequel elle se retrouve elle-même. L'image du Verbe unit l'homme à la fois à Dieu et au monde ; c'est par elle que la véritable intelligence du Créateur et des créatures lui est ouverte. Mais l'homme a été créé libre ; en outre, Dieu lui a donné une loi qui devait être pour lui un soutien et un guide dans son inexpérience. L'homme savait que s'il obéissait à cette loi il bannirait de sa nature la contingence qui lui était propre et ferait régner en elle à jamais tous les dons contenus dans l'image divine ; mais que, s'il la transgressait, il se priverait à jamais de ces dons et tomberait tout entier au pouvoir de la contingence inhérente à sa nature. Par le péché, l'homme est déchu de la hauteur intellectuelle et morale où la grâce de Dieu l'avait placé ; la connaissance et l'amour de Dieu ont disparu de son âme ; le mal est apparu dans le monde. Dieu n'a point créé le mal ; l'homme seul l'a inventé : aussi n'a-t-il pas de substance ; il n'est que néant. L'homme depuis lors a perdu sa liberté ; la multiplication des péchés lui a donné un désir immodéré de pécher ; tout a été bouleversé dans sa nature ; le mal lui paraît être le bien ; au lieu d'être le

maître de l'univers, il en est devenu l'esclave : il en a fait son Dieu, et il est allé jusqu'à représenter la divinité sous des formes matérielles. Que fera Dieu en présence de cette ruine du genre humain? D'un côté, il ne peut empêcher la loi qu'il a établie contre le péché, la mort, d'avoir son effet; de l'autre, sa bonté infinie l'empêche d'abandonner l'humanité à sa perte; bien plus, son honneur lui fait un devoir de ne pas laisser anéantir son œuvre par la malice des démons. Il a pu créer le monde par un signe de sa main, alors que sa volonté était encore la seule qui existât; il ne peut le sauver par un simple signe, car ce serait vis-à-vis de l'homme un acte de violence, dont les effets ne pourraient même être que momentanés, sans présenter aucune garantie contre le retour prochain du mal et la nécessité d'un nouveau signe dans l'avenir. L'homme pourra-t-il se sauver lui-même par le repentir? Il le pourrait, si la loi de la mort n'existait pas : la résolution de ne plus pécher pourrait, en effet, être une garantie suffisante contre les péchés futurs; elle n'abolirait pas les péchés passés que cette loi doit punir, au nom de la véracité de Dieu. D'ailleurs, comment cette résolution seule rendrait-elle à l'homme les dons de la grâce divine qu'il a perdus? Celui qui a créé le monde peut seul le sauver : « quand un portrait a été brisé, il ne peut être rétabli que par la présence de la personne même qu'il représentait. » Il est donc nécessaire que le Fils vienne lui-même dans le monde, et il le peut, car le monde est sa propriété; il peut tout aussi bien habiter dans un corps humain, partie infime de l'univers, que dans le corps de l'univers même. D'ailleurs, quoique contenu tout entier dans un corps charnel, il n'en cesse pas pour cela de demeurer dans le sein du Père et d'animer le corps de l'univers; ses pensées, en effet, ne sont pas de simples représentations des choses, comme celles des hommes, mais des forces qui agissent réellement sur elles et en elles. Pour accomplir son œuvre, le Fils a dû s'incarner, car c'est dans le corps que le péché et la mort ont leur siége; c'est dans le corps que la vie doit se manifester pour les combattre. S'il était venu dans l'éclat de sa gloire céleste, il eût pu exciter l'étonnement et l'admiration, éblouir les yeux, mais non toucher les cœurs. Comme ce n'est pas un être d'un ordre supérieur à l'homme qu'il est venu sauver, il a dû se faire en tout point semblable aux hommes et vivre au milieu d'eux, afin que ceux qui n'étaient plus capables de contempler des yeux de l'esprit sa puissance invisible et de reconnaître son activité dans l'harmonie de l'univers, le reconnussent aux œuvres qu'il accomplissait tout près d'eux. En tant que Dieu, il a fait des miracles et donné des enseignements sublimes; en tant que revêtu d'un corps charnel, il a été sujet à la souffrance et au changement et s'est attribué une nature moins parfaite que celle du Père. Ces deux côtés de son être doivent être maintenus et distingués avec un soin égal : nier l'un, c'est nier l'utilité de l'apparition entière de Christ; si sa chair n'a pas été une vraie chair, il a pu tout aussi peu sauver le monde que s'il n'a pas été le vrai Fils de Dieu. Son œuvre a été, d'un côté, de rétablir dans les hommes, par son séjour terrestre, l'image immortelle de Dieu; de l'autre, de détruire le péché et son châtiment par sa mort et sa résurrection. Pour

racheter les hommes, il a livré son corps à la mort; mais parce que ce corps avait servi de demeure au Verbe divin, la mort n'a pas eu le pouvoir de le détruire comme les autres. Ainsi s'est opéré un double miracle : toute l'humanité, dont Christ est la tête, est morte avec lui dans son corps; et la mort elle-même a été anéantie dans le corps du Seigneur. En Christ, toute l'humanité a vécu, souffert, vaincu la mort et célébré sa résurrection. Les hommes ont été rétablis par lui dans leur communion première avec Dieu; une vie nouvelle a été créée ici-bas, toute d'amour, de patience et d'abnégation; l'idolâtrie a été abattue, et la disparition des dieux nationaux a amené sur la terre l'unité religieuse en réunissant les hommes de tous les pays dans l'adoration d'un même Christ. La place éminente que la notion du Fils occupe dans cette théologie fait comprendre l'ardeur avec laquelle Athanase a combattu le principe arien d'après lequel le Fils ne serait qu'une créature du Père. Selon lui, Christ n'a plus aucune valeur pour la conscience chrétienne s'il n'est pas conçu comme égal au Père, quant à l'essence et quant à l'éternité, c'est-à-dire comme engendré de la substance du Père. La doctrine arienne lui paraissait incompatible avec la notion métaphysique du Père, et avec celle du Fils. La faculté d'engendrer, contenue dans le mot « Père », appartient nécessairement à la substance divine; c'est une action éternelle et immanente de la substance sur elle-même et dans laquelle la puissance créatrice de la volonté doit avoir son fondement, si l'on ne veut attribuer à la volonté une énergie productive que contredirait l'inertie de la substance qui est à la base de la volonté. Dieu ne crée par la volonté qu'à la condition d'avoir engendré par la substance, ou, comme le dit l'Ecriture, il ne crée que par l'intermédiaire du Fils. Cette génération, qui a son principe dans le fond même de l'être de Dieu, est aussi naturelle à Dieu que sa bonté et sa sainteté : les catégories morales de la liberté et de la contrainte ne lui sont plus applicables. C'est donc de la substance de Dieu que le Fils est engendré d'éternité. En outre, il serait bien indigne du Père d'avoir pour Fils une créature dont le nom figurerait sur la même ligne que le sien dans la formule du baptême établie par Christ, et d'avoir eu besoin, soit par orgueil, soit par faiblesse, d'un médiateur créé pour créer le monde, médiateur dont la création eût nécessité elle-même l'intervention d'un autre médiateur. Si le Fils est une créature, il est indigne du nom qu'il porte; il a beau être la première créature du Père et se distinguer du reste des hommes par sa pureté morale, il ne diffère d'eux, en réalité, que par le degré et non par la substance. S'il n'est appelé Sagesse que par grâce, parce qu'il a plu à Dieu de lui communiquer une sagesse qu'il ne possède pas substantiellement en lui, il peut un jour perdre ce nom, car il peut désapprendre ce qu'il a appris. De plus, il ne peut être le créateur du monde, car il est contradictoire de placer dans une créature le principe d'activité auquel elle doit sa propre existence: l'origine du monde reste donc sans explication, car il n'y a plus de moyen terme entre l'infini et le fini. Enfin, la révélation et la rédemption sont également impossibles. Loin de les unir à Dieu, le Fils n'a

pu révéler aux hommes, par son apparition, que la distance qui les en sépare; la connaissance parfaite du Père est restée aussi étrangère aux hommes qu'elle l'est au Fils, et la sainteté de Dieu n'a pu être manifestée ni aux hommes pour les purifier ni au diable pour briser sa puissance, par un être dont la nature est soumise aux mêmes changements que la nôtre. De même, étant lui-même sujet à la mort, il n'a pu donner sa vie pour l'humanité; notre salut, dont il est le fondement, n'a pas été préparé en lui d'éternité; il n'a pu pardonner les péchés et donner l'Esprit, ce qui n'appartient qu'à Dieu; le péché et la mort règnent encore. La divinité du Saint-Esprit a été pour Athanase la conséquence nécessaire de celle du Fils. L'Esprit, en effet, renouvelle et sanctifie les âmes; il nous met en communion avec le Fils et le Père. Comment serait-il une créature, qui eût elle-même besoin d'être sanctifiée par lui? Le Père et le Fils sont en lui comme il est en eux; les trois personnes sont égales et consubstantielles, tout en conservant chacune sa propriété particulière. Loin de s'être formée successivement, comme le prétendent les ariens, par un assemblage de parties hétérogènes, ce qui ferait supposer qu'elle a été autrefois incomplète et imparfaite et qu'elle est encore susceptible ou d'augmentation ou de diminution, la Trinité forme une unité indivisible et immuable. Les ariens niaient l'existence d'une âme humaine en Christ et réduisaient l'incarnation du Fils à son entrée dans un corps matériel, afin de pouvoir attribuer directement au Fils toutes les imperfections de l'humanité. Athanase, dans son ardeur à relever sans cesse la divinité absolue du Fils, est tombé d'abord dans le même défaut : le Verbe, selon lui, est devenu homme en revêtant un corps charnel; il n'a pas connu les souffrances et les imperfections inséparables de la nature humaine, car l'âme humaine, seule capable de les ressentir, faisait défaut chez lui. C'est par accommodation pour nous qu'il s'est attribué parfois certaines imperfections, pour nous faire entendre, par exemple, qu'il nous est bon d'ignorer l'heure de la fin du monde. Athanase s'est approché ainsi, sans le vouloir, très-près du docétisme : quelle certitude, en effet, avons-nous que cette accommodation, constatée en plusieurs occasions, ne s'est pas étendue à toute l'apparition humaine du Sauveur, puisque tout ce qui est humain lui est resté tellement étranger? Vers la fin de sa vie, cependant, il a modifié cette manière de voir dans sa polémique contre l'apollinarisme : il est tout aussi nécessaire, dit-il alors, d'attribuer au Christ une âme humaine qu'un corps humain, sans quoi le Christ n'aurait pu sauver qu'une moitié de la nature humaine et non l'homme tout entier. — Quelque progrès qu'Athanase ait fait faire à la doctrine de la Trinité, sa conception des rapports du Fils et du Père n'est pas encore complétement débarrassée de certaines notions plus anciennes et plus rudimentaires, dont la présence à côté de formes dogmatiques plus développées constitue, d'après Baur, le caractère particulier de sa christologie. D'un côté, il affirme que le Fils n'est ni un simple attribut du Père ni une partie de son essence, mais un sujet parfaitement distinct et indépendant du Père; de l'autre, il répète encore, pour se représenter les relations de ces deux personnes divines, les vieilles ima-

ges du fleuve qui sort de sa source, des rayons qui s'échappent d'un foyer de lumière, etc., images tellement indispensables à la pensée chrétienne, selon lui, que sans elles il est impossible de se faire une idée, même lointaine, de l'être divin; il ne voit pas qu'il réduit ainsi le Fils à n'être plus qu'un simple accident, une modification de la substance divine qui est contenue tout entière dans le Père. La doctrine de l'émanation physique subsiste encore chez lui à côté de celle de la génération métaphysique : il ne réussit à se *représenter* la diversité des personnes divines qu'en sacrifiant leur unité substantielle; et pour se représenter celle-ci, il est obligé de recourir à des comparaisons qui concentrent toute la substance divine dans le Père et ne laissent au Fils que la réalité secondaire et dérivée d'un rayon vis-à-vis du foyer même de la lumière. De même que le symbole de Nicée, Athanase affirme comme également indispensables, au point de vue de la conscience chrétienne, ces deux côtés de la nature du Fils, son existence au sein du Père et son existence comme personne distincte, sans parvenir à les concilier. Aussi ne considère-t-il pas les expressions « consubstantiel au Père » et « engendré de la substance du Père » comme épuisant complétement la notion de l'être divin; ces termes sont insuffisants, dit-il, pour exprimer l'infinité de l'idée de Dieu; ce ne sont que des images imparfaites, de simples tentatives pour définir Dieu, afin d'arriver à nous en faire du moins une idée lointaine. « Que le fidèle se contente sur ce point de la foi de l'Eglise et de l'enseignement donné par Jésus dans les paroles de l'institution du baptême; et si les chérubins arrêtent son regard et l'empêchent de pénétrer plus avant dans le mystère de l'être divin, qu'il se souvienne que le Seigneur a dit seulement qu'il *est* et non pas *qui* il est. C'est une folie de vouloir atteindre avec la raison humaine ce qui dépasse cette raison. » Ce n'est donc pas sur des démonstrations métaphysiques qu'Athanase a basé sa foi en la Trinité; c'est pour lui une doctrine de l'Eglise, que l'Eglise n'a pas inventée, mais qu'elle tient du Seigneur pour la transmettre aux générations futures. Les fidèles doivent l'accepter en toute humilité, « de même que les apôtres n'ont pas demandé d'une manière insensée au Seigneur, lorsqu'il leur a commandé de baptiser au nom des trois personnes, qui est le Fils, qui est le Saint-Esprit et comment il se fait qu'il y a en Dieu une Trinité, mais se sont contentés de croire ce qu'ils avaient entendu. » La foi religieuse d'Athanase a pour fondement l'Ecriture, interprétée non par l'individu, car « Satan aussi a essayé de vaincre Jésus par des passages de l'Ecriture, » mais par l'Eglise. La conscience d'Athanase est avant tout ecclésiastique. Selon lui, la tradition forme un tout homogène et immuable; aussi, défend-il de rechercher les divergences qui peuvent exister entre les Pères sur certains points de doctrine et recommande-t-il de relever bien plutôt l'accord qui existe, au fond, entre eux, « car ce sont tous des Pères, et ils sont tous morts au Seigneur. » Avec quelle triomphante ironie ne reproche-t-il pas aux ariens d'accumuler formules sur formules, « comme si la foi en Christ pouvait dater de tel ou tel consulat, » au lieu de s'en tenir à l'unité de la foi catholique, hors de laquelle il n'y a que confusion des langues! C'est

dans cette conscience de son union avec l'Eglise qu'il a puisé non-seulement le principe de sa théologie, mais encore celui de sa vie pratique; c'est elle qui a donné à son caractère une force et une grandeur qui ne ressortent que plus vivement sur le fond si peu digne et si peu noble en général des mœurs ecclésiastiques de son temps. — Les ouvrages d'Athanase ont été publiés par Bern. de Montfaucon, Paris, 1698, 3 vol. in-folio, et par Justiniani, Padoue, 1777, 4 vol. in-folio. Voyez la littérature à la fin de l'art. *Arianisme*. A. JUNDT.

ATHANASE (Symbole d'). Ce symbole (abstraction faite des articles de condamnation du prologue et de l'épilogue) se compose de deux parties. La première expose la doctrine de la Trinité sous la forme rigoureuse qu'elle revêtit en Occident depuis Augustin, en excluant toute subordination du Fils et du Saint-Esprit, en faisant procéder le Saint-Esprit du Fils comme du Père, en donnant le nom de seul vrai Dieu, non pas au Père, comme au principe absolu des deux autres personnes, ni à la divinité, comme à l'élément commun des trois personnes, mais à la Trinité tout entière, considérée comme une substance en trois personnes. La seconde partie du symbole expose la doctrine de la personne du Christ, ou de l'incarnation du Verbe, des rapports du divin et de l'humain en Jésus-Christ, d'une manière conforme aux décrets des quatre premiers conciles œcuméniques; elle y joint les déclarations du symbole des Apôtres relatives à l'œuvre de Jésus-Christ. Une légende tardive attribue cette exposition de la foi catholique au père même de l'orthodoxie, à saint Athanase qui l'aurait composée, soit pendant son premier exil (336), près de Trèves, dans une citerne desséchée, soit pendant son second exil (340), à Rome, en vue du pape Jules Ier. Presque tous les théologiens protestants (depuis Voss, Usher, Pearson, Carpzov, etc.), et beaucoup de savants catholiques (à partir de P. Quesnel, Tillemont, Montfaucon, etc.) rejettent absolument cette tradition. Le symbole *quicunque*, écrit originellement en latin (le texte grec est criblé de variantes), n'use pas de la terminologie familière à Athanase, et il dépasse sur certains points la pensée de ce Père, d'ailleurs hostile à l'idée de composer un autre symbole après celui de Nicée. Ajoutons que ce document ne se trouve pas dans les plus anciens manuscrits des œuvres d'Athanase, qu'il n'est pas mentionné dans les premiers éloges de ce Père, qu'il n'est pas cité dans les écrits du quatrième et du cinquième siècle, et qu'il ne joua aucun rôle aux conciles de Constantinople (381), d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451). — Si le symbole *quicunque* n'est pas d'Athanase, à quelle époque, dans quelle contrée et par quel auteur a-t-il été composé? C'est là un problème des plus complexes. En face des passages des écrivains ecclésiastiques qui rappellent certains articles du symbole en question, il est souvent difficile de dire où est l'original et où est la citation. Ajoutons que le nom de « foi d'Athanase » a été appliqué, dans ces temps reculés, à une autre profession de foi qui différait sensiblement du *quicunque*, au moins pour la forme. Nous devons, enfin, constater que notre document actuel fut précédé d'une foule d'« expositions de la foi catholique » assez semblables les unes aux autres, et qui furent comme autant d'é-

bauches du symbole définitif. Cela dit, voici les principales données du problème. Les écrits authentiques et supposés d'Augustin († 430) renferment certaines paroles qui se retrouvent plus tard presque littéralement dans le *quicunque*. Il en est de même du *Commonitorium* de Vincent de Lérins (434) et d'un ouvrage attribué à Vigile de Tapses (fin du cinquième siècle). Comme cet évêque africain écrivit plusieurs fois sous le nom des anciens Pères, et une fois au moins sous celui d'Athanase, Quesnel lui imputa la rédaction du *quicunque*; mais cette hypothèse, qui est encore la plus répandue, a été abandonnée par les critiques les plus compétents. Un manuscrit de la Bibliothèqu ambrosienne de Milan renferme, sous le titre d'*Expositio fidei catholicæ Fortunati*, l'explication de 25 à 30 articles du symbole *quicunque*; Muratori avait attribué ce traité à Venantius Fortunatus, évêque de Poitiers de 559 à 609, mais cette conjecture est très-hasardée, et le Fortunatus dont il s'agit peut fort bien n'avoir vécu qu'au huitième siècle au plus tôt. Un Psautier latin aujourd'hui conservé à Utrecht reproduit le *quicunque* définitif, sous le titre de *Fides catholica :* Usserius avait fait remonter ce manuscrit aux environs de l'an 600, mais les paléographes actuels l'ont rajeuni de deux ou trois siècles. Les canons des conciles de Tolède de 589, 633, 638, 675 et 693 renferment (en nombre croissant) des propositions théologiques et christologiques qui se trouvent aussi dans notre symbole; ceux du concile de Latran de 643 font de même, sur une échelle moindre : mais ces canons ne disent rien d'un symbole *quicunque*, et ceux du concile d'Autun qui parlent de la « foi de saint Athanase », ne furent pas décrétés par l'assemblée tenue sous la présidence de saint Léger († 678), mais par un concile sans doute postérieur. Nous arrivons ainsi à une *Exposition du symbole apostolique* qui existait déjà vers 730 à Trèves, où un voyageur la transcrivit, et qui renferme la substance ou le texte même de dix articles du *quicunque;* puis à un discours que Paulin d'Aquilée prononça en 791 au concile de Frioul, discours où l'on trouve une douzaine des propositions du *quicunque,* mais sans aucune mention de ce symbole (dont Ffoulkes attribue la composition à Paulin). Viennent ensuite la profession de foi de Denebert, évêque de Worcester (796), qui contient une partie de la première moitié de notre document, celle de Léon III (809), qui renferme la substance de la seconde moitié, et celle du concile d'Arles (813), qui reproduit les propositions déjà formulées par le concile de Tolède. Au reste, entre 800 et 803, Alcuin avait dédié à Charlemagne un traité sur la Trinité, avec une profession de foi de sa composition, en grande partie tirée de saint Augustin, et dont le prétendu symbole d'Athanase paraît n'être qu'un résumé. — Le *quicunque* était donc en voie de formation vers la fin du huitième siècle, époque à laquelle ses ébauches apparaissent dans les collections d'hymnes et de prières; mais il n'était point encore connu dans son texte définitif, ni surtout reçu comme l'œuvre d'un Père de l'Eglise. C'est seulement vers le premier quart du neuvième siècle qu'un fragment de ce symbole commence à être attribué à Athanase par des hommes tels que Théodulphe d'Orléans († 821), Agobard de Lyon (v. 820), Hatto de Bâle (évêq. 805-

823, †836), Enée de Paris (év. 863-877), Ratramne de Corbie (868) et Ado de Vienne (860-870). Enfin, dès le milieu du siècle, le « discours d'Athanase sur la foi commençant par *quicunque vult*, etc., » est nettement invoqué par des prélats rattachés de quelque manière à la province de Reims, comme par Hincmar de Reims (852), auquel Swainson paraît attribuer cette fraude pieuse, Anschar de Hambourg (865), Adalbert de Morinum (871), Riculphe de Soissons (889) et Réginon de Prum (v. 906). Charles le Chauve possédait aussi (au plus tard en 869) le texte du *quicunque* dans son magnifique Psautier illustré. Le symbole d'Athanase s'établit dès lors dans les collections de canons ou de psaumes émanées de l'Eglise gallicane, et il ne tarda pas à se substituer à toutes les règles de foi analogues. La nouvelle formule passa, au dixième siècle, de France en Italie et elle finit par prendre place dans le *bréviaire romain*. On lui donna (v. 1200) le titre de symbole et l'on se mit à la ranger à côté du symbole des Apôtres et de celui de Nicée. Le *quicunque* ne figure, cependant, ni dans la *Profession de foi du concile de Trente*, ni dans le *Catéchisme romain*, ni dans le canon actuel de la messe. Quant aux chrétiens grecs, ils ne connurent le symbole qu'au onzième ou douzième siècle ; ils le combattirent assez vivement au premier abord, ils ne s'en servirent jamais sans l'avoir amendé sur l'article de la procession du Saint-Esprit. Le *quicunque* est cité dans la confession de foi officieuse de Métrophane Critopoulos (1625), il figure dans une édition privée de l'*Horologion* grec (Venise, 1787), et dans quelques livres de piété russes, mais il n'a jamais été admis dans les livres officiels de l'Eglise d'Orient. Les Réformateurs, qui voulaient respecter les trois symboles œcuméniques, ne répudièrent pas le *quicunque*, bien que Calvin l'admirât beaucoup moins que Luther. Ce symbole fut confirmé par les principales confessions de foi protestantes du seizième et du dix-septième siècle, sauf la *Confession d'Augsbourg* et celle de *Westminster*. L'Eglise anglicane alla même jusqu'à le faire réciter dans l'office public de toutes les grandes fêtes. Cependant, lorsque l'inauthenticité de ce document eut été prouvée par Voss et par d'autres encore, la subtilité de ses distinctions et la dureté de ses anathèmes lui suscitèrent peu à peu bien des attaques. Il en a jusqu'ici triomphé dans quelques-unes des Eglises réformées et dans la plupart des Eglises luthériennes, où il figure encore dans les formules d'engagement des ministres. L'Eglise épiscopale des Etats-Unis l'a fait disparaître de sa liturgie (1785), et celle d'Irlande a cessé de faire réciter dans son culte ses « clauses damnatoires » (1875). Dans l'Eglise d'Angleterre, un parti nombreux demande que la lecture de ce symbole devienne facultative pour l'officiant, ou, du moins, que ses sentences de condamnation soient supprimées. En 1689 et en 1875, on fut sur le point de donner à ce parti une demi-satisfaction en insérant dans le *Prayer-book* une déclaration qui atténuait la portée des « clauses damnatoires » du symbole, mais cette réforme a, par deux fois, échoué au port. — *Sources :* Voss, *De tribus symbolis*, Amst. 1642 ; Quesnel, *Opp. Leonis Magni*, t. II, diss. 14, 1675 ; Tentzel, *Judicia eruditorum de symb. Ath. collecta*, Gotha, 1688 ; Montfaucon, *Opp. Athan.*, 1698, t. II, p. 719 ;

Muratori, *Anecdota latina*, 1698, t. II, p. 222; Speroni, *De Symb. vulgo S. Athan. diss. I et II*, 1750-51; Waterland, *A Critical History of the Athanasian Creed*, Camb., 1724; Sœrgel, *Paralipomena de Symb. Ath. ex Waterland excerpta*, Gœtt., 1763; Ffoulkes, *The Athanasian Creed, followed by the appendix : The Athanasian Creed reconsidered*; Swainson, *The Nicene and Apostles' Creeds, together with an Account of the Growth and Reception of the Sermon on the Faith commonly called the Creed of St Athanasius*, London, 1875.

F. Chaponnière.

ATHÉISME (de ἀ pravitif et de Θεός, Dieu). I. *Diverses espèces d'athéisme*. Dans l'acception la plus large du mot, être athée signifie être sans Dieu. En ce sens, il y a plusieurs manières d'être athée : 1° On peut être athée dans sa conduite. C'est cet *athéisme pratique*, qu'on pourrait aussi appeler l'athéisme par oubli, que Bossuet caractérise en ces termes : « Il y a un athéisme caché dans tous les cœurs, qui se répand dans toutes les actions; on compte Dieu pour rien : on croit que, quand on a recours à Dieu, c'est que les choses sont désespérées et qu'il n'y a plus rien à faire » (*Pensées détachées*). 2° Certains savants et certains philosophes admettent qu'il y a des hommes et des peuples athées, en ce sens que l'idée de Dieu serait absente de leur intelligence. Cet athéisme pourrait se nommer *athéisme d'ignorance*. La réalité n'en paraît pas bien démontrée. La question n'est pas, bien entendu, de savoir si toutes les intelligences sont capables de s'élever d'elles-mêmes à l'idée du vrai Dieu ; à ce compte, les trois quarts des hommes, peut-être même tous les hommes seraient athées d'ignorance ; mais on se demande seulement s'il est possible que certains hommes, jouissant d'ailleurs des facultés ordinaires, ne se forment aucune conception d'agents doués d'attributs analogues en nature, mais supérieurs par le degré à ceux de l'humanité, distribuant des biens et des maux, châtiant l'injustice et récompensant la vertu, tels, en un mot, qu'il importe de s'attirer leur bienveillance et de ne pas encourir leur haine. Or, d'une part, l'analyse psychologique montre que l'homme ignorant primitivement la nature des forces qui agissent dans le monde, les conçoit et ne peut pas ne pas les concevoir sur le type de la seule force qu'il connaisse, à savoir lui-même. L'homme est donc spontanément polythéiste, et la *Loi des trois états*, l'un des principes fondamentaux du positivisme, est, sur ce point, incontestablement vraie : la première période du développement intellectuel de l'humanité est bien une *période théologique*. Au contraire, l'attribution des phénomènes à des causes purement physiques ne peut être qu'une explication tardive, savante, accessible seulement à quelques esprits cultivés. D'autre part, l'histoire, la géographie, l'anthropologie préhistorique témoignent dans le même sens que la psychologie. Quoi qu'en aient pu dire certains historiens ou certains voyageurs, on ne connaît, ni dans le présent ni dans le passé, aucun peuple, aucune tribu, absolument dépourvus de toute notion de la divinité. Les sauvages de la Terre de Feu, regardés généralement comme occupant le dernier degré de l'hu-

manité, « semblent, dit Darwin (*Voyage autour du monde*), considérer les éléments comme des agents vengeurs ; » c'est-à-dire les déifient. C'est donc, semble-t-il, à juste titre qu'un éminent anthropologiste, M. de Quatrefages, après avoir recueilli les témoignages de toute provenance, propose de définir l'homme « un animal moral et religieux ». Rien n'est moins établi, par conséquent, que la réalité de l'athéisme d'ignorance. 3° On peut être athée par principe. C'est de cet *athéisme spéculatif* que nous devons ici nous occuper. Nous n'en ferons pas l'histoire, car l'athéisme n'est pas un système philosophique, mais une opinion particulière qui, bien que liée logiquement à un système déterminé, peut être cependant adoptée par des partisans de systèmes très-divers. L'athéisme n'a donc pas eu, dans le cours des âges, un développement régulier comme le spiritualisme, par exemple. Les spiritualistes se font suite les uns aux autres, chacun reprenant les questions au point où les ont laissées ses devanciers, poursuivant, corrigeant et développant leur œuvre. Les athées arrivent à l'athéisme par des chemins très-divers. Ils n'ont souvent entre eux qu'un point commun, la négation de l'existence de Dieu : ils diffèrent par tout le reste, même par les raisons de leur négation. L'histoire de l'athéisme se réduirait donc à une série de notices sur les athées. Nous nous bornerons ici à indiquer ce qu'il faut entendre avec précision par athéisme, quelles sont les doctrines que l'on peut, à juste titre, appeler athées et enfin, sur quels arguments principaux les athées appuient leur négation.

II. *De l'athéisme spéculatif.* On a singulièrement abusé de la qualification d'athée. Pour être accusé d'athéisme, il a suffi souvent de s'écarter des croyances reçues sur la divinité, fussent-elles les plus erronées et les plus grossières. Anaxagore passa pour athée, lui qui, le premier parmi les philosophes grecs, reconnaissant la nécessité d'une Intelligence ordonnatrice, « sembla, dit Aristote, avoir seul conservé sa raison parmi les folies de ses devanciers. » Socrate passa pour athée, lui qui enseignait qu'une Providence veille sans cesse sur les mortels et connaît leurs plus secrètes pensées. Dans les temps modernes, le P. Mersenne comptait dans Paris cinquante mille athées. Le P. Hardouin range Jansénius, Descartes, Arnaud, Pascal, Nicole, Malebranche, etc., parmi les athées. Que d'outrages n'a pas valus à Spinoza son prétendu athéisme ! Et pourtant ce noble penseur voit dans l'effort de l'homme pour s'unir à Dieu le principe et la fin de toutes les vertus, et c'est avec raison qu'on a dit de lui qu'il était « ivre de l'infini ». De nos jours encore, dans les entraînements de la polémique, on jette souvent ce nom d'athée à des savants, à des philosophes qui le repoussent comme une calomnie. Pour se préserver de ces injustices, il est d'abord nécessaire de séparer les hommes des doctrines. Qui est athée? Celui-là seul qui croit l'être et qui veut l'être. Quelle doctrine est athée ? Toute doctrine qui mène logiquement à la négation de la divinité. Mais les hommes ne sont pas toujours logiques : souvent ils n'aperçoivent pas les conséquences de leurs principes; d'autres fois ils les reconnaissent et les avouent, mais

ils y échappent par la croyance ou la religion. Il ne suffit donc pas toujours, pour être athée, d'adopter une doctrine athée. Gassendi, par exemple, est tout à la fois épicurien décidé et chrétien sincère. Si un homme est de bonne foi, on n'a pas le droit de le dire athée, tant qu'il ne convient pas de l'être. Quant aux doctrines, plusieurs sont compatibles avec l'athéisme, mais celle-là seulement sera une doctrine athée qui conduira nécessairement à nier l'existence de Dieu. D'après ce critérium, à quelle doctrine cette qualification d'athée pourrait-elle justement s'appliquer? Le scepticisme est-il une doctrine athée ? Non, car le doute n'est pas une négation. Le scepticisme qui passe à la négation se renie soi-même. Tout vrai scepticisme s'abstient de se prononcer et autorise par conséquent la croyance, la foi, l'espérance. Or, une doctrine n'est pas athée qui permet d'espérer en Dieu. — Le positivisme est-il une doctrine athée? Pas davantage. Le positivisme affirme que la science humaine ne peut dépasser les faits et les lois. Il va même jusqu'à refuser d'admettre que la question de la cause première soit une question ouverte; car il est déjà anti-scientifique de poser des questions que la science ne peut résoudre. Mais cette question, le positivisme lui-même la poserait, et, qui plus est, en donnerait une solution, s'il niait l'existence de Dieu. Sans doute il est malaisé de se tenir dans cette réserve; sans doute les positivistes dépassent sans cesse les limites par eux assignées à la connaissance, pour nier l'existence de cette cause dont ils ont déclaré qu'on ne pouvait rien savoir. Mais il serait injuste de mettre à la charge d'une doctrine les inadvertances, les maladresses, les contradictions de tel ou tel de ses partisans. Or, c'est une contradiction manifeste de poser en principe que, hors les faits et les lois, nous ne pouvons rien connaître, et de prétendre ensuite savoir que Dieu n'existe pas. — Le sensualisme est-il une doctrine athée? Pas plus que les précédentes. Le sensualisme affirme que toute idée vient des sens, et, par suite, que tout ce que l'homme connaît est matériel ou sensible. Mais, pour être une doctrine athée, il faudrait qu'à cette première affirmation, le sensualisme ajoutât celle-ci trop manifestement téméraire : la connaissance humaine est la mesure de la réalité. — Le panthéisme est-il une doctrine athée? Non encore, s'il s'agit du vrai panthéisme, du seul qui ait droit de porter ce nom. De même, en effet, qu'il ne faut pas appeler panthéisme cet idéalisme radical ou théisme absolu, qui supprime le fini, il ne faut pas non plus que cette qualification soit usurpée par ce naturalisme pour qui l'infini est non pas le principe éternel dont tous les êtres périssables sont les modes ou les émanations, mais l'ensemble de ces êtres même. Cette doctrine est bien véritablement athée, mais son vrai nom c'est celui de matérialisme. Le panthéisme est la doctrine qui, reconnaissant à la fois l'existence du fini attesté par l'expérience, et l'existence de l'infini affirmé par la raison, prétend résoudre les difficultés qui résultent de leur coexistence, en faisant de ces deux termes les deux faces, les deux états, les deux moments d'une seule et même réalité. Par là, à coup sûr, la notion de Dieu est singulièrement altérée. Tantôt c'est la liberté divine qui est supprimée; tantôt c'est la personnalité qui se trouve

compromise; parfois même, c'est l'existence actuelle de Dieu qui est méconnue : car, si, dans la plupart des systèmes panthéistes, le monde découle de Dieu par voie d'émanation, selon d'autres doctrines panthéistes, c'est au contraire Dieu qui se trouve en puissance dans le monde, et c'est la réalisation graduelle de Dieu qui s'opère par les progrès nécessaires et continus de l'univers. Mais quelque graves que soient ces conséquences, on ne peut dire cependant que Dieu soit complétement absent de ces systèmes, puisque c'est son action partout présente qui fait l'histoire du monde, puisque c'est par lui ou pour lui que tout s'accomplit, puisque c'est lui qui, comme principe ou comme but, comme cause efficiente ou comme cause finale, est le moteur universel. — A vrai dire, il n'y a qu'un système essentiellement athée. C'est celui qui, affirmant l'existence du monde, affirme en même temps que, pour expliquer le monde, il est inutile de recourir à Dieu : c'est le matérialisme. Il est vrai que les épicuriens admettaient des dieux. Mais ces dieux, relégués hors du monde dans une éternelle inaction, qui ne voit que leur unique raison d'être dans le système, c'était de protéger les épicuriens contre les haines de la foule? Quant au matérialisme moderne, n'ayant plus à redouter l'intolérance, il n'a plus besoin de ces précautions; il tire donc hardiment les conséquences de ses principes et déclare sans détours que, Dieu étant inutile, il est inutile d'admettre un Dieu. A la rigueur, cependant, on pourrait contester au matérialisme même le droit de se dire athée. Le matérialisme prétend expliquer les choses en se passant de Dieu ; mais ces explications supposent presque toujours la nécessité, l'éternité, l'infinité du monde. Or, ce monde ainsi conçu diffère-t-il beaucoup de la substance absolue des théistes? et n'a-t-on pas eu raison de dire que les atomes d'Epicure sont autant d'absolus distincts et indépendants, autant de dieux auxquels on ôte seulement la pensée? Ainsi, de même que le matérialisme, tout en niant l'âme au profit de la matière, se trouve réduit cependant pour donner de cette matière une notion positive à emprunter à l'âme quelqu'un de ses états, quelqu'un de ses attributs, attendu que nous ne connaissons pas la matière en elle-même, mais seulement par nos propres modifications: de même, le matérialisme, tout en niant Dieu au profit du monde, ne peut cependant concevoir l'existence de ce monde qu'en lui accordant certains attributs, certaines perfections qui semblent le propre de l'être absolument parfait. Mais de même qu'il ne faut pas accuser d'être athée celui qui ne veut pas l'être, de même on doit laisser à ceux qui veulent l'être le droit de se dire athées.

III. *Causes de l'athéisme.* Quelles sont maintenant les causes de l'athéisme? Ces causes sont de deux sortes: ce sont ou des raisons morales, ou des raisons de l'ordre intellcetuel ; des sentiments ou des arguments. Le plus souvent ces deux causes agissent ensemble, car il y a du sensible et de l'intellectuel dans toutes nos croyances; et, d'une part, le sentiment cherche toujours à se fonder sur quelque raison, comme aussi, d'autre part, nos raisonnements et nos preuves nous sont le plus souvent suggérés par le sentiment. — Parmi les causes morales, voici celles

qu'on a le plus souvent signalées : 1° la corruption des mœurs : « *Nemo Deos non esse credit*, dit Bâcon, *nisi cui Deos non esse expedit.* » L'imputation ainsi généralisée est injuste, mais elle est certainement applicable à plus d'un athée ; 2° l'orgueil et le désir immodéré d'indépendance ; 3° l'accablement et le désespoir engendrés par l'adversité ; 4° les révoltes de la conscience en présence des maux de toute sorte et particulièrement de l'injustice impunie ; 5° l'orgueil scientifique qui prétend tout comprendre et tout expliquer sans recourir à Dieu ; 6° l'esprit d'hostilité suscité contre les croyances religieuses par la superstition, le fanatisme, l'intolérance qui y sont trop souvent associés. C'est cet esprit qui anime Epicure et ses disciples dans l'antiquité, et, plus près de nous, la plupart des athées du dix-huitième siècle. — Quant aux raisons scientifiques de l'athéisme, elles sont, comme on va le voir, de deux sortes : elles tendent à prouver, les unes que Dieu est *inutile* et qu'on peut s'en passer ; les autres, que Dieu est *impossible*, soit parce qu'il n'y aurait aucun moyen de concevoir ses rapports avec le monde, soit parce que des contradictions sont impliquées dans son essence. Voici les principales de ces raisons : 1° C'est une règle essentielle de méthode de s'en tenir autant que possible aux explications les plus simples, « les moins onéreuses », et de ne jamais supposer d'autres causes que celles qui sont nécessaires et suffisantes pour rendre compte des effets. Or, aucune des choses que nous connaissons ne nécessite pour être expliquée une cause surnaturelle. En effet, s'agit-il d'abord de l'*existence* du monde ? Rien ne venant de rien, on est, à la vérité, obligé d'admettre que, si quelque chose est, quelque chose a été de toute éternité ; mais pourquoi ce quelque chose ne serait-il pas le monde lui-même, ou du moins les éléments, atomes ou forces, dans lesquels le monde se résout. S'agit-il du *mode* d'existence de l'univers ? La combinaison d'éléments d'où résulte le monde actuel était possible puisqu'elle a eu lieu. Et quel que soit le nombre total des combinaisons possibles, et si faibles que, par suite, les chances aient été en faveur de la combinaison actuelle, cette combinaison a pu cependant se réaliser tout comme une autre. Il n'est même pas étonnant qu'elle se soit une fois réalisée si on songe que, dans l'éternité qui a précédé, une infinité d'autres combinaisons ont pu se réaliser avant elle. D'ailleurs, qu'on prenne les choses par le détail, on verra que les causes naturelles suffisent à rendre compte de tout. Harmonie du ciel, révolutions régulières des astres, mouvements et forme de la terre, distribution de l'air et des eaux, etc., tout ce qu'on avait attribué d'abord à un art divin s'explique par le jeu naturel des forces mécaniques. Il n'y a pas même d'exception à faire pour les êtres organisés. La vie n'est qu'une succession de mouvements qui se déterminent les uns les autres. Les diverses espèces sont le produit nécessaire de causes aveugles comme le milieu, l'habitude, le besoin, la concurrence vitale, l'hérédité. L'organisme en général n'est qu'un groupement de cellules unissant leurs actions. Enfin, la cellule organisée se forme sans doute, spontanément, par une combinaison d'éléments inorganiques, sous l'influence de certaines causes encore mal connues, il est vrai, mais qu

seront un jour mieux déterminées. Que si on persiste, malgré tout, à voir dans l'appropriation des organes aux fonctions, dans l'adaptation des organes aux milieux, et dans la corrélation des organes entre eux, non pas de simples effets, mais des fins poursuivies et des buts atteints, pourquoi n'accorderait-on pas à la matière même « la propriété de s'ajuster à des fins (Littré) ». Ainsi partout l'explication scientifique remplace l'hypothèse religieuse, et la science peut « reconduire Dieu aux frontières, en le remerciant de ses services provisoires (Aug. Comte). » Tels sont, en résumé, les arguments ordinaires des matérialistes. La forme seule varie, le fond est resté le même, depuis Démocrite usqu'à nos jours (voyez l'article *matérialisme*). — 2° Non seulement rien dans l'univers ne prouve que Dieu est, mais, au contraire, il y a dans l'univers des choses qui prouvent que Dieu n'est pas : ce sont les maux de toute sorte. *Si Deus est unde malum?* Admettre que le monde est l'œuvre de Dieu, c'est reconnaître ou qu'il n'a pas su, ou qu'il n'a pas pu, ou qu'il n'a pas voulu empêcher le mal; c'est avouer un défaut ou de sa sagesse, ou de sa puissance, ou de sa bonté; c'est nier sa perfection ; c'est dire que Dieu est et qu'il n'est pas Dieu (voy. les articles *Mal* et *Providence*). — 3° Non seulement ce qu'il y a de bien dans le monde ne prouve pas que Dieu est, non seulement ce qu'il y a de mal dans le monde prouve au contraire que Dieu n'est pas, mais encore l'impossibilité de concevoir sans contradiction un rapport quelconque entre Dieu et le monde, prouve que Dieu ne peut pas être. En effet, Dieu et le monde sont-ils, comme l'admet le dualisme, deux principes indépendants? C'est admettre deux infinis, deux existences absolument nécessaires, et dont l'une cependant est un obstacle à l'autre. Dieu et le monde ne sont-ils qu'une seule et même réalité? C'est l'hypothèse panthéiste qui se présente sous deux formes opposées, tantôt le monde étant conçu comme une émanation ou un mode de Dieu, tantôt, an contraire, Dieu étant conçu comme engendré par le progrès du monde. Mais, dans le premier cas, comment expliquer que la substance infinie et parfaite se développe par des modes finis et imparfaits; et dans le second cas, comment expliquer que le fini et l'imparfait se fasse soi-même infini et parfait. Dieu est-il enfin une cause libre qui donne au monde, tout ensemble, l'être et la manière d'être ? C'est la doctrine de la création. Mais comment comprendre qu'une chose soit produite de rien? Peu importe d'ailleurs la toute-puissance de la cause productrice. L'axiome *ex nihilo nihil* vaut pour une puissance infinie. Il n'y a que ces trois hypothèses possibles sur les rapports de Dieu et du monde. Aucune n'est soutenable, par conséquent Dieu ne peut pas exister. — 4° Non seulement l'existence du monde est comme un obstacle à l'existence de Dieu, mais l'essence même de Dieu est aussi un obstacle à son existence. Par Dieu, en effet, on entend un être parfait. Or la perfection, loin d'être, comme le pensait Bossuet, une raison d'être, est un empêchement à l'être. En effet, « il n'y a d'être que dans l'individualité. Or, l'expérience, soit externe, soit interne, nous atteste que l'individualité est *essentiellement accidentelle, variable, éphémère. Il n'y a rien d'invariable, d'éternel, que le genre, l'espèce, le rapport, toutes choses abstraites qui*

n'existent pas dans l'individu. » L'homme parfait, l'animal parfait, sont des notions abstraites, sans objet extérieur ; et telle est aussi l'Idée suprême. « *Il n'y a pas plus de raison de réaliser cette abstraction que les autres.* » L'être parfait n'est donc et ne peut être qu'un idéal (voy. Vacherot, *La Métaphysique et la Science*, t. II, p. 187 ; t. III, p. 234 ss.). Pour la critique de cette théorie voy. P. Janet, *la Crise philosophique*, p. 136, ss.; Fouillée, *La Philosophie de Platon*, t. II. p. 657 ss. — 5° L'essence de Dieu est un obstacle à l'être non seulement parce qu'il y a incompatibilité entre la perfection et l'existence, mais encore parce que cette essence implique en elle-même des contradictions. Dieu, c'est l'être infini. Or, l'idée d'un infini actuel est contradictoire. L'infini, en effet, c'est ce qui est plus grand que toute quantité donnée. Il suit de là qu'aucune quantité donnée ne peut être infinie. Or, que seraient par exemple l'Eternité et la Toute-Science? L'Eternité, possédée actuellement par Dieu, serait une quantité infinie de temps ou de moments, actuellement donnée et réalisée ; et la Toute-Science serait une quantité infinie de connaissance (tant des choses possibles que des choses réelles) actuellement donnée et réalisée ; ce qui est contradictoire. Il ne peut donc y avoir d'être infini. — 6° L'idée d'un être absolu, à son tour, est ou bien contradictoire, ou tout au moins irrationnelle. En effet, lorsqu'on dit que Dieu est l'absolu, l'être par soi, on veut dire ou bien qu'il est sa propre cause, ou bien qu'il existe sans avoir besoin de cause. Si l'on entend que Dieu est la propre cause de son être, comme ce qui est cause, est, il s'ensuit que Dieu est sans être, qu'il existe sans exister. Si l'on entend que Dieu pour être n'a pas besoin de cause, on renverse un des principes fondamentaux de la raison. Il ne peut donc y avoir un être absolu. — 7° Dieu est impossible encore parce que, outre que les caractères métaphysiques d'infini et d'absolu impliquent contradiction, les divers attributs moraux de l'être parfait se contredisent entre eux et s'entre-détruisent. « Comment, par exemple, la puissance infinie peut-elle toute chose tandis que la bonté infinie est incapable de faire le mal ? Comment la justice infinie inflige-t-elle les derniers châtiments à tout péché, tandis que la miséricorde infinie pardonne au coupable ? Comment la sagesse infinie connaît-elle tout l'avenir, tandis que la liberté infinie peut tout faire et tout éviter, etc.? » — 8° Enfin Dieu est impossible parce que si ses attributs métaphysiques impliquent contradiction, si ses attributs moraux se contredisent entre eux, il n'est pas moins vrai que ses attributs moraux sont en contradiction avec ses attributs métaphysiques. En effet, les attributs moraux se résument tous dans la personnalité. Or, 1° une personne n'est telle, que par une pluralité d'attributs : que devient alors la *simplicité* de Dieu? 2° La personnalité suppose la conscience, et la conscience suppose elle-même que l'être conscient se distingue d'un être étranger, car le moi ne se pose qu'en s'opposant au non-moi. Dieu, pour prendre conscience de soi, est donc soumis à une condition ; par suite, s'il est conscient, il n'est pas *absolu*. 3° Enfin les attributs moraux sont autant de déterminations positives, car déterminer c'est limiter. Par exemple, déterminer une figure dans l'espace,

c'est enclore une portion de l'espace dans des limites. Donc pour être infini, Dieu devrait être indéterminé ; s'il est déterminé, il n'est pas *infini* (voy. pour le développement de ces arguments et d'autres du même genre, W. Hamilton, *Fragments*, trad. L. Peisse; Mansel, *The limits of Religious Thought*; H. Spencer, *Les premiers principes*, trad. Cazelles, ch. II; Renouvier, *Essais de critique générale*, Essai I, part. IV; *Année philosophique*, 2e année, *L'Infini, la Substance et la Liberté*). — Principaux athées: Protagoras, Hippon (se rattachant à l'école ionienne), Démocrite, Diagoras de Mélos, Epicure, Lucrèce (école atomistique), Théodore, Evhémire (école de Cyrène), Strabon (école péripatéticienne), Lucien (école sceptique). Dans les temps modernes: Hobbes, Lamettrie, d'Holbach, Naigeon, etc. — Conséquences de l'athéisme (voy. l'article *Morale indépendante*). —L'athéisme est-il une erreur plus grande que l'idolâtrie? Une société d'athées est-elle possible? (voy. Diderot, *Encyclopédie*, art. Athée, Athéisme; Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. Athée, Athéisme. —Il existe sur l'athéisme plusieurs traités spéciaux: Théoph. Spizelii, *Scrutinium Atheismi historico-theologicum*, in-8°, Augs., 1663; Buddeus, *Thes. de Atheismo et Superstitione*, in-8°, Iéna, 1717; Leclerc, dans la *Bibliothèque choisie*, Histoire des systèmes des anciens athées. Voyez aussi F. Bacon, *Opera moralia*, XVI; *Meditationes sacræ*, X; *De Augm.*, livr. I, § 5; Leibniz, *Confessio naturæ contra atheistas*, ed. Erdman, p. 44).

E. Rabier.

ATHÉNAGORE, Athénien, enseigna la philosophie dans sa patrie; converti au christianisme, il en devint un des plus éloquents défenseurs. C'est à tort que Philippe de Sida, auteur peu exact, fait de lui le fondateur de l'école chrétienne d'Alexandrie. Dans la brillante apologie qu'il a présentée aux empereurs Marc-Aurèle et Commode, et qu'il a intitulée « Supplication en faveur des chrétiens », Athénagore parle en philosophe aux deux empereurs « amis de la sagesse ». Il fait preuve d'une profonde intelligence des religions païennes, et son livre nous a conservé plus d'un trait intéressant de la cosmogonie antique. En élève de Justin, il rapporte la création de toutes choses « au Fils de Dieu, Verbe du Père « qui est *l'idée et l'énergie* de Dieu. Dieu, étant la pensée éternelle, a toujours porté le Logos en lui-même, car il est éternellement raisonnable ». Athénagore s'applique à justifier les chrétiens de trois crimes: «l'athéisme, les festins de Thyeste, les unions d'OEdipe. » Il peint en de beaux traits les mœurs chrétiennes, et montre les prophètes inspirés par l'Esprit qui les anime, « comme une flûte reçoit le souffle des lèvres du musicien. » Athénagore a composé un traité de la résurrection des morts, étude de pure philosophie, qui nous a été conservé. Des fragments de ses écrits ont été recueillis par Méthodius, cité par Epiphane (*Haer.*, 65) et Photius (*cod.* 234). Un sieur Fumée a publié, en 1569, sous le nom d'Athénagore, le livre *Du vray et parfait Amour*, imitation assez agréable des romans grecs.—Voy. les dissertations de P. Leyser (Leipz., 1736), de Clarisse (Leyde, 1819) et de Mosheim (*Dissertatt.*, vol. I). Les dernières éditions de l'Apologie sont celles de L. Paul, Halle, 1856, et d'Otto, dans sa collection, 1857 (avec le *de Resurr.*).

S. Berger.

ATHÈNES (Ἀθῆναι), du nom de sa vieille déesse Athéné, capitale de l'Attique et centre, durant toute l'antiquité, de la civilisation grecque. Le nom d'Athènes se rencontre pour la première fois dans la littérature biblique 2 Mach. IX, 15, et reparaît Act. XVII, 15; XVIII, 1 et 1 Thess. III, 1. Quand Paul la visita, vers l'an 52 ou 53, elle était bien déchue de son rang sous l'écrasante domination romaine. Elle gardait encore cependant, jusque dans cet esclavage, son prestige et sa splendeur extérieure. Ses grands monuments, le Parthénon, le temple de la Victoire, le Pœcile, l'Erechteum, le théâtre de Dyonisios étaient debout et intacts. Tout un peuple de statues incomparables lui donnaient l'aspect du plus riche musée de l'univers. La vie y était toujours légère, facile, élégante et joyeuse. Un grand abaissement s'était fait dans les esprits. Les écoles étaient encore pleines et bruyantes. Mais aux grands maîtres de la philosophie et de l'éloquence avaient succédé les rhéteurs. Le génie athénien s'épuisait dans une agitation stérile. Le mouvement des écoles socratiques était fini. La renaissance qui se fit sous les Antonins n'avait pas encore commencé. A ce moment intermédiaire, nous ne rencontrons dans la ville pas un nom célèbre ou même connu. On y trouvait encore sans doute des épicuriens, des péripatéticiens, des stoïciens qui disputaient ensemble dans tous les lieux publics; mais ce n'était plus guère entre eux que de vaines joutes de beau langage, amusement frivole d'une culture oisive. Le scepticisme avait rapproché et presque confondu toutes les doctrines dans un éclectisme littéraire, dont Ammonius d'Alexandrie, le maître de Plutarque, sera dans le siècle suivant le représentant le plus distingué. Deux choses avaient seules survécu de l'ancien tempérament athénien : une curiosité avide et mobile qui poussait tout le monde sur la place publique pour y recueillir et y colporter des nouvelles (Act. XVII, 21; Démosth., *Phil.*, I, 4; Elien, *V. H.*, V, 13; scoliaste de Thucydide, III, 38; scol. d'Aristophane, *Plutus*, v. 338), et un zèle de dévotion extrême. Chose surprenante mais bien constatée, Athènes, la ville des philosophes, passait dans l'antiquité pour être également la ville la plus religieuse du monde. Le développement de la culture rationnelle s'y était fait sans nuire en aucune façon à celui du sentiment religieux. Les vieux cultes y étaient encore florissants. On raconte que Néron n'osa point y entrer par crainte des Furies qui demeuraient sous l'Aréopage et que tous les parricides redoutaient. Il n'osa pas davantage soutenir la voix du héraut qui, au début des mystères d'Eleusis, criait que les scélérats et les impies n'eussent garde d'approcher (Suétone, *Néron*, 56, 34). Les témoignages de cette dévotion athénienne, toujours vivante, sont fort nombreux (Act. XVII, 16; Strabon, X, 471; Pausanias, I, 24, 3; Elien, *V. H.*, V, 17; Philostrate, *Apoll.*, VI, 3; IV, 19; Lettre de Marc Aurèle à Fronton, III, 9). C'est ce caractère religieux des Athéniens qui semble avoir le plus frappé l'apôtre Paul. Il remarqua surtout des autels dédiés à des dieux inconnus. Ces autels, en effet, paraissent avoir été assez nombreux à Athènes et dans les environs (Pausanias, I, 2, 4; Philostrate, *Apoll.* VI, III, 5; Diogène Laerte, I, X, 110; Œcuménius, *In act. apost.*, Paris, 1631; saint Jérôme, *In Tit.*

I, 12.) Ces autels portaient pour inscription : Ἀγνώστῳ θεῷ, ou au pluriel, ἀγνώστοις θεοις qu'il faut traduire à un dieu ou à des dieux inconnus, soit que ce fussent d'antiques autels demeurés anonymes, qu'on ne voulait pas détruire et auxquels dans un recensement nouveau on aura mis une telle épigraphe faute de savoir à qui ils avaient d'abord été dédiés; soit que les Athéniens, dans leur zèle religieux, craignant de blesser sans le savoir ou de négliger quelque dieu puissant dont ils ignoraient encore le nom, lui aient érigé de semblables autels pour mériter sa faveur. Dans tous les cas, c'est à une inscription semblable que Paul naturellement et très-habilement rattacha le discours que le livre des Actes nous a conservé et qui reçoit de ce détail même un grand caractère d'authenticité. Ce discours, d'après saint Luc, aurait été prononcé à l'Aréopage (ἐπιλαβόμενοί τε αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον, Act. XVII, 19). Faut-il entendre ici le lieu géographique, la colline de Mars, située un peu à l'est de l'Acropole, ou l'antique tribunal athénien devant lequel le prédicateur aurait été amené pour exposer officiellement sa nouvelle doctrine ? Il est difficile de le décider. L'Aréopage avait survécu à toutes les révolutions politiques. Il conservait encore sous les Romains son ancienne organisation (Valère Maxim., II, VI, 3 ; Tacite, *Annales*, II, 55; Aulu-Gelle, XII, 7; Nombreuses inscriptions dans le *Corpus inscrip. gr.*). Il est vrai que c'était moins un corps judiciaire qu'une sorte de sénat de notables auquel ressortissait tout ce qui concernait les mœurs, l'édilité, les cultes, l'enseignement public dans la cité (Lysias, *Areopagitica oratio pro sacra olea;* Démosth., *contre Néère ;* OEschine, *contre Timarque ;* Cicer., *epist. ad fam.*, XIII, 1 ; *de Divin.*, I, 25; Athné., IV, 64, 65 ; VI, 46; XIII, 21, etc.). Il n'y a donc rien d'invraisemblable à ce qu'à l'apparition d'une doctrine nouvelle on ait invité celui qui l'apportait à venir faire en quelque sorte sa déclaration devant un tel tribunal ou du moins à l'endroit où il tenait ses séances. La scène dans les Actes ne semble pas avoir eu de caractère officiel. Le succès de la prédication de Paul dans une telle ville fut assez mince. Cette première rencontre de l'Evangile avec la philosophie païenne, malgré les habiles ménagements de l'apôtre, n'eut rien de bien encourageant. Il est très-remarquable que Paul, dans ses nombreuses courses, ne revint pas à Athènes. Quelques personnes, isolées seulement, parmi lesquelles on cite Denys l'Aréopagite et une femme nommée Damaris, se joignirent à lui. Même au second siècle, l'Eglise d'Athènes est peu solide (Euseb., *H. E.*, IV. 23). Le paganisme, interprété par des professeurs éloquents, dont le plus célèbre fut Libanius, y eut une renaissance brillante qui dura jusqu'à la fin du cinquième siècle. Les écoles de belles-lettres et de philosophie revirent de beaux jours, Chrysostôme, Basile, les deux Grégoire y vinrent étudier. L'empereur Julien s'appuya sur elles dans sa tentative de ressusciter les vieux cultes et la société païenne expirante. Elles furent brutalement fermées sous Justinien (529). A partir de ce moment, Athènes disparaît, pour de longs siècles, de la scène du monde. A. SABATIER.

ATHÈNES (moderne). La ville d'Athènes, après avoir perdu son indépendance, passa successivement sous la domination des Romains,

des empereurs de Byzance, des Vénitiens, des Normands et des Siciliens. Lors de la prise de constantinople par les croisés, Athènes échut en partage aux Français et fut érigée en duché par Boniface de Montferrat; le sire Othon de la Roche en fut nommé le premier duc. Les Français perdirent cette ville en 1312. Elle passa alors sous la domination des Espagnols, puis elle échut à la famille Acciaïoli de Florence. Le huitième prince de cette maison en fut dépossédé, en 1456, par les Turcs, qui la gardèrent jusqu'en 1833. Lorsque, en 1834, Athènes fut déclarée capitale du nouveau royaume hellénique, cette ville célèbre, après avoir passé par tant de vicissitudes, n'était plus qu'un pauvre village, qui comptait à peine 4,000 habitants. Quarante-deux années se sont écoulées depuis lors, et cette triste ruine s'est transformée en une belle ville, on peut dire, en la plus belle ville de l'Orient. Athènes a maintenant plus de 50,000 habitants. Entourée de quatre collines de hauteur inégale, elle contient de belles maisons, de nombreuses plantations, de belles places, des rues spacieuses et de larges boulevards. Elle est ornée d'antiquités, dont les plus importantes sont : l'Acropole, le temple de Thésée, le temple de Jupiter Olympien et beaucoup d'autres. On y remarque de magnifiques monuments publics, tels que l'Académie, l'Université, l'Observatoire, l'Ecole des Arts, etc. Il y a à Athènes vingt-trois églises, dont les plus remarquables sont : l'église de l'Annonciation, la cathédrale d'Athènes, dont on a posé la première pierre en 1840, l'église de Sainte-Irène, l'église de Saint-Georges, l'église de Saint-Démétrius, l'église de Saint-Philippe, l'église des Saints-Théodorés (une des plus anciennes et des plus curieuses), l'église de Zoodochos Pigi, et d'autres. Dans presque toutes les églises, la messe est célébrée, les dimanches et les fêtes, le matin, à neuf heures l'hiver, et à huit heures en été. On dit aussi la messe tous les samedis dans chaque église et souvent les autres jours de la semaine. Dans le rite grec on ne célèbre qu'une messe par église; il faut excepter toutefois l'église de Sainte-Irène, dans laquelle, outre la messe ordinaire, on en célèbre une pour l'armée à six heures du matin en été, et à sept heures l'hiver. La prédication est un peu rare, faute de prédicateurs suffisamment exercés. Cependant il y a deux prédicateurs, entretenus par le gouvernement pour prêcher l'Avent, le Carême et les principales solennités tour à tour dans les différentes églises. Parmi les prêtres instruits résidant à Athènes, on compte quelques prédicateurs libres, qui se font entendre soit de leur propre initiative, soit sur l'invitation du Synode. Les églises sont fréquentées, les cérémonies généralement bien suivies, surtout les jours de grandes fêtes. Une messe est célébrée pour la reine, à onze heures du matin, dans la chapelle grecque du palais. A dix heures, un service a lieu dans la chapelle particulière du roi, qui, comme on sait, appartient à la religion luthérienne. La prédication est donnée en allemand. La colonie russe a pour église Saint-Nicodème, où la messe est célébrée en langue russe à dix heures du matin. Les catholiques romains, au nombre de 400 environ, ont bâti, il y a quelques années, une fort belle église sous le vocable de Saint-Denis. La messe y est célébrée le dimanche à dix heures et demie. Depuis quelque temps le

catholiques ont à Athènes un évêque. L'église Saint-Paul appartient à la petite communauté protestante, qui s'y réunit les dimanches à onze heures, pour le service et la prédication en langue anglaise. On compte à Athènes plusieurs missions américaines, ainsi que deux sociétés bibliques. Par contre, il n'y a pas de juifs.—Athènes est non-seulement le centre de la vie politique, mais aussi, comme dans l'antiquité, le centre de la vie intellectuelle de la grande famille hellénique. De toute la Grèce, un très-grand nombre de jeunes gens viennent à Athènes pour se perfectionner dans les lettres et dans les sciences. L'Université nationale, fondée en l'an 1837, comprend quatre facultés : théologie, droit, médecine et philosophie. La faculté de théologie est divisée en six chaires. Tous les professeurs, sans exception, ont étudié dans les universités allemandes ; ils sont au courant du mouvement théologique dans les Eglises protestantes et autres. Ils jouissent d'une assez grande liberté scientifique dans leur enseignement, qui comprend l'encyclopédie théologique, la dogmatique, la théologie morale, la théologie pratique, l'interprétation de la Bible, l'hébreu, l'histoire de l'Eglise et l'éloquence sacrée. Ils ne portent pas cependant atteinte aux dogmes fondamentaux de l'Eglise grecque. Le nombre des étudiants de l'Université est d'environ 1300. La durée des cours est de quatre ans, et c'est seulement après ce temps qu'on peut se présenter aux épreuves du doctorat. Il n'y a pas d'examens annuels. Athènes possède quatre gymnases (colléges), cinq écoles helléniques ou préparatoires aux études du gymnase, et six écoles primaires communales : deux pour les garçons et quatre pour les filles. L'enseignement y est gratuit, ainsi que dans l'Université. Une école ecclésiastique, dite *Ecole Rizaris,* du nom de son fondateur, a été établie en l'an 1840. Douze professeurs, dont la plupart sont attachés à l'Université, enseignent toutes les branches qui sont nécessaires pour rendre les élèves aptes au ministère sacré qu'ils sont appelés à exercer ; mais les revenus du clergé étant très-faibles, la plupart des jeunes étudiants refusent d'embrasser le sacerdoce et se répandent comme professeurs dans les différents établissements de la Grèce et de l'Orient ; ils rendent ainsi un grand service aux intérêts helléniques. Athènes possède aussi une école de filles, dite *Arsakion*, du nom d'un bienfaiteur de cet établissement, le plus important qui existe en Orient pour l'éducation des filles. Elle contient plus de cinq cents élèves. Enfin il y a à Athènes une école militaire, une école des beaux-arts, plusieurs écoles privées pour les deux sexes, un nombre considérable d'établissements de charité, de sociétés savantes, de sociétés pour l'encouragement des études grecques et pour l'instruction du peuple en Grèce et en Orient.—Athènes est aussi le centre du gouvernement de l'Eglise grecque. Depuis l'émancipation hellénique, l'Eglise grecque, qui jusqu'alors avait été soumise au patriarche de Constantinople, s'est constituée d'une manière indépendante (le 27 juillet 1833). Elle est gouvernée par un synode de cinq membres résidant à Athènes. Ce synode est composé du métropolitain d'Athènes, qui en est le président à vie, et de quatre autres évêques, qui sont choisis par le gouvernement et qui se renouvellent tous les

ans. Les séances du synode ont lieu les lundi, mercredi et vendredi de chaque semaine, de huit heures du matin à deux heures du soir. Un délégué royal (βασιλικὸς ἐπίτροπος) assiste à ces séances; il est chargé de contrôler les délibérations et de défendre les intérêts du pouvoir dans toutes les affaires qui regardent l'ordre temporel. Le synode a plein pouvoir dans toutes les affaires purement ecclésiastiques. Cependant ses décisions en général n'ont de valeur qu'après l'approbation de ce délégué. L'Eglise grecque, quoique se gouvernant elle-même, est néanmoins en communication dogmatique avec le patriarche de Constantinople et avec les autres Eglises orthodoxes (voy. *Eglise grecque*). L'instruction du clergé se ressent malheureusement encore de l'état précaire de la société elle-même. Mais à mesure que s'effacent les traces de l'ancienne servitude, de notables progrès sont réalisés, qui iront en augmentannt chaque jour, grâce au développement de l'enseignement, grâce aussi au généreux concours du gouvernement, non moins qu'au zèle des personnages éminents placés à la tête de l'Université.

IGN. MOSHAKIS.

ATHOS. Entre le golfe de Salonique et le golfe de Contessa, la péninsule chalcidique projette, vers l'archipel, trois promontoires d'égale longueur, séparés par les baies profondes de Cassandra et de Monte-Santo. La plus orientale de ces langues de terre, celle que les anciens appelaient Acté (Ἀκτή), est une étroite arête de montagnes, longue d'environ 60 kilomètres, qui s'élève graduellement depuis l'isthme étranglé où elle prend naissance jusqu'au sommet de l'Athos, haut de 2,000 mètres. Le mont Athos (Ἄθως ou Ἅγιον ὄρος) tire son nom ou d'Athos, fils de Neptune, ou d'un géant ainsi appelé. Chez les anciens le mont était célèbre; il l'est devenu plus encore à l'époque byzantine et dans les temps modernes, grâce à sa nature pittoresque, aux nombreux moines qui l'habitent et à l'importance politique et religieuse de ce Vatican de l'Orient. On ne sait pas exactement à quelle époque les moines s'établirent pour la première fois au mont Athos. D'après un manuscrit grec anonyme et sans date, trouvé dans un des monastères de la sainte montagne et publié à Salonique par D. Pistis (Περιγραφὴ ἱστορία τοῦ ἁγίου ὄρους. ὑπὸ Δ. Πίστη, 1870), c'est sous Constantin qu'auraient été bâtis, sur l'Athos, les premiers couvents, qui furent abolis sous Julien l'Apostat. Cette opinion nous paraît très-invraisemblable, car elle n'est confirmée par aucun historien. Ce qui est certain, c'est qu'à partir du neuvième siècle, nous trouvons des solitaires sur l'Athos, et que le premier couvent fut bâti, non loin d'Hiérissos, sous Basile le Macédonien, par Jean Colovos (867), à qui l'empereur avait donné toute la montagne en propriété. Bientôt le mont Athos fut rempli de moines. Lorsque, au dixième siècle, les Sarrasins eurent dévasté le bord de la mer, les moines cherchèrent un refuge sur les montagnes. C'est au dixième siècle qu'ont été bâtis les couvents les plus anciens, de Lavra, en 960, par Athanase Athonite, qui réunit le premier les moines vivant dans les montagnes sous une règle monastique (τυπικόν), d'Iviron, de Vatopédi, de Xéropotami, d'Esphigmenou. Gass cependant soutient, avec quelque vraisemblance, que c'est le couvent de Xéropotami qui

est le plus ancien (*Zur Geschichte der Athos-Klöster*, p. 6, Giessen, 1865). Les empereurs byzantins, en particulier Alexis Comnène, dont plusieurs passèrent leurs derniers jours sur cette montagne, lui accordèrent de nombreux priviléges et en augmentèrent ainsi la population, l'importance et la sainteté. Des princes slaves vinrent aussi à l'Athos et rivalisèrent de générosité avec les empereurs byzantins. C'est ainsi que s'accrut la prospérité de l'Athos. Comme les moines vivaient du fruit de leur travail et que les anciens solitaires refusaient de travailler pour vaquer uniquement à la contemplation et à la prière, une querelle s'éleva entre eux. Pour la faire cesser, on envoya une députation à l'empereur Jean Zimiski (969), qui obligea les solitaires à se conformer à la règle des moines de Lavra. Mais plus tard, sous Constantin Monomaque (1045), l'industrie et le commerce furent limités, et dès lors on chassa du mont Athos toutes les occupations bruyantes. Parmi les solitaires, les uns vivaient isolés, les autres à deux ou trois ensemble. Dès le commencement les couvents furent divisés en deux catégories : ceux où les moines vivaient indépendants, et qu'on appelait idiorhythmes (ἰδιόρρυθμα), et ceux où ils vivaient en commun sous la direction d'hégoumènes, et qu'on appelait cénobies (κοινόβια). La même distinction existe encore aujourd'hui. Sous Alexis Comnène, les couvents furent déclarés exempts de tribut et placés sous la juridiction directe des empereurs. Ils avaient été, à l'origine, sous l'autorité du métropolitain de Salonique et de l'évêque d'Hierissos (Innoc., *epist.*, *lib.* XIII, 39, 40; XVI, 168, cf. Gass, *ibid.*, p. 18). Lorsque les croisés, sous Baudouin, se furent emparés de Constantinople et y eurent fondé l'empire latin (1204), le mont Athos tomba sous la domination latine. En même temps Innocent III essayait en vain de latiniser le principal centre monastique de l'orthodoxie, en bâtissant un couvent catholique sous le nom de Molphinon. On voit encore aujourd'hui les ruines de ce monastère. Ce danger fut écarté lorsque Michel Paléologue fut redevenu maître de Constantinople (1261). Mais cet empereur ayant voulu, par des raisons politiques, traiter de l'union des Eglises avec le pape Urbain II (1263), les moines du mont Athos souffrirent des persécutions terribles comme ennemis de l'union. Ce nouveau danger passa à son tour et le mont Athos recommença à fleurir. Du treizième au quinzième siècle il atteignit le plus haut degré de sa prospérité. A cette époque furent bâtis les nouveaux couvents d'Aghios Dionysios, Simopétra, Castamonitou, Roussico, et l'influence morale et politique des moines devint considérable. Vivant en paix avec les sultans, favorisés même par quelques-uns, comme Sélim le Magnifique, qui rebâtit Xéropotami, et enrichis par des princes serbes et valaques et par les tsars de Moscou, leur nombre ne cessa de s'accroître, et, au commencement de ce siècle, il atteignit le chiffre de 10,000. La guerre de l'indépendance, la sécularisation des biens ecclésiastiques en Moldo-Valachie (1866), d'où les moines tiraient la meilleure partie de leurs revenus, dus aux legs des anciens voïvodes, et l'esprit du siècle en général, arrêtèrent leur prospérité et amenèrent une décadence qui se continue jusqu'à ce jour, où leur nombre n'est plus que de 5,000 environ. Ils sont soumis à la règle de

saint Basile. L'usage de la viande, du tabac, des bains est inconnu au moins dans les cénobies. Ils portent uniformément une robe de laine noire, toute la barbe, et toute la chevelure ramenée en nattes sous un bonnet noir de forme cylindrique. La particularité la plus ancienne de leur règle est la prohibition absolue faite à toute femme, à tout enfant, à tout animal femelle de pénétrer sur le territoire de l'Athos. Les couvents sont maintenant au nombre de vingt sans compter le Protaton, où se réunissent les députations de tous les autres monastères pour délibérer sur les affaires d'un intérêt général. Ils sont soumis à la juridiction du patriarche de Constantinople, mais libres dans leur administration intérieure. Sous la dépendance de quelques couvents se trouvent les skites (σκῆται), où demeurent les solitaires ou les ascètes, qui représentent le plus haut degré de la perfection caloyérique. Les couvents envoient chacun un député à l'assemblée générale, qui siége dans la petite ville de Karyès; cette assemblée choisit, parmi ses membres, les cinq délégués (ἐπιστάται), qui composent l'*épistasie* ou conseil exécutif chargé de l'administration des affaires communes; elle élit tour à tour, dans chaque couvent, et pour un an, le protatos : c'est le magistrat suprême de l'Etat monastique; il est chargé de promulguer et d'appliquer les décisions de l'assemblée et du conseil. Une taxe payée par les couvents, à raison d'une livre turque (23 francs) par chacun de leurs habitants, constitue, pour ainsi dire, le budget fédéral mis à la disposition de ce gouvernement, qui fonctionne sous la haute direction du patriarche œcuménique. Les couvents payent à la Porte un tribut annuel de 600 livres turques (13,000 francs); le caïmakan chargé de lever cet impôt réside à Karyès; il atteste, par sa présence fort inoffensive, un lien de suzeraineté tout nominal; ce fonctionnaire et les quelques gendarmes albanais chrétiens dont il dispose sont les seuls habitants laïques du territoire. Les vingt couvents et leurs skites sont distribués assez inégalement dans toute la presqu'île. Les couvents d'origine slave, situés au nord et dans l'intérieur, sont : Zographou, Chilandari, Simopétra, Aghios Pavlos et Roussico. Tous les autres sont d'origine grecque et s'appellent Lavra, Caracalou, Philotheou, Iviron, Stavronikita, Koutloumousi, Pantocrator, Vatopédi, Esphigmenou, Aghios Dionysios, Aghios Grigorios, Xiropotami, Xénophou, Dochiariou et Kastamonitou. La forme de tous les monastères est un carré ou un trapèze, compris dans une enceinte de hautes murailles. Dans la cour intérieure s'élève l'église principale, le catholicon. La plus ancienne de ces églises est la métropole de Karyès, dédiée à la Vierge; elle remonte au dixième siècle et reproduit fidèlement le plan de Sainte-Sophie. L'église de Chilandari est une des plus anciennes après Karyès; elle remonte probablement au douzième siècle. Les autres datent du treizième, quatorzième et quinzième siècle. Dans les églises, surtout dans celles de Karyès, Lavra, Vatopédi et Dochiarion se trouvent des images très-anciennes, vrais chefs-d'œuvre, dus au pinceau du fameux Pansélinos, le Raphaël de l'Athos, qui paraît avoir vécu aux premiers temps de la communauté. Bien que la meilleure part des richesses de l'Athos ait été dispersée ou détruite à la suite de l'orage qui passa sur la montagne pendant la

guerre de l'indépendance, il reste encore dans quelques couvents, surtout à Lavra et à Vatopédi, des trésors inestimables. Un de ces trésors consiste dans les riches bibliothèques de l'Athos. Il y a peu de temps que ces bibliothèques sont ouvertes aux savants, et grâce aux recherches de MM. Mynoïde Minas, Langlois, Sébastianof, grâce aux excellents travaux de M. Miller, les bibliothèques des monastères sont maintenant connues. On a compté, dans les couvents, six mille manuscrits, datant du dixième au seizième siècle. Les plus anciens sont, sans exception, des copies des Evangiles et des psaumes; on y trouve aussi des œuvres des Pères grecs et des chroniques byzantines. Il n'y a que très-peu de manuscrits classiques. C'est à Xiropotami qu'on trouve une collection de livres très-précieuse, qui contient de curieux et rares ouvrages du seizième siècle, en allemand et en latin. Tandis qu'autrefois le mont Athos était le dépôt des manuscrits classiques et ecclésiastiques et que des hommes érudits, comme Zonaras, y vivaient pour étudier, aujoud'hui les caloyers, sauf de rares exceptions, se trouvent dans une ignorance profonde. Ce n'est que sous Catherine II qu'Eugène Boulgaris (né 1716) prit, dans le mont Athos, la direction de l'école Athoniade, établie par Cyrille V, patriarche de Constantinople. Elle fut d'abord florissante, mais plus tard elle a été supprimée par suite de l'opposition des moines ignorants (Gass, *ibid.*, p. 44). Depuis lors a cessé, presque complétement, tout mouvement intellectuel. Remarquons enfin que, depuis quelque temps, il y existe un antagonisme profond entre les moines grecs et les moines slaves ou russes. Les derniers, au nombre de 800 environ, occupent le grand couvent de Saint-Pantéleimon et les deux skites de Saint-André et du prophète Elie. Ils obtiennent toutes les facilités matérielles de la part de la Russie, tandis que les maisons grecques s'appauvrissent. Toute la vie dont l'Athos est susceptible s'est concentrée aujourd'hui dans cette lutte.— *Sources:* Jean Comnène, *Descriptio montis Atho* dans Montfaucon, *Palæographie grecque;* Nic. Grégoras, *Hist. lib.* XIV, édit. de Bonn; P. Bellon, *les Observations... en Grèce*, Paris, 1555; Braconier, *Mémoires pour servir à l'histoire du mont Athos;* Pouqueville, *Voyage dans la Grèce*, tom. I, préf., Paris, 1820; Griesbach, *Reisen durch Rumelien*, Gött., 1841; Fallmerayer, *Fragmente aus dem Orient*, Stuttg., 1845; Didron, *Annales archéologiques*, I, ss.; Pischon, *Die Mönchsrepublik des Berges Athos;* Raumer's *Histor. Taschenbuch*, 4 *Folge 1*, 1860; Gass, ouvrage cité et son article *Athos-Berg*, dans la *Real-Encycl. de Herzog*; Miller, dans le *Correspondant*, 1866, avril; de Vogüé, *Syrie, Palestine, Mont-Athos*, Paris, 1876. Ign. Moshakis.

ATOMISME, système métaphysique d'après lequel les principes élémentaires de toutes choses seraient des particules indivisibles de matière et le vide. Strabon et Sextus Empiricus, rapportant une opinion du stoïcien Posidonius, attribuent l'invention des atomes à un Phénicien, Moschus. Bayle a fait justice de cette assertion. Le témoignage de Posidionius ne peut être reçu: Cicéron, son disciple, l'accuse de substituer à l'histoire des fables de sa façon. Toutefois l'idée d'atome ne semble pas d'origine hellénique: un philosophe indien, Kanada,

composé le monde matériel de particules insécables. Cependant son système diffère de l'atomisme proprement dit, tel qu'il fut professé en Grèce par Leucippe et Démocrite, sur deux points principaux : ses atomes n'ont pas que des propriétés géométriques et mécaniques, ils sont doués de qualités sensibles ; en outre il reconnaît l'existence d'une intelligence infinie, distincte du monde matériel. Leucippe et Démocrite sont les vrais auteurs du système atomistique rigoureusement conçu et enchaîné. « Leucippe et son compagnon Démocrite, dit Aristote, admettent pour principes des choses l'être et le non-être, le plein et le vide. » Qu'est-ce d'abord que l'être? La division d'un corps étendu ne peut aller à l'infini. Les indivisibles, éléments communs de tous les corps, sont l'être véritable, un en lui-même, mais répété un nombre indéfini de fois. Ces *atomes* sont éternels, absolument pleins, immuables, sans qualités sensibles, telles que le chaud, le froid, le sec, l'humide. Ils n'ont entre eux que des différences géométriques de forme et de grandeur ; ils sont en nombre infini. Qu'est-ce maintenant que le non-être? Le non-être n'est pas une abstraction, mais l'intervalle ou vide qui sépare les divers groupes de corpuscules, et les corpuscules d'un même groupe. Le vide n'a d'autre propriété que l'étendue, une étendue infinie dans tous les sens. Il est la condition du mouvement. Puisque toute chose est composée d'être et de non-être, de plein et de vide, chaque chose naît quand plusieurs atomes se réunissent, meurt quand ils se dissocient, s'accroît quand le nombre ou les intervalles en augmentent, diminue quand ce nombre ou ces intervalles se resserrent. Quant aux propriétés des choses, elles ne peuvent être que celles qui dérivent de leurs éléments. Les choses sont donc, comme ces éléments, dépourvues de qualités sensibles ; le chaud, le froid, le blanc, le noir, etc., ne sont que nos manières de sentir les propriétés et les différences géométriques des corps. Les propriétés essentielles sont au nombre de trois : ῥυσμός, διαθιγή, τρόπη, la forme, l'ordre de distribution, et la situation des atomes constitutifs. Les différences réelles des choses sensibles sont donc purement mathématiques et intelligibles : hors de là, tout est apparence. Maintenant comment se produisent la naissance et la mort, l'accroissement et la diminution des choses? C'est par le mouvement. L'origine d'un mouvement donné est un mouvement antérieur, et ainsi de suite à l'infini. Le mouvement est éternel. Il n'est pourtant pas l'œuvre du hasard. Tout ce qui arrive dans le monde est déterminé nécessairement par des lois antérieures. Cette nécessité mécanique est la raison des choses et la Providence du monde. Démocrite admettait trois espèces de mouvements : le mouvement par choc, le mouvement oscillatoire et le mouvement circulaire ou tourbillon. Les deux derniers dérivent du premier. Puisque, outre leur constitution géométrique, les atomes n'ont rien en eux, le mouvement qui les entraîne doit leur être extérieur ; la cause de tout mouvement est donc un choc. De ces impulsions incessamment répétées dans le vide naît pour chaque atome une sorte de trépidation oscillatoire : de l'ensemble de ces oscillations naît le tourbillon universel, qui emporte dans le vide infini la

masse infinie de la poussière cosmique. Quoi qu'on ait prétendu, Démocrite n'attribuait pas de pesanteur aux atomes. Pour lui, tout mouvement naît d'une impulsion extérieure à l'atome, et non pas d'une force intérieure. Que peut être l'âme dans ce système, sinon un corps? Ce corps est composé d'un nombre infini d'atomes sphériques. Les fonctions de l'âme ne sont que les mouvements de ces atomes. Ces fonctions sont au nombre de deux : la vie et la pensée. Toute pensée est une sensation. Toute sensation est un changement. Le changement en général résulte ou bien de la substitution les uns aux autres d'atomes de forme différente, ou d'une modification dans l'ordre et la situation des éléments. Le premier de ces deux modes de changement est impossible dans l'âme. Composée d'atomes sphériques, elle ne saurait, sans cesser d'être elle-même, recevoir des atomes de forme différente. Reste le second mode de changement : les atomes de l'âme peuvent se combiner d'un nombre infini de manières; chacune de ces combinaisons est une sensation qui disparaît aussitôt que change l'ordonnance de la combinaison. Dans toute sensation il faut distinguer la matière et la forme, pour employer des expressions modernes qui rendent bien la pensée de Démocrite. La forme est notre œuvre; la matière est extérieure à nous. Nous croyons percevoir dans les objets des qualités contraires; pourtant elles n'existent pas hors de nous, et la preuve, c'est que ce qui semble doux à l'un est amer pour l'autre. Mais il y a quelque chose d'objectif dans la sensation; nos diverses sensations correspondent aux différences géométriques des corps. Si nos sensations, bien que revêtues par nous d'une forme subjective, n'en correspondent pas moins à quelque chose d'objectif, elles sont provoquées par un objet extérieur. Or, l'âme est un corps, et, dans l'atomisme, toute action d'un corps sur un autre a lieu par contact. C'est donc par le contact que l'extérieur agit sur l'intérieur. Tous nos sens sont des espèces de toucher. Mais les objets sentis ne sont pas toujours en contact immédiat avec les sens; alors la perception a lieu par le moyen des *images* ou des *idoles* émanées des corps. Rien n'est plus obscur que la théorie des émanations. Cette théorie paraît pourtant avoir été élucidée dans un récent opuscule (L. Liard, *De Democrito philosopho*, Paris, 1873). Le rôle de l'*image* est d'imprimer un ébranlement aux atomes de l'âme, et de les placer ainsi dans un ordre qui correspond à l'ordre même des éléments du corps représenté. D'après cela, que peut être l'image? Un corps détaché du corps représenté? Mais pour produire en nous l'ébranlement qu'y eût produit le corps d'où elle émane, il faudrait qu'elle fût une réduction rigoureusement exacte de ce corps. Comprend-on qu'un corps laisse couler de lui, à chaque instant, de pareilles réductions? Il est probable, au contraire, que l'émanation telle que l'entendait Démocrite est un mouvement qui se transmet de l'objet jusqu'à l'âme par l'intermédiaire de l'air. Théophraste semble le dire : « L'image, écrit-il, ne se forme pas directement dans la pupille, mais l'air qui sépare le voyant du vu *reçoit une empreinte*. » Qu'est cette empreinte, sinon le mouvement même du corps, qui se communique de proche en proche jusqu'à l'œil? — Plus tard, Epicure reprit en l'altérant

profondément la physique atomistique de Démocrite. Pour Démocrite, tout mouvement est le résultat d'un choc; la série des causes et des effets est par suite infinie. Epicure, à la suite d'Aristote, nie qu'il puisse en être ainsi. Il s'arrête à l'atome lui-même, dans lequel il place une force capable de produire le mouvement, la pesanteur. Attribuer ainsi à chaque élément une puissance intime capable d'en produire et d'en expliquer le mouvement, c'était en un sens corriger et compléter le système; mais en même temps c'était, en un autre sens, y introduire un principe de contradiction et de ruine. La direction de la pesanteur est uniforme et constante; les atomes suivront donc tous des chemins parallèles; tombant comme des gouttes de pluie dans le vide infini, ils ne se rencontreront jamais. Et comme les corps et le monde naissent du rapprochement des atomes, le monde ne naîtra jamais, à moins que les principes de toutes choses n'échappent un instant à la loi même de leur être. Epicure l'a vu; aussi accorde-t-il aux atomes, par une conception anti-scientifique, la faculté de *dévier* de la direction fatale où les entraîne la pesanteur. Quand se fit cette exception à la règle? En quel temps, en quel lieu les atomes ont-ils *décliné?* Epicure ne le dit pas. Il n'y a pas, en effet, de loi assignable à la violation de la loi. Ce n'est pas gratuitement qu'Epicure introduit dans le monde ordonné de Démocrite ce principe de discorde. Il subordonne la physique à la morale. Pour lui, le souverain bien est le calme profond de l'âme. Le seul moyen de l'acquérir et de le conserver, c'est de se mettre hors d'atteinte des causes extérieures d'agitation. Comment y parvenir, si le mouvement se communique des atomes des corps aux atomes de l'âme d'une manière nécessaire? si nous ne pouvons *dévier* un peu pour éviter les coups qui nous menacent? Si l'âme n'est pas libre, le bonheur est un rêve. Mais on ne saurait donner la liberté aux seuls atomes de l'âme et la refuser aux autres; il faut donc que les atomes aient le pouvoir de se soustraire à la loi inhérente à la force qui les anime.— Au dix-septième siècle, l'atomisme d'Epicure a été repris par Gassendi. De nos jours, les inductions de la physique corpusculaire conduisent beaucoup de savants à des thèses voisines de celles qu'enseignait Démocrite. C'est une vérité acquise à la science que les phénomènes extérieurs sont de nature mécanique : aux différences qualitatives de nos sensations, correspondent hors de nous des différences quantitatives de forme, de grandeur, de mouvement et de nombre. C'est par le mouvement des particules élémentaires que l'on explique les phénomènes physiques et chimiques de la nature. Certains savants, tels que le P. Secchi, poussant jusqu'au bout les données de la science, voient dans le monde matériel un système purement mécanique, composé d'éléments géométriques homogènes, savoir les atomes d'éther, et ils expliquent les différences des corps par les divers modes de groupement de ces atomes. — Plus réservés, d'autres savants, sans se prononcer sur la constitution de l'univers entier, ne craignent pas d'avancer que les corps sont formés d'atomes; autrement, disent-ils, la loi des proportions définies et des proportions multiples ne se comprendrait pas. Si les éléments des corps n'étaient pas finis et indivisibles, on n'aurait pas des séries, aux

termes nettement séparés, comme la série des composés oxygénés de l'azote, mais de l'un de ces termes à l'autre, il y aurait une infinité d'intermédiaires. La chimie moderne explique les phénomènes autrefois rapportés à la force mystérieuse de l'affinité par l'*atomicité*. « Les atomes des divers corps simples, dit M. Wurtz, ne sont pas doués des mêmes aptitudes de combinaison les uns à l'égard des autres; ils ne sont pas équivalents entre eux : c'est ce qu'on nomme l'atomicité, et cette propriété fondamentale des atomes est liée, sans doute, aux divers modes de mouvement dont ils sont animés. Lorsque ces atomes se combinent entre eux, leurs mouvements ont besoin de se coordonner réciproquement, et cette coordination détermine la forme des nouveaux systèmes d'équilibre qui vont se former, c'est-à-dire des nouvelles combinaisons. » — Cependant, beaucoup de bons esprits parmi les philosophes et parmi les savants ne regardent pas la théorie des atomes comme le dernier mot de la science de la nature. On peut accorder que, *en fait*, la division des corps n'est jamais poussée dans la nature au-delà d'un certain volume minimum; c'est ce qui semble résulter des lois des combinaisons chimiques. Mais parce qu'ils ne sont jamais divisés, ce n'est pas à dire que ces corpuscules ne soient pas *essentiellement* divisibles; et parce qu'ils sont donnés comme éléments dans toutes les combinaisons, ce n'est pas à dire qu'ils ne soient pas eux-mêmes composés. En effet, l'étendue, c'est *partes extra partes;* toute étendue, si petite qu'on la suppose, est répétition, multiplicité. Toute étendue est donc divisible, et aucune chose étendue n'est dernier élément. L'élément véritable, c'est ce qui, n'ayant aucune partie, c'est-à-dire aucune étendue, constitue l'étendue par sa répétition et sa multiplicité. Quel peut être cet élément, sinon la force? Les derniers composants des corps ne sont donc pas de petits solides continus, mais des unités simples, sans étendue, des centres de force, des monades dynamiques. Il y aurait lieu, d'après cette théorie, de reconnaître deux sortes d'atomes : les *atomes chimiques*, masses de matière extrêmement petites, qui, quoique composées, ne souffrent en fait jamais de division de la part des forces extérieures, qui ne pourraient être divisées sans destruction de la nature même du corps, et qui, dans toutes les combinaisons chimiques, jouent le rôle d'éléments; et les *atomes métaphysiques* ou monades, centres indivisibles d'action qui forment les atomes chimiques en se groupant à distance, et en se disposant par des forces propres en différents systèmes polyédriques. Parmi les partisans de la théorie *dynamique* de la matière, il faut citer Leibniz, Boscowich, Ampère, Cauchy, Poisson, Faraday, sans parler des contemporains. — Consulter, outre les historiens de la philosophie, Ritter, Brandis, Zeller, J.-F-W. Burchard, *Democriti philosophiæ de sensibus fragmenta*, Minden, 1830; Papencordt, *De atomicorum doctrina*, Berol., 1832; Lafaist, *Dissert. sur la phil. atomistique,* Paris, 1833; F. Heimsœth, *Democriti de anima doctrina*, Bonnæ, 1835; F.-G.-A. Mullach, *Quæstionum democritearum spec.*, Berol., 1835-42, et *Democriti operum fragmenta,* Berol., 1843; L. Liard, *De Democrito philosopho,* Paris, 1873; J.-C. Orellius, *Epicuri fragmenta librorum II et XI de*

natura, voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta, etc., Leipzig, 1818; *Herculanensium voluminum quæ supersunt*, Naples, 1793 à 1855; T. Lucretius, *De natura rerum;* Cicéron, *De Finibus*, liv. I et II; P. Gassendi, *De vita, moribus et doctrina Epicuri*, Lyon, 1647, et *Syntagma philosophiæ Epicuri*, La Haye, 1655; G.-F. Schœmann, *Schediasma de Epicuri theologia, ind. schol.*, Greifswald, 1864; Ampère, *Bibliothèque de Genève*, 1832; *Annales de chimie*, 1835; Poisson, *Mém. de l'Acad. des sc.*, t. VIII, p. 365 et p. 398; *Annales de chimie et de physique*, t. XXXVII-XXXIX, *passim*, et *Journal de l'Ecole polytechnique*, 20e cahier; de Saint-Venant, ing. des ponts et ch., *Sur la question de savoir s'il existe des masses continues, et sur la nature probable des dernières particules des corps*, Paris, 1844, chez Carilian Gœury; Hirn, *Conséquences philosophiques et métaphysiques de la thermodynamique*, Paris, Gauthier-Villars; Wurtz, *Histoire des théories chimiques* et *Dictionnaire de chimie*, Paris; Magy, *De la science et de la nature*, Paris, 1865. E. Rabier.

ATTALIE (Ἀτταλεια), port de mer de la Pamphylie, à l'embouchure du petit fleuve Katarrhakt, bâti par Attale Philadelphe, roi de Pergame (Strabon, XIV, 4, 2), existant encore sous le nom d'*Adalia* ou d'*Antali*. L'apôtre Paul traversa cette ville dans son premier voyage de mission (Act. XIV, 25).

ATTERBURY (François), né à Milton, dans le comté de Buckingham, en 1662, fit ses études à Westminster et à Christ-College, Oxford. Il devint maître ès arts en 1687, et ne tarda pas à se signaler par sa polémique contre l'Eglise romaine et par son enthousiasme pour Luther. Successivement chapelain de Guillaume III et de Marie, et en 1702 de la reine Anne, il fut élevé au siége épiscopal de Rochester en 1713. La mort de la reine, survenue en 1714, brisa ses espérances d'avenir et décida de sa destinée. Accueilli avec froideur par Georges Ier, qui le savait sympathique au Prétendant, non-seulement il refusa de signer l'acte de loyauté des évêques, mais encore il entama avec les rebelles une correspondance qui amena sa déposition en 1722. Il mourut en exil, à Paris, le 15 février 1731. Il entretint une correspondance active avec un grand nombre d'hommes éminents de son temps, en particulier avec Pope. Il a joui, jusqu'à nos jours, d'une grande réputation comme prédicateur. On a de lui quatre volumes de sermons et d'essais (Voy. Dodridge, *on Preaching;* Brown, *Encyc. of relig. knowledge*, 1841).

ATTICUS, originaire de l'Arménie, patriarche de Constantinople depuis 406, mort en 425, défendit avec zèle la cause de l'orthodoxie contre les ariens et les pélagiens. Il était accessible pourtant à des sentiments conciliants. Grâce à lui, le nom de Chrysostôme fut rétabli sur les diptyques de l'Eglise de Constantinople et un décret d'amnistie promulgué contre ses disciples, les johannites. Il accueillit les chrétiens qui fuyaient la persécution des Sassanides et détermina l'empereur Arcadius à refuser aux rois de Perse leur extradition. On a de lui des lettres sur *l'Incarnation* et *l'Aumône*, ainsi qu'un traité sur *la Foi* et un autre sur *la Virginité*, écrits pour les filles d'Arcadius (Voy. Socrate, *Hist. eccl.*, VI, 20; VII, 2; VIII, 27; Nicéphore, *Hist. eccl.*, XIV, 26).

ATTON, évêque de Verceil, mort en 960, est l'un des représentants les plus éclairés et les plus courageux de l'épiscopat du dixième siècle. Il adressa au clergé de son diocèse une lettre *de pressuris ecclesiasticis*, dans laquelle il s'élève contre l'immixtion des princes dans les affaires de l'Eglise, en particulier dans les élections des évêques, contre les abus commis avec les bénéfices ecclésiastiques, « *unde meretrices ornantur, ecclesiæ vastantur, pauperes tribulantur* », et contre les duels judiciaires, auxquels les prêtres eux-mêmes, inhabiles à manier les armes, ne pouvaient échapper, alors pourtant que cette coutume barbare était impuissante à décider de la justice ou de l'injustice d'une cause. On a encore d'Atton un traité de morale, *Polypticus seu perpendiculum, quo noxia redarguere et honesta sancire debet*, mélange de conseils pratiques et de réflexions mystiques; un commentaire des Epîtres de saint Paul, composé de citations empruntées aux Pères de l'Eglise; des sermons et un recueil de canons, publié sous le titre de : *Statuta ecclesiæ Vercellensis*. Un certain nombre de ces écrits ont été insérés par d'Achéry dans son *Spicilegium veter. aliq. scriptor.*, P., 1655, VIII. Le comte Buronti de Verceil en a publié, en 1768, une édition complète en 2 vol. in-fol.

ATTRIBUTS de Dieu. Voyez *Dieu*.

ATTRITION. Ce terme, inconnu à l'Ecriture et aux Pères, a été introduit dans la théologie scolastique au treizième siècle (voy. P. Morin, *De pœnitentia*, VIII, 2, n° 14) pour désigner la contrition imparfaite ou la douleur qui naît de la considération de la laideur du péché et de la crainte du châtiment, « *vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennæ et pœnarum metu.* » Mais l'attrition est-elle suffisante pour provoquer un véritable repentir? Un débat s'est élevé à ce sujet. On désigne sous le nom mal sonnant d'attritionnaires ceux qui soutiennent qu'une crainte servile (sans nul motif d'amour de Dieu) des peines éternelles ou seulement des maux temporels suffirait pour justifier le pécheur dans le sacrement de la pénitence. Le concile de Trente (*Sessio* XIV, c. 4) a décidé contre eux que l'attrition n'est suffisante que si elle exclut la volonté de pécher et renferme l'espérance du pardon, « *si voluntatem peccandi excludat cum spe veniæ.* » Les défenseurs de l'attrition soutiennent que l'on ne saurait penser au bienfait du pardon sans ressentir un mouvement de reconnaissance pour le bienfaiteur, et que, d'ailleurs, la crainte du châtiment et l'amour naturel de soi, en tant qu'ordonnés par Dieu, peuvent à la rigueur être considérés déjà comme un commencement d'amour de Dieu. La théologie protestante a repoussé, à juste titre, ces distinctions oiseuses : « *De contritione præcidimus illas otiosas et infinitas disputationes, quando ex dilectione Dei, quando ex timore pœnæ doleamus* » (*Apol. Confess. August.*, 165). — Voyez l'article *Pénitence*.

AUBE (*alba, tunica, camisia*), tunique blanche qui descend jusqu'aux pieds et que les ministres de l'autel portent dans la célébration de la messe. La couleur blanche marque soit le renouvellement par le Saint-Esprit, soit l'innocence de la vie, soit l'éclat dont brillent les anges. Les Grecs, à cause de sa longueur, l'appelaient ποδήρης, les Latins, *talaris*. On

la désignait aussi sous le nom de *tunica jucunditatis, indumentum lætitiæ*. Un décret de la congrégation des rites, du 15 mai 1819, proscrit l'usage des toiles de coton pour les aubes, qui doivent être en fil de lin ou de chanvre. — Voyez l'article *Costume sacerdotal*.

AUBERLEN (Charles-Auguste), né en 1824 dans une modeste et pieuse famille d'instituteur, près de Stuttgard, fit ses études au séminaire de Blaubeuren et à l'université de Tubingue. Après un double vicariat, dont l'un aux côtés de Hofacker, et un voyage scientifique en Allemagne et en Hollande, il enseigna la théologie à Tubingue et, à partir de 1851, en qualité de professeur extraordinaire, à l'université de Bâle. Miné par la maladie, il mourut en 1864 dans la pleine maturité de l'âge et du talent. Par sa tendance d'esprit et par ses écrits, Auberlen appartient à cette remarquable école de théologiens souabes qui cherchent à unir la hardiesse d'une pensée nourrie des enseignements de la Bible au mysticisme d'une piété saine et originale. Dans sa jeunesse, sous l'influence des idées de Gœthe et de Hegel, le jeune étudiant avait poursuivi l'idéal d'une culture humanitaire, affranchie de la conception théiste du christianisme; mais, grâce à la puissante influence de Beck et de Rothe, il s'était détourné du panthéisme pour chercher dans la Bible la solution des problèmes qui le tourmentaient. Auberlen utilisa les loisirs de son premier vicariat pour étudier à fond la théosophie d'Oetinger, ce penseur wurtembergeois si étrange et si profond, et exposa ses idées avec toute la lucidité qu'elles comportent (*Die Theosophie Oetinger's nach ihren Grundzügen*, Tüb., 1847); puis il se tourna vers Bengel et lui demanda le secret de son réalisme biblique, vers lequel son esprit, fatigué des abstractions creuses de la sagesse moderne, se sentait de plus en plus attiré. Dans un ouvrage qui causa quelque sensation (*Der Prophet Daniel u. die Offenbarung Johannis*, Basel, 1854, 2e éd., 1857), il rompit nettement avec les vues courantes de l'école libérale. S'inspirant des enseignements symboliques du mystérieux prophète de l'exil et du voyant passionné de Pathmos, Auberlen traça les linéaments d'une philosophie de l'histoire d'après la Bible. A la théorie d'un progrès indéfini, destiné à embrasser l'humanité tout entière pour l'amener à la perfection, il opposa l'idée d'une séparation de plus en plus tranchée du royaume de Dieu et du royaume du monde, qui amènera une lutte suprême couronnée par le dernier jugement. Rendu attentif, par la correspondance de Schleiermacher et par les conférences apologétiques auxquelles il prit part, à la nécessité de dissiper les préjugés que les hommes élevés dans les idées modernes nourrissent contre la foi chrétienne, Auberlen entreprit un ouvrage sur la révélation divine qu'il ne lui fut malheureusement pas permis d'achever (*Die göttliche Offenbarung, Ein apolog. Versuch*, Basel, 1861. Le commencement du second volume a paru après sa mort, en 1864). L'auteur s'applique à justifier la conception du surnaturel sur laquelle reposent la Bible et les dogmes chrétiens. A cet effet, il se propose de soumettre les documents bibliques à un examen historique et critique dégagé de toute prévention. Prenant pour point de départ les épîtres incontestées de saint Paul, celles que la critique de l'école de Baur

elle-même regarde comme authentiques, et remontant d'elles par une série de déductions ingénieuses aux Evangiles et aux écrits de l'Ancien Testament, il montre que l'on ne saurait expliquer les événements que ces écrits rapportent, tels que l'existence même des communautés apostoliques, leurs dons exceptionnels, leur propagande couronnée de si rapides succès, la conversion de saint Paul, etc., etc., sans admettre une intervention divine spéciale, suspendant ou modifiant, en vue d'un but déterminé, le jeu ordinaire des lois de la nature. La deuxième partie de l'ouvrage renferme une exposition historique pleine d'intérêt des diverses tendances et écoles religieuses qui se sont produites en Allemagne depuis la Réformation, ainsi que des services qu'elles ont rendus ou des entraves qu'elles ont apportées à la défense du christianisme. La troisième partie, dont nous ne possédons qu'une simple ébauche, contient une étude dogmatique de la révélation chrétienne elle-même. Auberlen avait un talent remarquable de prédicateur (*Zehn Predigten*, Basel, 1855), de conférencier (*Schleiermacher, Ein Charakterbild*, 1859; *Zehn Vortræge sur Verontwortung des christl. Glaubens*, 1861) et d'écrivain. Son style est clair, simple, plein de chaleur et d'une beauté presque classique; sa parole était toute vibrante d'une émotion intérieure soutenue par de fortes convictions; aussi l'action exercée par Auberlen à Bâle, et au dehors, était-elle considérable, et sa mort prématurée causa-t-elle partout les plus vifs regrets.

F. Lichtenberger.

AUBERTIN (Edme) (1596-1652), savant réformé du dix-septième siècle. Pasteur à Paris depuis 1627, il fut dénoncé pour avoir demandé à un catholique converti s'il renonçait à « l'abominable sacrifice de la messe », et obligé de se soustraire, pendant quelque temps, par la fuite, aux poursuites de la justice. Son traité de l'*Eucharistie de l'ancienne Eglise*, (2e édit., Genève, 1633, in-fol.), traduit aussi en latin, est un des meilleurs ouvrages de controverse du temps (voy. *France protest.*, 2e édit., I, p. 434 ss.).

AUBERY (Jacques), lieutenant civil au Châtelet de Paris. Il porta courageusement la parole en faveur des victimes de Cabrières et de Mérindol, en 1551, devant la grand'chambre du Parlement, en qualité d'avocat général du roi (voy. 1° *Histoire de l'exécution de Cabrières et Mérindol et d'autres lieux de Provence*, Paris, 1645, in-4 ; 2° aux archives nationales de France, cote U, 828, le registre du Parlement de Paris, intitulé : *Plaidoyez, arrestez, avec proceddures sur le faict de ceux de Cabrières et Mérindol, de Provence, depuis l'an* 1540 *jusqu'en l'an* 1554 ; 3° l'éloge du plaidoyer d'Aubery dans le deuxième livre des épîtres du chancelier de l'Hospital, septième épître). — J. Aubery fut, en 1555, investi des fonctions d'ambassadeur extraordinaire en Angleterre, pour y traiter de la paix.

AUBERY (Benjamin), seigneur *du Maurier*, petit-neveu de Jacques Aubery. Un respect tout naturel pour d'honorables traditions de famille, et un sentiment du devoir, d'autant plus énergique qu'il dérivait des inspirations d'une sincère piété, portèrent Dumaurier à aborder la carrière d'homme d'Etat. Il eut, en 1589, à 27 ans, le bonheur d'être

accueilli comme secrétaire par Duplessis-Mornay, près de qui il reçut, pendant quatre années consécutives, les féconds enseignements d'un pieux et noble cœur, d'une intelligence d'élite et d'une expérience consommée. Le disciple répondit dignement par son développement personnel et par sa vive gratitude aux directions du maître éminent dont la bonté paternelle lui ménagea, au dehors, l'accès d'importantes fonctions. A dater de 1593, Dumaurier remplit pendant plusieurs années l'office d'intendant du duc de Bouillon et celui de son chargé d'affaires auprès de Henri IV. Devenu, plus tard, l'un des secrétaires de Sully, il fut employé dans des négociations délicates, entre la France et le duc de Bouillon, qui aboutirent à la soumission de celui-ci, et fut choisi, en 1607, pour l'accomplissement d'une mission, à la fois financière et politique, relative aux intérêts des Provinces-Unies des Pays-Bas. Lorsque Sully, encourant en 1611, sous un nouveau gouvernement, une disgrâce imméritée, dut se séparer de ses secrétaires, il donna des encouragements à Dumaurier et lui présagea un brillant avenir. En 1613, Dumaurier fut appelé aux fonctions d'ambassadeur de France dans les Provinces-Unies, fonctions antérieurement exercées avec distinction, surtout par de Buzenval, intime ami de Duplessis-Mornay, et par le président Jeannin. Elevé à la forte et noble école de Duplessis-Mornay, Dumaurier, par ses antécédents, par ses sentiments, par son caractère, se rapprochait singulièrement de de Buzenval : aussi s'attacha-t-il à continuer ses traditions recommandables, sans perdre de vue, d'ailleurs, celles de Jeannin. — La promotion de Dumaurier à un poste élevé froissait divers intérêts, et transformait en détracteur plus d'un ambitieux déçu dans ses poursuites et ses prévisions. De là surgirent pour le nouvel ambassadeur certaines difficultés, aggravées, au sein de la société néerlandaise, par les préventions et les calomnies dont il fut l'objet. Il s'agissait de dissiper les unes, d'anéantir les autres, de concilier à un homme essentiellement honorable l'estime des honnêtes gens, en le faisant connaître tel qu'il était, et d'assurer au représentant de la France le respect que devait imposer sa haute situation. Ce triple but fut efficacement atteint par l'influence de Louise de Coligny, princesse douairière d'Orange, qui soutint Dumaurier de toute l'autorité de son crédit et de son inépuisable bonté. Les sentiments de gratitude envers cette femme éminente, qui débordent dans un écrit émané de Dumaurier, n'honorent pas moins le protégé que la protectrice. Dumaurier s'acquitta dignement de ses fonctions diplomatiques dans les Provinces-Unies. Il y avait contracté, de même qu'en France, de nobles amitiés ; et certes, si jamais homme fit preuve d'une sincère fidélité, en fait de sympathie et d'affection, ce fut bien lui. Il n'exagérait rien quand il écrivait à Hotman : « Ceux qui me connaissent cautionneront toujours que je suis de ferme tenue là où je me suis voué. » L'histoire atteste, à l'honneur de la mémoire de Dumaurier, tout ce qu'il y eut de vrai dans ce généreux accent de son âme, car elle allie à son nom, désormais inséparable des noms de Van Olden Barneveld et de Grotius, ses dignes amis, le souvenir d'un dévouement sans réserve, qu'une inébranlable affection pouvait seule

inspirer. Ce souvenir est vivant pour quiconque étudie à fond les diverses phases de la lutte qui s'engagea entre les arminiens et les gomaristes. Des hommes égarés par de coupables passions mêlèrent à la question religieuse, en la déplaçant de sa base, des questions gouvernementales sous le poids desquelles ils s'efforcèrent de la comprimer; la liberté religieuse fut sacrifiée à la prétendue religion d'Etat, et de sanglantes immolations signalèrent le triomphe du bras séculier. Une triple accusation d'atteinte aux libertés publiques, de provocation à la révolte, et de haute trahison, avait été dirigée contre Barneveld et Grotius; on leur imposa pour juges des commissaires dont la plupart avaient intérêt à les condamner. D'accord avec la princesse douairière d'Orange, qui ne cessa de lui prêter son généreux concours, Dumaurier prodigua aux deux accusés les preuves d'un infatigable dévouement. Chez lui l'énergie de l'amitié rehaussait les actives et fermes démarches de l'homme public : mais les efforts auxquels se livrèrent la princesse et l'ambassadeur de France pour sauver les jours de Barneveld échouèrent contre la haine implacable des ennemis de ce grand citoyen. Grotius n'échappa à une condamnation capitale, que pour être incarcéré dans la forteresse de Louvestein. Rentré en France, Dumaurier quitta la politique active, en 1624, et partagea son temps entre de tendres soins donnés à sa nombreuse famille et le culte des lettres. Dans la vie publique, de même que dans la vie privée, il demeura fidèle à la devise qu'il avait adoptée : *Cœlestem cogita*. Les sentiments de piété qui l'animèrent dans le cours d'une carrière honorablement accomplie s'étaient fortifiés avec les années, et la principale recommandation qu'au déclin de ses jours il adressa à ses enfants, se résuma en ces lignes, si belles dans leur simplicité : « J'exhorte mes en-« fants de méditer à bon escient et souvent les singulières grâces que « Dieu leur a départies, non-seulement en leur donnant l'estre, mais « aussi le bien-estre; les ayant daigné faire naistre en son Eglise, in-« struire en sa parole, et rendre participants de ses promesses.... qu'ils « lisent et méditent souvent la parole de Dieu, fuians comme un très-« dangereux écueil de s'embarrasser en questions subtiles et curieuses « des théologiens, qui par leurs dissensions et controverses ont beau-« coup plus destruit qu'édifié le christianisme et la piété... c'est pour-« quoi je renvoye mes enfants au conseil de saint Paul, de sçavoir à « sobriété, leur suffisant embrasser très-simplement par foy un seul « Jésus et iceluy crucifié. » Dumaurier mourut en 1636, à l'âge de soixante-dix ans. — Voy. sur Dumaurier : 1° *Vie de Ph. Mornay*, Leyde, 1647, in-4; 2° *Mém. et corresp. de D.-Mornay*, Paris, 1624-25, 12 v. in-8; 3° *Mém. de Sully*, Paris, 1788, 6 v. in-8; 4° *Mém. pour servir à l'hist. de Hollande*, etc., par Louis Aubery, chev. seign. du Maurier, Paris, 1688, in-8; 5° *Hist. de Louis XIII*, par Levassor, Amst., 1762, 6 v. in-4; 6° Aubery du Maurier, *Etude sur l'hist. de la France et de la Hollande* (1566-1636), par M. H. Ouvré, Paris, 1853, in-8; 7° *Etude hist. sur la correspond. de Dumaurier avec Hotman de Villiers*, *Bull. Soc. d'hist. du protest. franç.*, 15e année, p. 401 à 413, et 497 à 510.

J. Delaborde.

AUBIGNÉ (Théodore-Agrippa d'), brave soldat, savant et fécond écrivain, fidèle serviteur d'Henri IV, mais huguenot incorruptible, a grandi dans l'estime publique au fur et à mesure que par le bénéfice du temps il a été lu davantage et mieux compris. Il naquit près Pons, en Saintonge, le 8 février 1552. Son père, Jean d'Aubigné, était d'une famille bourgeoise de Loudun, mais homme très-entendu, très-lettré, licencié ès lois et juge de la seigneurie de Pons, qui avait acquis du bien et fini par prendre place parmi la petite noblesse de la Saintonge. De plus, il avait fait un beau mariage en se mariant dans une riche famille bourgeoise de Blois, avec une jeune et savante calviniste, Mlle Catherine de Lestang, qui lisait saint Basile dans le texte grec et qui lui apporta en dot la seigneurie des Landes près de la petite ville de Mer. Malheureusement Théodore-Agrippa causa la mort de sa mère en venant au monde. Dès que l'enfant eut quatre ans, son père lui amena de Paris un précepteur qui commença par le mettre au latin, au grec et à l'hébreu tout ensemble. Ce terrible magister qu'il ne garda guère plus d'une année était Jean Cottin, qui, peu après l'avoir quitté, fut brûlé vif, à Rouen, comme un hérétique des plus dangereux (en 1559). Trois autres précepteurs succédèrent à celui-ci, qui suivaient les mêmes méthodes et dont le second, Jean Morel, eut un frère brûlé aussi comme hérétique. Le troisième est resté célèbre dans les lettres : c'était Mathieu Béroalde. Plein de feu et d'intelligence, l'enfant mit à profit toutes ces leçons, en sorte qu'il était, dès son premier âge, un vrai fils de la Réforme par la solidité de l'instruction comme par la hauteur des idées. Le père auquel il devait tant de soins lui donnait l'exemple pour le caractère. Il avait pris très-activement part à la conjuration d'Amboise et tout homme de loi qu'il était, endossant la cuirasse dès la première prise d'armes, il joignit l'armée de Condé. Quelques jours après l'affaire où près de douze cents huguenots furent exécutés de sang-froid, il passait à cheval par cette ville avec son fils et une petite troupe de compagnons, quand apparut devant eux une potence au sommet de laquelle étaient rangées un certain nombre de têtes encore reconnaissables. A cet aspect il ne put s'empêcher de s'écrier : « Ils ont décapité la France, les bourreaux ! » et posant la main sur le front de l'enfant, il lui dit : « Il ne faut pas que tu épargnes ta vie après la mienne, pour venger ces chefs pleins d'honneur, ou tu auras ma malédiction. » Et lui-même, en effet, s'épargna si peu que deux années après (1562), il mourait des suites d'un coup de lance reçu pendant le siége d'Orléans. Un de ses beaux-frères, nommé Aubin d'Abeville, juge de la seigneurie d'Archiac, devint le curateur de l'orphelin et l'envoya étudier quelques années à Genève et à Lyon. En 1567, Théodore-Agrippa revint en Saintonge, tout nourri de grec, de latin, voire d'hébreu, écrivant en vers aussi couramment qu'en prose, ayant feuilleté les Pères de l'Eglise, effleuré la philosophie, goûté les mathématiques et même essayé ce qui était alors la quintessence scientifique, de la magie ; mais il tenait toute la science pour peu de chose auprès de ses visées de gentilhomme et de sa passion pour le métier des armes. Il avait quinze ans. Le curateur, très-opposé à cette ambition

prématurée, l'enfermait au moins pendant la nuit, de peur qu'il ne s'échappât, et par surcroît de précaution faisait enlever ses habits le soir. Le jeune homme sauta par la fenêtre et s'embaucha, demi-nu, dans une troupe de soldats huguenots qui passaient. Une lieue plus loin on rencontra une bande de papistes : la disperser fut l'affaire d'un moment ; d'Aubigné y gagna une arquebuse, et ce ne fut qu'à Jonzac qu'on l'habilla. Il fit ainsi, dans les rangs obscurs, la seconde et la troisième guerre de religion (septembre 1567 — août 1570), mais quoiqu'il raconte avec complaisance ses premiers exploits, qu'il ait assisté à divers combats, notamment à Jarnac et la Roche-Abeille (1569), qu'il ait même eu le grade d'enseigne dans la compagnie du capitaine d'Asnières, il ne comptait pas encore comme homme de guerre. C'est seulement en 1573 que son rôle devient plus sérieux, dans ce court intervalle où Henri IV, tenu comme prisonnier à la cour après n'avoir échappé aux assassins qu'à condition de se montrer bon catholique, feignait de se rapprocher des Guise, et, pour détourner les soupçons, prenait part soit à leurs plaisirs soit, chose plus grave, à leurs opérations militaires. C'est à ce moment que d'Aubigné entra au service du prince qui avait pu le connaître lorsqu'ils étaient jeunes garçons tous deux et que ce dernier, n'étant encore qu'héritier présomptif de la Navarre, visitait quelquefois les sires de Pons et d'Archiac dans leurs châteaux. Tous deux, en 1574, n'avaient guère plus de vingt ans. D'Aubigné imita de tout point le jeune maître auquel il venait de se donner, mais il eut le mérite spécial, et des plus importants, de le décider à rompre son indigne servitude pour s'enfuir et se mettre à la tête du parti (8 février 1576). Il était aux gages du roi de Navarre à titre d'écuyer de son écurie et fit avec distinction les trois mois de campagne qui suivirent, puis celle qui dura du mois de janvier au mois de septembre 1577. Au bout de ce temps, l'écuyer trouva qu'on n'avait pas une assez haute idée de son mérite, et il prit brusquement congé. Il tira vers le Poitou dans l'intention de vendre son bien et d'aller offrir son épée à quelque prince protestant d'Allemagne. Mais en passant à Saint-Gelais, près Niort, une jeune fille qu'il vit à la fenêtre, Mlle Suzanne de Lezay, le toucha par sa beauté ; il s'arrêta dans ce château, y trouvant deux compagnons d'armes, les sieurs de Saint-Gelais et de La Boulaye ; il se laissa aisément persuader de les accompagner dans quelques coups de main à faire à l'entour, et ainsi trouva-t-il son Allemagne dans cette halte charmante. Il guerroya donc de nouveau comme chef de partisans, mais pas toujours avec bonheur, car dans une entreprise malheureuse dirigée par ses amis et lui contre Limoges, il resta prisonnier. Le roi de Navarre, quoique bien pauvre lui-même, fournit une partie de la rançon. Cette générosité ramena l'écuyer qui reprit son service auprès de lui et le suivit de nouveau dans tous les incidents de sa vie guerrière, sans oublier toutefois Mlle de Lezay. Le mariage était difficile à cause de l'inégalité des conditions, car non-seulement la jeune fille était d'une très-noble famille, mais elle était héritière de biens considérables, notamment de la baronnie de Surimeau et de la belle terre de Mursay. L'adroit Henri,

charmé sans doute de payer sans bourse délier un serviteur exigeant, l'appuya vivement et par écrit et de vive voix, en sorte que le mariage se conclut (6 juin 1583). La guerre se ralluma en 1585 : en 1587, à la bataille de Coutras, d'Aubigné prit le rang de maréchal de camp. Sur la fin de l'année suivante, les troupes du roi de Navarre s'étant emparées de l'importante forteresse de Maillezais, à quelques lieues de laquelle étaient situés les biens de sa femme, il en obtint le commandement, avec la secrète volonté de s'y établir pour toujours. Il prit encore part au combat d'Arques (1589), à la bataille d'Ivry (1590) ; il eut l'honneur, car c'était une grande preuve de la confiance que son caractère inspirait, de garder à Maillezais le roi de la ligue, Charles de Bourbon, l'oncle et le prisonnier d'Henri IV. Enfin en 1593, lorsque son maître eut accompli son abjuration, d'Aubigné, qui l'avait prévue et dès longtemps détestée, quitta la cour pour se confiner à Maillezais. Peu de temps après, il eut un violent chagrin : sa femme mourut (1596). C'est alors que son activité, qui s'était tournée depuis longtemps vers les lettres, s'employa plus particulièrement aux affaires de la religion. Il parut dans les assemblées protestantes, et celles-ci le choisirent souvent pour les représenter à la cour ; il s'y distinguait par sa parole véhémente, par l'énergie avec laquelle il blâmait les timides, les courtisans, les fauteurs de la politique des intérêts, et soutenait âprement celle des principes ; il paya de sa personne jusqu'à soutenir des disputes en public contre des docteurs catholiques et contre un évêque sur des matières de théologie. Henri IV, qui achetait volontiers les hommes, ne put jamais le gagner. Aussi était-il fort mal en cour durant les dernières années du règne. La régence de Marie de Médicis, après la mort du roi, lui fut encore plus défavorable, et craignant d'être sérieusement inquiété il résolut de chercher hors de France « le chevet de sa vieillesse et de sa mort. » N'ayant pu s'entendre avec les ministres du roi pour leur remettre à juste prix sa forteresse de Maillezais (c'était un usage du temps, usage qui semblait renouveler l'époque des empereurs carlovingiens), il la vendit au comte de Rohan qui était alors gouverneur de la province du Poitou, mais qui avait surtout à ses yeux le mérite d'être le chef du parti protestant (mai 1619). L'année suivante, compromis dans de nouveaux troubles, il allait être arrêté lorsqu'il disparut subitement et par une fuite rapide gagna Genève, où il était sain et sauf le 1er septembre 1620. Les Genevois et leurs alliés de la Suisse l'accueillirent avec joie et lui rendirent mille honneurs. Son premier soin fut d'acheter sur les terres de la République une petite terre seigneuriale, la baronnie de Crest, dont il fit reconstruire le château. C'est là qu'il passa paisiblement les dix dernières années de sa vie, principalement occupé de la révision et de la réimpression de ses ouvrages. Sa famille était restée en France dans ses terres de Surimeau et de Mursay, qu'en père avisé il avait partagées entre ses deux gendres et son fils, avant d'être atteint par les arrêts de confiscation prononcés contre lui. Il avait aussi un fils naturel, né quelques années après la mort de Suzanne de Lezay, mais il le tenait à distance. Son seul effroi, dans sa retraite, était la solitude et l'aban-

don. Il y pourvut sagement en se remariant (au mois d'avril 1623), bien qu'il eût alors 71 ans sonnés, avec une bonne et respectable dame genevoise qui en avait 55, Renée Burlamacchi, veuve de César Balbani, deux familles également réfugiées à Genève par attachement à une sainte religion. Il acheva paisiblement alors ses travaux littéraires jusqu'à ce qu'il mourut doucement, et chrétiennement, après une courte maladie, le 9 mai 1630. Il laissa deux filles, mariées, l'une à un honorable gentilhomme, Benjamin de Valois, sieur de Villette, l'autre à un de ses compagnons d'armes, Josué de Caumond, sieur d'Adde, dont les descendants possèdent encore aujourd'hui la terre de Surimeau, et un fils, Constant d'Aubigné, dont la vie déplorable ne fut qu'une suite de désordres et de misères. Constant fut le père de la célèbre marquise de Maintenon et de Charles comte d'Aubigné, en qui la descendance directe s'éteignit, l'année 1703. — C'est surtout comme écrivain que Théodore-Agrippa d'Aubigné justifie l'éclat qui entoure aujourd'hui son nom. A dix-huit ans il avait composé ses premiers vers pour la fille du seigneur de Talcy, l'un des voisins de sa terre des Landes; il en avait fait un recueil qu'il avait intitulé *Le printemps*, mais ils n'ont été imprimés que tout récemment (par les soins de M. Ch. Read, 1874). On a aussi publié, longtemps après sa mort, deux très-vifs pamphlets de sa plume: *La Confession du sieur de Sancy*, le *Divorce satyrique de la reine Marguerite* et des *Mémoires* de sa vie. Ce n'est que sous le voile de l'anonyme qu'il donna lui-même au public, en 1617, un autre pamphlet ou roman satyrique plein d'esprit et de crudité: *Les Avantures du baron de Fæneste*. Ses véritables titres littéraires sont deux ouvrages d'une tout autre valeur: *Les Tragiques* et l'*Histoire Universelle*. Les *Tragiques* sont un poëme de 9,000 vers, qu'il avait commencé en 1577, étant dans son lit en danger de mort, par suite de ses blessures, et dans lequel il dépeint les princes catholiques, les juges qui leur obéissent, les bûchers de l'Inquisition, les combats répondant aux supplices, toutes les misères poignantes de son temps et la prochaine vengeance de Dieu qui menace les oppresseurs et consolera les victimes. C'est l'épopée du calvinisme. Le poëme est rude, le langage heurté, parfois obscur, les vers rauques, mais le sujet est toujours grandiose et le souffle du poëte infatigable. D'Aubigné avait pris la sage précaution de n'y point mettre son nom lorsqu'il l'imprima pour la première fois en 1616. Il en donna une seconde édition à Genève (1623). De nos jours nos plus doctes éditeurs se sont évertués à en publier successivement trois éditions nouvelles (Lud. Lalanne, 1857; Mérimée et Read, 1872; Réaume et Caussade, 1876). L'*Histoire Universelle* est la mise en scène du même sujet chanté dans les *Tragiques*, mais en prose; c'est-à-dire que les exagérations et les fureurs de la poésie y sont remplacées par la froide vérité, l'exactitude scrupuleuse, la recherche du détail. L'auteur rédige seulement le récit de ce qu'il a vu de ses yeux et de ce qu'il a su par les mémoires que d'autres lui ont fournis. Aussi son récit est-il borné aux limites de sa vie; il commence à l'an 1550 et finit à la mort d'Henri IV, 1610. Il lui a donné le titre d'Universelle parce que d'espace en espace il introduit

dans cette histoire un chapitre où sont résumés les principaux événements contemporains dont l'Europe est le théâtre. Ce livre a le défaut des rapports écrits par un témoin oculaire; les premiers plans sont grossis et les petits incidents où l'auteur figurait en personne y prennent une importance qui dépasse la juste proportion. Mais d'Aubigné est de bonne foi; il comprend à merveille la dignité de l'historien, le respect dû à la vérité, et en même temps il manie la plume avec le talent d'un grand artiste. Avec ses allures de huguenot renfrogné, il déclare en commençant qu'il ne veut pas qu'on voie son livre courir, comme tant d'autres, précédé d'une dédicace, « sale de flatteries impudentes », et conséquent avec ses habitudes il se place sous le plus noble des patronages : il dédie son Histoire *à la postérité*. Or, ce qui semble d'abord n'avoir été qu'une boutade est devenu, par le simple bénéfice du temps qui s'écoule, un trait prophétique. D'Aubigné ne fut pas lu au dix-septième siècle, il était trop huguenot; encore moins au dix-huitième, il était trop abstrus dans son vieux style; aujourd'hui les éditeurs se disputent l'honneur de le réimprimer. Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est qu'à chaque édition, à chaque étude nouvelle dont ses œuvres sont l'objet, sa probité d'historien devient plus manifeste. — Sources : *Mémoires de d'Aubigné*, avec une préface par Lud. Lalanne, Paris, 1854 ; *La famille d'Aubigné*, par Th. Lavallée, 1853; Sainte-Beuve, *Causeries*, juillet 1854 ; *La France protestante*, 2e édit., t. I, p. 460-550. H. Bordier.

AUBUSSON (Pierre d') [1423-1503], grand maître de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem, se distingua d'abord en Hongrie, au service de l'empereur Sigismond, contre les Turcs; il soutint ensuite, dans l'île de Rhodes, en 1480, un siége auquel Mahomet II employa 100,000 hommes, et que les Turcs furent obligés de lever après des pertes considérables. En récompense de ces services, Innocent VIII nomma d'Aubusson cardinal, bien qu'il ne fût pas prêtre. A la fin de sa vie, il devait commander une nouvelle croisade contre les Turcs; mais l'entreprise ne s'exécuta pas.

AUCH [*Civitas Ausciorum, Auscius, Auxis, Aux*] eut un évêché au moins depuis 506. Auch reçut le titre d'archevêché lorsque l'antique Eauze (*Elusa*), la métropole de la Novempopulanie, dont saint Paterne avait été évêque à la fin du troisième siècle, eut été dévastée vers 845 par les Normands. Dès lors, nous voyons l'archevêque d'Auch prendre, malgré les prétentions de celui de Bourges, le titre de primat d'Aquitaine. En 1789, ce siége avait pour suffragants ceux de Dax, Lectoure, Comminges, Conserans, Aire, Bazas, Tarbes, Oloron, Lescars et Bayonne. En 1817, l'archevêché, supprimé en 1790, fut rendu à Auch avec la juridiction sur Aire, Tarbes et Bayonne. Plusieurs synodes furent tenus à Auch de 1068 à 1308. La cathédrale de Sainte-Marie, bâtie en 1483, terminée en 1662, est l'une des plus belles du midi de la France (*Gallia*, I; Brugelles, *Chronique du dioc. d'Auch*, Toul., 1746).

AUDIENS. Audius était un laïque pieux et austère qui vivait en Mésopotamie vers le milieu du quatrième siècle. Il s'éleva avec force contre la cupidité et les mœurs impures du clergé de son temps, déserta les as-

semblées du culte et provoqua ainsi son excommunication. Une foule de mécontents, tant laïques que prêtres, se groupèrent autour de lui et le forcèrent à recevoir la consécration épiscopale. Il fut banni en Scythie et recruta des adhérents parmi les Goths établis aux bords de la mer Noire. La secte des audiens s'éteignit à la fin du cinquième siècle. Il est difficile de déterminer exactement en quoi a consisté leur hérésie. Epiphane (*Hæres.*, 70), qui en parle avec une grande modération, attribue à un manque de culture intellectuelle leur conception un peu grossière, très-empreinte d'anthropomorphisme, de Dieu qu'ils se représentaient avec une figure humaine à la ressemblance de laquelle l'homme fut créé (Gen. I, 26). On ne sait trop ce qui a pu motiver l'accusation de Théodoret (*Hist. eccl.*, IV, 10; *Hæret. Fabul.*, IV, 9), qui leur prête la doctrine de l'éternité des ténèbres, du feu et de l'eau. On leur reprochait aussi de célébrer la Pâque à la manière des juifs et de donner l'absolution sans exiger la pénitence canonique. L'ascétisme des audiens contribua à favoriser, dans la Mésopotamie et la Scythie, le progrès des institutions monastiques (voy. aussi Augustin, *Hæres.*, 50; Neander, *Kirchengeschichte*, III, p. 985).

AUDIN (Vincent), libraire et homme de lettres, né à Lyon en 1793, † 1851. Il avait étudié au séminaire de l'Argentière et s'était fait recevoir avocat. M. Audin est l'auteur des *Guides-Richard* et d'un grand nombre de brochures politiques. L'*Histoire de la Saint-Barthélemy*, qu'il publia sous le voile de l'anonyme en 1826 (Paris, in-8°), le fit accuser d'impartialité envers les protestants. Le même reproche ne sera jamais adressé à ses grands ouvrages, l'*Histoire de Luther* (3 vol., 1839) et l'*Histoire de Calvin* (2 vol., 1841), auxquels il ajouta, en 1847, une *Histoire de Henri VIII*, et, en 1851, une *Histoire de Léon X*.

AUDRY (Sainte) [*Ætheldritha, Edilthryda, Edeltrude*], fille du roi anglo-saxon Anna, observa son vœu de chasteté dans les deux mariages que la politique la contraignit de contracter. Wilfrid, évêque d'York, prononça son divorce avec Egfrid, prince de Northumbrie, et la fit abbesse du couvent d'Ely (*Elia* ou *Helia*), qu'elle avait fondé, en 671, dans la petite île du même nom, après s'être retirée d'abord dans l'abbaye de Coldingham. Audry se distingua par ses vertus ascétiques et mourut, en 679, d'une maladie contagieuse qu'elle avait contractée en soignant une de ses sœurs. L'abbaye d'Ely, qui appartenait aux bénédictins, fut détruite par les Danois en 870, rétablie en 970 et érigée en évêché par le pape Pascal II en 1109. — Voyez *Anglia sacra*, I; Bède, *Hist. d'Anglet.*; Mabillon, *Acta sanct. Ord. Ben.*, etc.

AUGER (Edmond), jésuite, était né en 1530, dans la Brie. Il entra, en 1550, dans la Compagnie, qu'il servit avec éclat. En 1562, étant tombé, à Valence, entre les mains de des Adrets, il fut sauvé de la potence par la pitié des ministres. Le 18 juillet 1563, il célébrait « la résurrection de la messe » à Lyon; la même année, il composa, dans cette ville, son célèbre *Catéchisme français*. Adversaire journalier de Viret, il écrivit et prêcha contre lui sans relâche, avec le minime Jean Ropitel et le savant jésuite Possevin; en 1565, il réussit à le faire bannir comme étranger. Le P. Southwell prétend qu'il convertit à Lyon 40,000 religion-

naires. Le Père Emond s'illustra par son dévouement lors de la peste de Lyon. Il fut depuis 1575 confesseur d'Henri III; mais, ayant déplu à la Société par son indépendance vis-à-vis de la Ligue, il fut envoyé à Rome en 1591, et mourut dans le voyage, à Côme (Voy. sa *Vie*, par le Père Bailly, Paris, 1652, in-8°, et par le Père Dorigny, Lyon, 1716, et Avignon, 1828, in-8°; l'*Historiographie de la Compagnie;* Sotvellus, *Bibl. S. J.;* de Backer, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, 1869-76, in-f°).

AUGSBOURG (Confession d'). D'après la lettre impériale du 21 janvier 1530, qui convoquait les Etats allemands à Augsbourg, chacun des deux partis religieux devait y exposer « son opinion », afin que, par un examen paisible des erreurs réciproques, on pût arriver au redressement des griefs et au rétablissement de l'unité. Pour se préparer à cette exposition, l'électeur Jean de Saxe fit rédiger par les théologiens de Wittemberg les articles dits de Torgau; Mélanchthon reçut la mission de leur donner « une forme », pour que le prince pût les présenter devant la diète. L'électeur, accompagné de quelques savants, au nombre desquels était Mélanchthon, arriva à Augsbourg le 2 mai; Luther, qui était encore au ban de l'Empire, dut s'arrêter au château de Cobourg. Pendant le voyage, Mélanchthon avait écrit le premier projet de l'œuvre dont il était chargé; il avait pris pour base les articles de Schwabach pour les doctrines, et ceux de Torgau pour les institutions et les coutumes. Son intention avait été de faire « une sorte d'apologie », mais quand il apprit à Augsbourg que l'empereur ne voulait pas de longue disputation, il choisit la forme plus simple et plus précise d'une confession de foi. Il écrivit à un ami : « J'ai procédé avec le plus grand soin; il ne me semble pas qu'on puisse s'exprimer avec plus de modération; j'ai été plus doux que ne le méritait la haine de nos adversaires; je n'ai voulu réunir que les choses les plus importantes. » Dans la situation difficile où se trouvait alors le parti protestant, Mélanchthon était le seul capable de formuler la Confession; il fallait défendre la doctrine évangélique contre le reproche d'hérésie et la représenter comme celle de la vraie Eglise universelle; il fallait dévoiler avec une extrême réserve les erreurs et les abus du catholicisme, et faire tout cela dans un langage intelligible aussi pour les laïques, sans équivoques et sans subtilités scolastiques. Il n'y avait que Mélanchthon qui pût remplir cette tâche. Luther lui-même, auquel l'électeur communiqua la Confession, lui répondit : « J'ai lu l'apologie de maître Philippe, elle me plaît, je n'ai rien à y changer ni à y corriger; aussi bien cela ne me conviendrait-il pas, car je ne sais pas marcher à pas si doux; fasse le Seigneur qu'elle produise beaucoup de fruit; c'est notre espoir et notre prière.» — Dans l'origine, la Confession ne devait être que celle de l'électeur de Saxe; mais sur l'observation du margrave Georges de Brandebourg qu'il serait bon de présenter une déclaration commune, elle fut communiquée aux autres Etats protestants, qui l'acceptèrent après quelques discussions; on n'exclut que ceux que l'on qualifiait de sacramentaires. Le 25 juin, le vice-chancelier saxon en donna lecture devant la diète. L'impression fut grande; plusieurs catholiques mêmes furent frappés de la vérité de ce qu'ils venaient d'entendre exposer avec tant

de modération ; les protestants, de leur côté, dans la conscience d'avoir proclamé leur foi devant tout l'Empire, se sentirent plus intimement unis entre eux et plus fortifiés contre les dangers qui pouvaient les menacer encore. Spalatin put dire avec raison : « En ce jour s'est accomplie une des plus grandes choses que le monde ait vues. » Ils s'étaient attendus à ce que l'empereur demandât aussi des catholiques une exposition écrite de leur *opinion;* cette attente fut trompée. Charles V chargea une commission de vingt-cinq docteurs de rédiger une réfutation de l'ouvrage protestant. Ces docteurs travaillèrent si vite que, dès le 13 juillet, ils présentèrent leur *confutation;* ils y avaient joint une longue liste d'erreurs et d'hérésies tirées des écrits de Luther. C'était un gros volume de 200 feuillets, indigeste, confus, plein d'invectives, bien différent de la Confession si claire et si modérée des protestants. L'empereur refusa la pièce; il demanda qu'on l'abrégeât et qu'on en fit disparaître les passages trop injurieux. Après qu'elle eut été remaniée, on en donna lecture devant la diète; Charles V fit déclarer qu'il la trouvait orthodoxe, catholique et conforme à l'Evangile, qu'il exigeait des protestants l'abandon de leur confession suffisamment réfutée, et que s'il s'y refusaient, il ferait son devoir de défenseur de l'Eglise romaine. Leur réponse fut naturellement négative. De crainte d'une rupture immédiate, on recourut alors à des manœuvres pour les ébranler et les désunir; on tint, sans plus de résultat, des conférences sur quelques articles de la Confession. Des deux côtés, on finit par se convaincre qu'on ne pouvait rien céder. Charles V ne voulut point recevoir l'*apologie* écrite par Mélanchthon; le 17 novembre, il fit proclamer, comme recès de la diète, la sommation aux protestants de se mettre, dans un délai de six mois, d'accord avec l'Eglise, le pape, l'empereur et les autres princes de la chrétienté. Telle fut l'issue de la diète de 1530, issue en apparence funeste pour les protestants; mais ceux-ci avaient désormais leur confession, dont il faut dire maintenant quelques mots.— Dans le préambule, ils renouvelaient leur appel à un concile chrétien et libre, et pour le cas qu'ils avaient si bien prévu où la diète ne rétablirait point l'union et la paix, leur protestation contre tout ce qu'elle pourrait entreprendre contre eux. La Confession elle-même se compose de deux parties, dont la première expose en vingt et un articles les doctrines, et dont la seconde s'occupe des institutions et des cérémonies. Les articles dogmatiques traitent successivement de la trinité, du péché originel, de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ, de la justification par la foi seule sans aucun mérite des œuvres, des moyens de grâce, des œuvres comme fruits de la foi, de l'Eglise, qui est fondée sur la prédication du pur Evangile et sur une administration des sacrements conforme à leur institution, mais qui n'a pas besoin partout des mêmes cérémonies; du mélange des bons et des méchants dans l'Eglise; du baptême, qui doit aussi être donné aux enfants; de la sainte Cène, dont il est dit : « Le corps et le sang de Christ y sont véritablement présents, et ils y sont administrés à ceux qui la reçoivent, sous les espèces du pain et du vin; » de la confession, de la repentance, de l'usage des sacrements, qui ne sont pas seulement

des signes extérieurs et qui ne justifient non plus *ex opere operato;* du gouvernement de l'Eglise, des rites, du pouvoir civil, de la venue de Jésus-Christ pour juger le monde; du libre arbitre que l'homme possède pour mener une vie extérieurement juste et honnête, mais qui est incapable de faire les choses de Dieu sans l'assistance de la grâce; de l'origine du péché, qui est ramenée au diable; de la foi et des bonnes œuvres; enfin, du culte des saints. Dans la partie où il est parlé des institutions, la Confession justifie les protestants d'avoir changé certaines coutumes, qui n'étaient que des *traditions* humaines : ils ont rétabli la sainte Cène sous les deux espèces, aboli le célibat des prêtres, supprimé quelques abus et erreurs concernant la messe, ainsi que l'énumération détaillée des péchés lors de la confession, l'obligation de jeûner, les vœux monastiques, l'autorité temporelle des évêques et leur autorité spirituelle quand ils veulent imposer des choses contraires à l'Evangile. Dans tout le document, les doctrines, quoique exposées d'une manière qui laisse à désirer sous le rapport de la logique, sont ramenées au principe fondamental de la Réformation, celui de la justification par la foi; ce principe sert de mesure pour apprécier les cérémonies et les institutions. Dogmes et rites doivent être rétablis d'après la norme de ce qui a été vu et pratiqué dans l'Eglise ancienne, sans renversement brusque de l'ordre existant; c'est pourquoi on se déclare prêt à maintenir la juridiction des évêques, pourvu qu'ils l'exercent dans un esprit conforme à la parole de Dieu. D'un bout à l'autre, la Confession manifeste la certitude que ceux qui l'acceptent sont d'accord avec l'Eglise catholique véritable; pour prouver cet accord, on rappelle les anciens symboles œcuméniques, on cite des Pères, on ajoute à chaque article la déclaration qu'on rejette les erreurs contraires. Dans la doctrine de la grâce, l'opinion primitive de Luther et de Mélanchthon est abandonnée; dans celle de la sainte Cène, on a mitigé la formule de Luther telle qu'elle se trouve dans les articles de Schwabach; le pape, enfin, que les articles de Torgau laissaient encore subsister, tout en le rangeant, en quelque sorte, parmi les *adiaphora*, n'est plus mentionné du tout. Il faut observer encore qu'en plusieurs points, la Confession porte le cachet d'une œuvre temporaire, adaptée aux circonstances du moment : l'empereur est exhorté à faire la guerre aux Turcs; les protestants se défendent contre l'accusation de faire cause commune avec les anabaptistes; et ils offrent aux évêques, comme il vient d'être dit, des concessions que bientôt après ils retireront. Ce caractère temporaire n'empêche la Confession d'Augsbourg ni d'être un des faits les plus importants dans le développement normal de la Réformation, ni d'avoir une valeur permanente; dans son ensemble, elle est un des témoignages les plus simples et les plus corrects de la foi évangélique. — Il n'était dans l'esprit ni de l'auteur ni des signataires de la faire recevoir immédiatement comme livre symbolique par tous les protestants d'Allemagne. Elle ne le devint que peu à peu par la force des circonstances. Imprimée une première fois, en latin et en allemand, en 1531 (on n'a jamais vu d'édition de 1530), elle avait paru depuis à plusieurs reprises; elle avait encore si peu un caractère officiel,

qu'en 1540 Mélanchthon la remania en quelques points ; il développa davantage certaines parties pour mieux faire ressortir la différence entre le protestantisme et le catholicisme, il mitigea plusieurs expressions, il intercala un passage sur la nécessité de la prédication de la repentance, et surtout, dans l'espoir d'un rapprochement avec les Suisses, il remplaça l'article sur la sainte Cène par celui-ci : « Ils (les protestants) enseignent qu'avec le pain et le vin sont véritablement distribués le corps et le sang de Jésus-Christ » ; la formule « ceux qui enseignent le contraire » est supprimée. Au colloque de Worms de 1541, le docteur Eck fit remarquer ces changements, mais dans l'Eglise protestante on n'y fit pas encore attention, même Luther ne s'en offusqua point. Aussi longtemps que vécut Mélanchthon, cette *editio variata* ne rencontra aucune contradiction ; on cite jusqu'à des luthériens très-rigides qui s'en servirent sans scrupule. Ce ne fut qu'en 1561 que Flacius la signala comme trop favorable aux calvinistes. Comme à la réunion tenue cette même année à Naumbourg, on signa la Confession de nouveau, on prit l'habitude de la considérer comme règle de foi dans la plupart des Eglises d'Allemagne qui se rattachaient à Luther ; on inséra dans les constitutions ecclésiastiques des articles exigeant des théologiens l'engagement de s'y conformer. L'*editio invariata* ayant été prise pour base de la Formule de concorde et jointe à cette déclaration, c'est elle qui devint depuis ce moment le principal livre symbolique de l'Eglise qui s'appelle d'après son nom, et qui fait bien de la conserver.

CH. SCHMIDT.

AUGSBOURG (Intérim d'). Après la guerre de Schmalkalde, Charles V songea à rétablir en Allemagne l'unité religieuse ; mais tout victorieux qu'il fût, il comprit qu'il lui serait impossible de supprimer purement et simplement le protestantisme. A la diète d'Augsbourg, ouverte en août 1547, les princes le prièrent de régler provisoirement les affaires de la religion, jusqu'à ce que le concile de Trente eût achevé son œuvre. Il entra dans ces vues. L'évêque de Naumbourg, Jules de Pflug, avait préparé, d'accord avec Michel Helding, suffragant de Mayence, un projet d'union et de réforme, faisant aux protestants quelques concessions, tout en maintenant le catholicisme dans ce qu'il avait de plus essentiel. On gagna pour ce projet l'électeur Joachim de Brandebourg et son prédicateur Jean Agricola ; on espérait obtenir aussi l'assentiment du Strasbourgeois Bucer, mais celui-ci refusa toute coopération. Le travail fut soumis à l'empereur qui, après l'avoir fait réviser par quelques théologiens espagnols, le communiqua aux Etats protestants, comme un moyen commode de fixer un ordre de choses provisoire. Malgré les objections qu'on y fit, il fut proclamé comme loi de l'empire, le 15 mai 1548 ; c'est là ce qu'on appelle l'*Intérim* d'Augsbourg, destiné à régler par intérim, jusqu'aux décisions du concile de Trente, la situation des protestants. Il se compose de vingt-six articles. Parmi ceux qui se rapportent aux dogmes, le plus important est celui de la justification. Le concile avait déjà formulé cette doctrine, et bien que Charles V n'eût pas encore reconnu ses décrets, ces derniers n'avaient pas pu manquer d'être pris en considération par des théologiens catholiques.

La manière dont la justification est définie dans l'Intérim est donc essentiellement catholique et ne se rapproche qu'en apparence de la conception protestante. Dans les articles concernant la charité et les bonnes œuvres prédomine également la doctrine catholique; il est même parlé d'œuvres surérogatoires, non exigées par les commandements de Dieu. Quant à l'Eglise, l'Intérim lui attribue le pouvoir d'interpréter l'Ecriture, il maintient l'autorité de la tradition et la suprématie du pape, les sept sacrements, l'invocation de la Vierge et des saints, les jeûnes, etc. Il ne tient compte des circonstances qu'en ce qui concerne le mariage des prêtres et la sainte Cène, sous les deux espèces; on déplore ces innovations, mais on reconnaît qu'on ne pourrait les abolir sans provoquer des troubles; on les tolérera jusqu'à ce que le concile en aura décidé. Comme ce règlement ne devait pas lier les Etats catholiques, l'empereur donna, le 14 juin, aux évêques une *formula reformationis*, les invitant à faire disparaître les abus. Chez les protestants l'Intérim souleva une indignation à peu près générale; pendant la diète même, la plupart des Etats en refusèrent l'acceptation; les électeurs Joachim de Brandebourg et Louis du Palatinat furent les seuls qui le signèrent sans protester. Dans les villes libres de l'Allemagne méridionale, on ne put l'imposer que par la force des armes, et là même il ne fut introduit que pour la forme. Les principaux adversaires se réfugièrent à Magdebourg, qui devint le foyer d'une énergique opposition; il en partit des pamphlets et des satires contre l'œuvre impériale, qualifiée d'œuvre du diable. Sur les délibérations qui eurent lieu en Saxe, voir l'article *Intérim de Leipzig*. CH. SCHMIDT.

AUGSBOURG (Paix d'). Le traité de Passau de 1552 n'avait établi en Allemagne qu'une paix provisoire. Ce ne fut qu'à la diète d'Augsbourg de 1555 que l'on s'occupa de la conclusion d'une paix définitive. Charles V lui-même n'y assista point; il ne put se résigner à être présent personnellement à des négociations qui devaient ruiner les projets de toute sa vie; persistant dans son système d'unité ecclésiastique, ne pouvant consentir à aucun prix à la liberté du protestantisme, mais comprenant que la nécessité était trop impérieuse, il voulut au moins rester étranger au changement devenu inévitable. Il donna à son frère plein pouvoir de tout décider, sans attendre ses propres résolutions. Dans la diète, présidée par le roi Ferdinand, les protestants commencèrent par demander une paix stable, qui ne pût plus être remise en question par les décrets dogmatiques d'un concile ou par les sentences d'un pape. Après de longs débats, on tomba d'accord sur ce point; les Etats catholiques, fatigués des longues discordes, n'avaient aucun intérêt à les prolonger. On s'entendit aussi, sans trop de peine, sur l'exercice de la juridiction épiscopale; les prélats, qui sentaient que l'ordre de choses établi depuis plus de trente ans ne pouvait plus être changé sans compromettre la paix, que tout le monde désirait, consentirent à renoncer à leur juridiction dans les territoires protestants, et se contentèrent de la déclaration que les chapitres catholiques ne seraient pas expulsés des villes qui avaient adhéré à la réformation. On s'entendit également sur les biens ecclésiastiques; il fut stipulé que ceux de

ces biens qui étaient déjà sécularisés ou employés à des usages protestants, ne seraient plus rendus à l'Eglise catholique. Les vraies difficultés ne s'élevèrent que quand on aborda les questions d'avenir. Les protestants demandèrent que la paix fût aussi garantie à ceux des Etats qui *plus tard* adhéreraient à la confession d'Augsbourg; les prélats protestèrent avec tant de vivacité qu'on ne put s'accorder qu'en disant en termes généraux et vagues que personne ne serait molesté à cause de cette confession; on s'abstint de préciser une époque. On voulut savoir ensuite ce qui adviendrait si des évêques, qui tous alors étaient aussi seigneurs temporels, se déclaraient pour le protestantisme. La solution la plus simple eût été de dire que dans ce cas les prélats cesseraient de remplir des fonctions ecclésiastiques et qu'ils ne garderaient que leur pouvoir séculier. Mais les catholiques, se souvenant de l'exemple de l'archevêque-électeur Herrmann, de Cologne, craignirent qu'en accordant cette liberté il n'arrivât un jour que le nombre des électeurs catholiques fût diminué. Comme on ne réussit point à s'entendre, la décision fut abandonnée au roi Ferdinand qui, pour satisfaire les catholiques, leur donna une déclaration, connue sous le nom de *Reservatum ecclesiasticum* et insérée dans le recès même de la diète; elle portait que si un prélat devient protestant, il perdra sa dignité avec tous les bénéfices qui y sont attachés. Pour contenter les protestants, qui réclamèrent contre cette réserve, Ferdinand leur donna également une déclaration, publiée comme recès spécial et disant que les sujets protestants des princes ecclésiastiques ne seraient pas inquiétés par leurs souverains. Le recès de la diète fut publié le 25 septembre 1555, il a reçu le nom de *Paix d'Augsbourg*. Les principaux articles sont les suivants : les États catholiques de l'empire s'engagent à ne plus attaquer les protestants pour cause de religion, ils leur laisseront pleine liberté dans leurs territoires; les protestants, de leur côté, s'engagent à laisser les catholiques professer leur culte; aucun Etat ne tentera d'amener à sa religion les sujets d'un autre; il est permis aux sujets d'un Etat catholique, qui se convertissent, d'émigrer avec leurs familles et leurs biens dans un Etat protestant. La paix d'Augsbourg ne fonda pas la liberté des consciences, elle ne reconnut que celle des territoires; le souverain a le choix entre la confession d'Augsbourg et le catholicisme, mais la religion des sujets doit dépendre de celle du souverain; la formule du système est *cujus regio hujus religio*. Le seul grand résultat fut de reconnaître l'indépendance ecclésiastique des Etats protestants. CH. SCHMIDT.

AUGURES et **ARUSPICES**. Il ne se prenait à Rome aucune mesure de quelque importance concernant les affaires publiques, avant de s'être assuré qu'elle avait l'approbation des dieux. Les augures et les aruspices étaient chargés de le constater, et c'est ce qu'ils faisaient en accomplissant certaines cérémonies réglées par une sorte d'art sacré, venu, à ce qu'on disait, de l'Etrurie, cette *mater omnis superstitionis*, comme l'appelait Valère Maxime. Ce n'était pas seulement à Rome qu'on prétendait diriger les affaires publiques d'après la volonté des dieux. Chez presque tous les autres peuples de l'antiquité, il y eut

également, sous des dénominations diverses, des prêtres investis de fonctions semblables à celles des augures et des aruspices (Heyne, *Opuscula*, III, 159 et 285 ss.). A Rome, et sans doute aussi en bien d'autres lieux, l'art des augures et des aruspices fut bien souvent, entre les mains de ceux qui dirigeaient les affaires de l'Etat, un facile moyen d'agir sur l'opinion publique. Faudrait-il en conclure que, dans le principe, des chefs habiles, sentant combien il leur serait avantageux de rendre les dieux complices de leurs actes, auraient jugé utile d'établir une classe de prêtres spécialement consacrés à la recherche et à l'interprétation de la volonté divine? Ce serait quelque peu téméraire; une explication semblable serait bien insuffisante; elle se heurterait en outre à une foule de difficultés. Il n'y a qu'un seul moyen de se rendre un compte satisfaisant de l'origine et de l'existence de cette institution de prêtres, interprètes des signes par lesquels les dieux manifestaient leur volonté aux humains; c'est d'en chercher les causes dans les idées religieuses propres aux temps et aux lieux où elle a pris naissance. Toute institution, en effet, qui se retrouve à la fois chez plusieurs peuples différents et ne disparaît ou ne se modifie profondément qu'à la suite d'une révolution radicale dans la manière de sentir et de penser, ne peut avoir sa raison que dans les mœurs, les préjugés, les superstitions et les croyances des hommes au milieu desquels elle s'est établie. Les colléges d'augures et d'aruspices, et, en général, de prêtres chargés de fonctions analogues, ne font pas exception à cette loi générale. Dans l'âge héroïque de l'antiquité, on ne croyait pas seulement que les dieux n'abandonnent jamais les familles et les cités qui les invoquent comme leurs protecteurs; on était encore persuadé que ces dieux tutélaires ont toujours soin, chaque fois que la nécessité s'en fait sentir, de leur donner des avertissements salutaires. Ces avertissements, il fallait les reconnaître dans les signes qui en sont l'expression visible, et ces signes, il fallait les interpréter. Une classe spéciale de prêtres était, par conséquent, nécessaire; elle se fonda naturellement par la force même des choses. M. Nicolas.

AUGUSTI (Jean-Chrétien-Guillaume) [1772-1841] descendait d'une famille juive établie en Saxe. Son père était pasteur protestant. Lui-même professa la théologie à Iéna, à Breslau, à Bonn, et exerça à Coblence la charge de conseiller consistorial. Compilateur plutôt que savant, écrivain plus fécond que judicieux, Augusti se montra très-libre dans sa critique de la Bible et très-étroit dans sa manière de défendre le dogme ecclésiastique. Ses commentaires ont vieilli comme la plupart de ses écrits, mais quelques-uns d'entre eux renferment des matériaux utiles recueillis, non sans labeur, dans les sources originales. Ce sont ses ouvrages sur l'archéologie chrétienne (*Denkwürdigkeiten aus der christl. Archæologie*, Leipz., 1817-31, 12 vol., *Lehrbuch des christl. Alterthums*, 1819, *Handb. der bibl. Arch.*, 1836-37) qui ont été le plus appréciés. On peut citer aussi son histoire des dogmes (*Dogmengeschichte*, 1805, 5e éd., 1835), sa *Chrestomathia patristica* (1812, 2 vol.), son édition des *Loci communes* de Mélanchthon (1821), et son *Corpus li-*

brorum symbolicorum, qui in ecclesia reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt (Elberf., 1827, 2e éd., Leipz., 1846). Augusti a soutenu, contre Schleiermacher, les droits du prince en matière de liturgie. Son idéal était l'Eglise d'Etat, tel que la Prusse l'a réalisé depuis.

AUGUSTIN (Saint) [Aurelius-Augustinus]. — I. Dans ses *Confessions*, écrites vers l'an 400, Augustin a raconté l'histoire de sa propre vie jusqu'à la mort de sa mère, en 387, sous la forme d'une prière continue dans laquelle il dévoile sans pitié, sous le regard de Dieu seul, les pensées les plus secrètes qui ont agité son cœur jusqu'à l'âge de trente-trois ans, trouvant un plaisir amer à opposer ses égarements intellectuels et moraux à l'action constante de la grâce divine dans sa vie, à s'humilier lui-même absolument pour laisser toute gloire à Dieu. Augustin naquit à Thagaste, en Numidie, le 15 novembre 354. Son père, Patricius, l'un des décurions du municipe de Thagaste, homme violent et sensuel, fut gagné au christianisme en 371, l'année de sa mort, par la piété et la douceur de sa femme Monique, chrétienne de naissance, et qui fut le véritable modèle d'une épouse et d'une mère chrétienne. De la sorte, Augustin a rencontré dans la maison paternelle la lutte entre les deux religions qui devait devenir le drame de sa propre vie. Image fidèle de ses parents, il joignait à un tempérament fougueux une grande sensibilité de cœur et de profonds instincts de piété. Il avait un frère, Navigius, et une sœur dont le nom est resté inconnu. Augustin fut envoyé de bonne heure à l'école ; son père ambitionnait pour lui quelque brillante carrière, surtout celle de rhéteur, et sa mère considérait les études scientifiques comme « pouvant mener à Dieu ». L'étude de la grammaire, de l'arithmétique et du grec, tout le côté formel de l'enseignement, rebuta son esprit porté vers la pensée concrète. Par contre, l'étude des auteurs classiques lui procura de vives jouissances ; Virgile devint sa lecture favorite : les malheurs de Didon lui arrachèrent des larmes. Cependant la difficulté qu'il avait à comprendre le grec « versait du fiel sur la douceur des légendes fabuleuses d'Homère ». C'est ainsi que, pendant cette période de romantisme, il s'est complu au « vin de l'erreur », développant son cœur et son intelligence par ce « butin abominable fait sur le passé », par l'étude des poètes païens, qui n'est « qu'un sacrifice offert aux anges déchus », acquérant des connaissances philologiques dont il devait dire un jour qu'elles ne s'associent que trop bien à la perversité du cœur : « Regarde, Seigneur, comme les enfants des hommes observent avec soin les règles du langage et comme ils négligent les règles immuables du salut éternel ! Pécher contre les lois de la grammaire leur est un plus grand scandale que pécher contre ta loi en haïssant leur semblable ! » Instruit dès l'enfance par sa mère des vérités de l'Evangile, il fut reçu bientôt au nombre des catéchumènes. Les impressions religieuses qu'il reçut à cette époque demeurèrent gravées d'une manière ineffaçable dans son âme ; elles constituèrent en lui comme une seconde et meilleure nature, dont l'influence fut longtemps combattue et refoulée par celle du monde, mais qui n'en continua pas moins à subsister en lui d'une manière latente, élevant la voix à tout moment pour le se-

couer de sa torpeur et ne lui permettant jamais ni de se laisser gagner entièrement à l'une des doctrines philosophiques du paganisme, à cause de l'absence du nom de Jésus-Christ qu'il continuait involontairement à vénérer, ni de se perdre sans retour dans le péché, car il ne put jamais y trouver la satisfaction parfaite qu'il y cherchait, ce qui lui fit dire : « Dieu a partout mêlé au péché une amertume salutaire par laquelle il ramène à lui ceux qui se sont détournés vers une pernicieuse jouissance. » Pour continuer ses études littéraires, Augustin fut envoyé à l'école plus importante de Madaure, petite ville située près de Thagaste, et où le christianisme n'avait encore guère pénétré. Le culte païen avec ses cérémonies obscènes paraît y avoir exercé une influence funeste sur l'âme d'Augustin, car de retour à Thagaste à l'âge de seize ans, il commença à se livrer à la débauche avec toute l'ardeur de sa nature africaine, malgré les supplications de sa mère. Après la mort de son père, il se rendit à Carthage (371) pour y terminer ses études, grâce surtout à la générosité d'un riche citoyen de Thagaste, son parent éloigné. Il y étudia les écrits d'Aristote, la géométrie, les mathématiques, la logique, la musique, l'astrologie et surtout la rhétorique, dans laquelle il ne tarda pas à se distinguer, tourmenté qu'il était par le désir d'acquérir la gloire et de s'élever aux honneurs. Il s'associa à un certain nombre d'étudiants tapageurs qui s'appelaient eux-mêmes « démolisseurs » (*eversores*), et partagea leur existence, non sans éprouver par moments une répulsion secrète contre les excès dont il était le complice. En 372, il prit une concubine qu'il garda treize ans ; elle lui donna l'année suivante un fils, que, dans un élan instinctif de piété, il appela Adeodatus (Dieudonné). Le théâtre exerça également sur lui un puissant attrait. Il y cherchait « des images de sa propre misère et une nourriture pour le feu qui consumait sa poitrine » ; le spectacle du malheur d'autrui lui inspirait une émotion superficielle, par laquelle il ne se croyait que trop aisément dispensé d'une compassion véritable et active pour son prochain, par suite du caractère fictif des infortunes qu'il voyait représentées. Au milieu de cette existence agitée, Augustin fut amené par ses études à lire un ouvrage (aujourd'hui perdu) de Cicéron, intitulé *Hortensius*, qui l'entraîna « vers l'amour de la sagesse. » Poussé par le souvenir de ses émotions enfantines, il chercha d'abord la sagesse dans l'Ecriture. « Elle me parut indigne d'être comparée, pour la majesté du style, aux ouvrages de Cicéron. Ma rhétorique prétentieuse fut choquée de sa simplicité, et ma raison ne put comprendre son enseignement. Je refusai de m'humilier devant elle, car je me considérais comme grand dans mon arrogance. » Avant de revenir à la Bible, Augustin devait essayer de conquérir la vérité par les seules forces de son intelligence subjective, et reconnaître la nécessité d'une révélation objective, par l'expérience de l'inutilité de ses efforts.— Rebuté par la forme et par le contenu de l'Ecriture, et rejetant en général comme « légendes de femmes » la religion que sa mère lui avait enseignée, Augustin se tourna vers le *manichéisme*, dont les représentants étaient fort nombreux dans cette partie de l'Afrique, séduit qu'il était par la promesse

d'être amené à la possession de la vérité par la seule voie de la raison philosophique. Il était attiré en outre par le rôle important que Jésus-Christ jouait dans la théologie des manichéens, ce qui l'amenait à considérer celle-ci comme la forme supérieure et authentique du christianisme, et par la solution qu'elle donnait au problème du mal, solution qui permettait de nier la responsabilité humaine sans faire de Dieu l'auteur du mal, puisqu'elle attribuait ce dernier à un principe éternel, distinct de Dieu et de l'âme. Il resta dans la secte depuis sa dix-neuvième jusqu'à sa vingt-huitième année en qualité de simple auditeur, et s'il ne se fit pas recevoir dans la catégorie plus élevée des élus, c'est que la doctrine manichéenne ne put jamais le contenter absolument, quelque attrait qu'il éprouvât pour elle, et quelques efforts qu'il fît même pour la répandre parmi ses amis. Revenu à Thagaste, Augustin eut la douleur de perdre un de ses amis d'enfance, qu'il avait réussi à convertir au manichéisme, et qui, revenu de son erreur, mourut dans la foi chrétienne. Augustin, ne pouvant rester à Thagaste, où tout lui rappelait celui qu'il venait de perdre, repartit pour Carthage, où il continua son enseignement. Il emportait dans son âme, comme un aiguillon, le souvenir de la fin de son ami et celui des prières de sa mère, dont il n'avait pas craint parfois d'offenser la douleur en tenant en sa présence des propos qu'elle devait considérer comme blasphématoires. Poussé par le désir d'illustrer son nom, il prit part un jour, en sa qualité de rhéteur, à un concours de poésie, et eut le bonheur d'être couronné en plein théâtre, aux applaudissements de la foule, par le proconsul Vindicianus, qui ne tarda pas à l'honorer de son amitié. Vers la même époque, il composa son premier ouvrage intitulé *Du beau et du convenable* (*De pulchro et apto*), qui paraît avoir contenu une exposition de la doctrine manichéenne des deux substances, considérées surtout au point de vue des impressions esthétiques d'harmonie et de désaccord, et des sentiments moraux d'attraction et de répulsion, d'affection et de haine que l'âme en reçoit. Depuis quelque temps Augustin s'occupait d'astrologie; de nombreuses prédictions faites au moyen des astres, qui s'étaient réalisées, entre autres celle de son triomphe dans le concours institué par Vindicianus, avaient fait sur lui une vive impression et lui avaient inspiré une foi entière en cette science, qui le familiarisa avec les mouvements des astres, si bien que bientôt il ne vit plus autre chose que de pures fantaisies dans les mythes cosmologiques dont les manichéens étaient si fiers. Les membres de la secte, auxquels il exposa ses doutes, l'adressèrent à leur principal docteur, l'évêque manichéen Faust de Milevis. Celui-ci ne put répondre à ses questions. Ce fut un coup décisif porté à sa foi manichéenne. Depuis ce moment les objections se présentèrent en foule à son esprit. Il n'ignorait pas que plusieurs d'entre les élus ne méritaient guère leur réputation de sainteté. Bien souvent il n'avait su que répondre à son ami Nébridius, quand cet adversaire du dualisme manichéen lui démontrait que c'est nier l'incorruptibilité, c'est-à-dire l'absoluité de Dieu, que d'admettre le mélange d'une partie de sa substance lumineuse avec les ténèbres, à la suite d'une lutte dans laquelle Dieu aurait été vaincu par le principe mauvais et dont on ne

saurait expliquer l'origine à moins de croire que Dieu ait été obligé de l'accepter parce qu'il était le plus faible. Enfin, le sentiment de la responsabilité morale commençait à se faire jour en lui, sentiment que la prédication d'Ambroise devait encore vivifier dans la suite. Sans rompre ouvertement avec la secte, Augustin cessa d'en partager les doctrines. Plus ses espérances avaient été vives, plus sa déception fut grande : « Je me fis à l'idée que trouver la vérité était impossible; la tempête des pensées qui s'entrecroisaient dans mon âme me poussa du côté des nouveaux académiciens », c'est-à-dire vers le *scepticisme*. « Je cherchais à empêcher mon esprit d'accepter n'importe quelle doctrine; partout je craignais de rencontrer un précipice; le doute me tuait de plus en plus. » — Dans l'intervalle, Augustin s'était rendu à Rome, espérant trouver dans la capitale de l'empire une position plus lucrative et plus brillante et des étudiants plus intelligents et plus rangés. Monique fut inconsolable : elle ignorait que Dieu se servirait précisément de cette séparation, qu'elle lui demandait d'empêcher au nom du salut de son fils, pour exaucer la prière de toute sa vie, car Augustin courait sans le savoir au-devant de sa conversion. Il n'eut pas à Rome le succès qu'il attendait : les étudiants quittèrent un jour son école pour celle d'un autre rhéteur, sans même lui payer ses leçons. Recommandé à Symmaque, préfet de la ville, par les manichéens, dans la société desquels il continuait à vivre « jusqu'à ce qu'il se fût présenté quelque doctrine meilleure, » il fut envoyé à Milan, comme professeur d'éloquence, après un discours d'essai qui lui concilia tous les suffrages. A Milan, Augustin suivit régulièrement les prédications d'Ambroise, uniquement d'abord pour en étudier la forme oratoire. Peu à peu cependant son attention fut attirée par le fond même des discours; les idées chrétiennes commencèrent à pénétrer à son insu dans son âme. Il fut surtout frappé de la facilité avec laquelle Ambroise écartait, par la méthode allégorique, tout ce qui l'avait tant choqué autrefois dans l'Ancien Testament; et il apprit, non sans une joie secrète, que l'Eglise n'avait jamais enseigné que Dieu eût un corps comme nous; qu'en général la doctrine chrétienne à laquelle il devait ses premières émotions religieuses n'était pas aussi grossière qu'on le lui avait représenté. Les progrès rapides du christianisme et la diffusion universelle des Ecritures s'imposaient à son esprit comme un signe manifeste de la Providence que là seul est le salut; et, tout en demandant encore, dans sa défiance contre toute doctrine religieuse, une démonstration mathématique des vérités de l'Evangile, il ne pouvait s'empêcher de reconnaître que la foi n'avait jamais été absente de sa vie spirituelle et qu'il lui devait un certain nombre de vérités, telles que l'existence de Dieu, qu'il avait toujours admises sans preuves. Sa pensée cependant se heurtait toujours encore au dogme de l'incarnation du Verbe, et surtout à la notion d'un Dieu immatériel. Les objections de Nébridius l'avaient bien amené à rejeter le dualisme des manichéens, mais non leur matérialisme. Il avait senti la nécessité d'admettre l'unité du principe du monde, mais il ne parvenait encore à se représenter ce principe que sous la forme d'une substance maté-

rielle remplissant tout l'espace, ou d'un océan dans lequel l'univers nagerait comme une immense éponge. Depuis lors, une nouvelle question le tourmentait : puisque le mal n'est pas un principe éternel, et qu'il n'existe qu'un seul principe absolument bon dont l'univers est imprégné comme une éponge est imprégnée d'eau, d'où vient le mal? Monique était venue rejoindre son fils à Milan. Le changement qu'elle constata en lui la surprit fort joyeusement. Nébridius et un autre ami d'Augustin, Alypius, qui avait été son disciple à Thagaste et à Carthage, l'avaient également suivi par affection en Europe. C'est dans ce cercle intime, auquel n'avaient pas tardé à se joindre quelques nouveaux membres, que se passait l'existence d'Augustin. Il atteignit ainsi sa trentième année. Rien ne saurait décrire l'agitation qui régnait alors dans ses pensées et les luttes que se livraient dans son cœur les deux natures qui se disputaient sa conquête. Parfois il prenait la résolution de revenir à la foi de son enfance et de s'arracher, par un effort énergique, à l'empire de ses passions; mais le souvenir des jouissances dont il allait se priver et le retour de ses rêves ambitieux réduisaient à néant ses plus belles résolutions. C'est ainsi qu'il décida un jour de mettre fin aux relations illégitimes qu'il entretenait depuis si longtemps; il garda son fils auprès de lui, et renvoya en Afrique sa concubine, qui passa le reste de sa vie dans une retraite profonde. Il avait formé le dessein de se marier. Mais comme le mariage ne devait avoir lieu que dans deux ans à cause de la jeunesse de sa fiancée, il n'eut pas la force de persévérer dans sa bonne résolution et prit une nouvelle concubine. Le sentiment de sa misère morale l'accablait. « Toi seul, ô mon Dieu, tu sais combien j'ai souffert alors! » La lecture de quelques écrits platoniciens ou néoplatoniciens (Augustin, comme plus tard le moyen âge, n'a guère distingué ces deux tendances) imprima à cette époque une direction nouvelle à sa pensée. Le *platonisme* la purifia pour toujours du vieux levain matérialiste et la familiarisa avec une conception purement spirituelle de la divinité. En même temps il lui permit de comprendre la présence du mal dans le monde en lui enseignant que le mal n'est qu'une privation ou une diminution du bien, c'est-à-dire en réduisant sa réalité objective à une simple différence de degré dans le bien. Ce qui recommandait surtout cette doctrine aux yeux d'Augustin, c'est la ressemblance extérieure qu'elle présentait avec le christianisme. Il crut y trouver la notion chrétienne du Verbe; mais il n'y rencontra ni le nom ni la notion du Verbe incarné, de Jésus-Christ, pas plus qu'il ne les avait trouvés chez Cicéron et les philosophes sceptiques; et c'est pourquoi le platonisme ne réussit pas davantage à lui procurer une entière satisfaction. Il lui reprochait surtout de le laisser désarmé dans la lutte contre ses mauvais instincts, et d'être muet sur le chapitre de la pénitence et de la rédemption. C'est dans cette disposition d'esprit qu'il se remit à lire les Ecritures, surtout les épîtres de Paul. Il y trouva non-seulement ce que les écrits platoniciens lui paraissaient contenir de vrai, mais encore ce qui manquait absolument à ceux-ci, le spectacle vivant de l'amour de Dieu secourant les hommes dans leurs misères, les larmes de la repentance et la joyeuse certitude du

pardon des péchés. L'émotion qu'il en ressentit fut augmentée par le récit, fort instructif pour lui, que lui fit de la conversion du rhéteur Victorinus un vieil ecclésiastique nommé Simplicianus, qu'il était allé visiter. Lui aussi sentit naître dans son cœur un immense désir de se donner entièrement à Dieu ; mais sa volonté était encore trop faible pour faire résolûment le sacrifice de son ancienne existence. Il avait cependant le pressentiment que Dieu allait accomplir en lui l'œuvre si longuement préparée ; redevenu catéchumène, il attendait ce moment avec angoisse, et, pour le hâter, il visitait assidûment les églises. Nous renvoyons, pour les détails de sa conversion (sept. 386), à l'admirable récit qu'Augustin en a fait lui-même dans ses *Confessions*. Peu de semaines après, il se démit de ses fonctions de professeur d'éloquence, et, suivi de ses amis dont la conversion avait accompagné la sienne, il se retira dans la maison de campagne que l'un d'eux, nommé Verecundus, possédait à Cassi (*Cassiciacum*), près de Milan. Auparavant déjà, ses amis et lui avaient formé un jour le projet de mettre leurs biens en commun et de vivre, loin des bruits du monde, d'une vie contemplative, à la façon de certains sages du paganisme. Mais la présence de l'élément féminin qu'Augustin et quelques autres eussent introduit dans l'association, avait fait échouer le projet. Maintenant ce rêve se réalisa sous la forme chrétienne de la vie monastique. Après la prière du matin, les solitaires de Cassi se promenaient soit dans la campagne, soit sous un portique, en se livrant à des entretiens religieux qui ont fourni à Augustin la matière de ses premiers écrits chrétiens, entre autres des *Soliloques*, du traité *De l'Immortalité de l'âme* et des *Trois livres contre les Académiciens* ; puis ils prenaient leurs repas en commun. Pendant les fêtes de Pâques de l'année 387, Augustin se fit baptiser par Ambroise avec son ami Alypius et son fils Adeodatus, qu'il devait perdre peu de temps après.

II. Ici commence la seconde partie de la vie d'Augustin. Cette partie se divise en deux périodes bien distinctes, séparées par l'année 391 dans laquelle il commença à exercer des fonctions dans l'Eglise. Sa conversion, préparée par le platonisme, s'était faite sous l'influence de l'Ecriture et surtout de l'ascétisme monacal. Il n'avait pas seulement renoncé à l'amour illégitime et aux rêves ambitieux, mais encore à son projet de mariage, à sa carrière de professeur et en général à la société des hommes. Cette période contemplative peut être appelée aussi période *platonico-chrétienne*, car la théologie que l'on rencontre dans ses ouvrages de cette époque est un mélange intime de la doctrine chrétienne et des idées platoniciennes dont son esprit était imbu au moment de sa conversion. A la période de l'inaction et de la spéculation mystique, succéda celle de l'activité pratique et des controverses dogmatiques, la période ecclésiastique ou spécialement *augustinienne*, qui dura jusqu'à sa mort. Pendant la première, il ne songea qu'à son propre salut ; pendant la seconde, il travailla avant tout à celui des autres. Après un court séjour à Milan, Augustin et ses amis résolurent de revenir à Thagaste pour « se consacrer entièrement à Dieu ». A Ostie, Monique tomba subitement malade et mourut, à l'âge de cinquante-

six ans (387). On connaît cet entretien immortel sur les félicités de la vie future, dans lequel son âme et celle de son fils, unies enfin dans une même prière, avaient franchi ensemble la limite où « commence et où finit la parole humaine », pour porter dans un moment d'extase « les prémices de l'esprit » dans le temple de « l'inépuisable plénitude » où Dieu prononce sa parole au milieu d'un silence éternel. La mort de sa mère modifia quelque peu le plan de voyage d'Augustin ; il resta dix mois à Rome, et pendant ce temps il composa son premier traité de polémique contre les manichéens, intitulé *Des mœurs de l'Eglise catholique et des mœurs des manichéens*. Puis il passa en Afrique avec ses amis. Arrivé à Thagaste, il donna une partie de ses biens à l'Eglise de cette ville, et, à l'exemple de saint Antoine, il vendit l'autre et en distribua le prix aux pauvres. Il ne se réserva que la jouissance viagère d'une maison de campagne dans laquelle il reprit avec ses amis le genre de vie de Cassi. Les solitaires possédaient tout en commun ; la prière, les études scientifiques, la contemplation religieuse et quelques travaux des champs étaient leurs seules occupations. La grande activité littéraire qu'Augustin commença à déployer à cette époque, l'austérité de sa vie et la profondeur de sa piété rendirent son nom célèbre dans toutes les Eglises de la province. Souvent les fidèles venaient le consulter dans sa retraite. Un jour, il fut appelé à Hippone (*Hippo Regius*) par un officier impérial, désireux d'apprendre à connaître le christianisme sous sa direction. L'évêque de cette ville, Valérius, avait besoin d'un presbytre actif et instruit pour soutenir la lutte contre les donatistes fort nombreux dans la localité. Il exprima ce désir à sa communauté pendant qu'Augustin était présent dans l'église. Aussitôt les fidèles présentèrent celui-ci à l'évêque comme le presbytre qu'il demandait. Le trouble d'Augustin fut grand ; c'est avec frayeur qu'il songea à la lourde responsabilité qui allait peser sur lui. Il pria donc l'évêque de lui accorder quelques mois pour se préparer à son ministère. Ce délai écoulé, il vint à Hippone (391). — Les écrits composés par Augustin depuis sa conversion, et parmi eux surtout le traité *De la vraie religion* écrit à Thagaste, nous font connaître l'état de sa pensée pendant cette première période. Il admettait comme principe du monde une essence purement spirituelle, Dieu conçu comme l'unité idéale de la vérité, de la beauté et du bien absolus, et renfermant en lui les types éternels et parfaits des créatures périssables et imparfaites. La matière a été créée par Dieu ; elle est le principe de limitation qui rend possible la réalisation de ces types dans l'espace et dans le temps. Le monde visible est de cette manière une imitation nécessairement imparfaite du monde invisible. De là vient aussi le double aspect sous lequel il se présente au point de vue moral : d'un côté il est bon, en tant qu'il participe au monde idéal et par lui à l'être, c'est-à-dire en tant qu'il possède en général l'existence; de l'autre, il est mauvais en tant qu'il n'est pas le monde idéal lui-même, l'être dans sa pureté, et que par conséquent il participe à l'opposé de l'être, au non-être, c'est-à-dire en tant qu'il existe d'une manière particulière. Le mal ne peut pas être une substance, car qui dit substance

dit bien; il n'est qu'un degré inférieur du bien. Pris en eux-mêmes et comparés entre eux, les objets terrestres sont beaux et bons; leur imperfection n'éclate que lorsqu'on les compare à leurs types éternels. Si les créatures visibles ne sont bonnes qu'autant qu'elles peuvent l'être en raison de leur nature matérielle, l'âme, grâce à sa nature purement spirituelle, possède la propriété d'être bonne en vertu d'une libre détermination de sa volonté. Sortie bonne des mains du Créateur, il ne tenait qu'à elle de rester telle et de continuer à jouir du spectacle du monde idéal dont Dieu l'avait gratifiée : elle s'est librement détournée de Dieu, l'être absolu, pour se complaire à l'être relatif des créatures. Au lieu d'aimer les créatures en tant qu'elles reflètent la perfection divine, au lieu d'aimer Dieu dans les créatures, elle les a aimées en elles-mêmes, elle a aimé en elles la forme périssable, le non-être. Pourquoi s'est-elle déterminée de cette manière? c'est ce que nul ne saurait dire. La chute du premier homme a fait naître tous ses descendants avec une certaine inclination au mal, car c'est la nature humaine elle-même qui a péché en Adam. L'âme cependant peut vaincre cette inclination, la liberté lui reste et avec elle la responsabilité. « Le péché est si bien un mal volontaire, que s'il n'était pas volontaire il ne serait point péché. » La convoitise et l'orgueil sont les deux formes du péché; par elles, l'âme s'attache à l'être relatif au dehors d'elle et en elle. La chute de l'homme a jeté le trouble dans la création. Pour rétablir l'ordre, Dieu a institué le châtiment du péché, la souffrance. L'harmonie de l'univers serait détruite, en effet, si le mal restait impuni, si Dieu ne précipitait pas le pécheur au degré inférieur de l'être où il a mérité de vivre. En punissant les hommes, Dieu répare incessamment le trouble porté dans son œuvre par leur liberté. La présence du bourreau et de la courtisane, loin d'être une souillure dans le grand tableau de la création, s'y justifie parfaitement au point de vue de l'ensemble. Le supplice des damnés contribue à la beauté de l'univers d'un côté, parce qu'il fait mieux ressortir, par contraste, la félicité des bons; de l'autre, parce qu'il est une manifestation de la justice divine. Le but dernier de la souffrance dans le plan divin est d'être une école pour les âmes déchues, et de servir à leur relèvement. Pour détourner les âmes de l'amour des choses terrestres, et leur présenter un moyen de remonter à lui, il était nécessaire qu'il se révélât à elles, c'est-à-dire qu'il manifestât devant elles les trésors du monde invisible qu'elles avaient oubliés pour ne plus songer qu'aux créatures visibles. La sagesse ou la loi suprême de l'univers, en qui habite le monde invisible, a dû s'incarner et vivre au milieu de nous, pour nous montrer par ses enseignements le chemin du retour vers Dieu et gagner notre cœur à l'amour des biens célestes. Augustin incline ici visiblement vers une conception impersonnelle de la nature du Fils, très-voisine de l'idée néoplatonicienne; en d'autres passages il répète au sujet de la Trinité les définitions de Nicée. Cette révélation objective, nous l'acceptons par la foi, ou par la conviction intime de sa vérité, sans preuve rationnelle. Nous sommes conduits à l'accepter par la souffrance morale que nous éprouvons véritablement quand nous

vivons loin de Dieu, et par la certitude intérieure que nous avons de retrouver par ce moyen notre bonheur perdu. Après que la révélation divine objective a détaché nos pensées du monde extérieur, la raison subjective achève l'œuvre de notre rédemption par le moyen de la contemplation religieuse. Rentrée en elle-même, l'âme retrouve le monde idéal dont la vue causait autrefois son bonheur, et dont la connaissance n'est pour elle qu'un ressouvenir. C'est dans cette présence en nous du monde impérissable des idées, présence tantôt clairement perçue, tantôt obscurcie par le péché, que réside le principe de notre immortalité. L'âme remonte ainsi à sa dignité première; elle s'élève au-dessus d'elle-même, c'est-à-dire au-dessus des formes de son existence particulière, pour ne plus vivre que de la jouissance ineffable de l'être infini. Non qu'elle puisse jamais arriver à connaître Dieu absolument: comment une créature finie comprendrait-elle l'infini? « Elle ne saurait mieux connaître Dieu qu'en ne le connaissant pas. » Elle le connaît cependant dans une certaine mesure, non en tant qu'il est en lui-même, mais en tant qu'il est le principe du monde, l'unité idéale des types éternels de l'univers. L'âme s'est ainsi élevée des objets extérieurs vers les réalités qu'elle porte en elle, et de ces réalités à la vérité suprême. La révélation extérieure, c'est-à-dire l'apparition historique de Jésus et la lettre des Ecritures, n'est que l'initiatrice de ce mouvement; elle s'accommode à la faiblesse de notre esprit pour lui présenter dans ses préceptes et ses récits la nourriture légère qu'il est seule capable de supporter, en attendant que, fortifié par elle, il prenne de lui-même son vol vers sa céleste patrie. Désormais la contingence n'existe plus pour l'âme; elle ne voit en toutes choses que l'universel, le divin; elle contemple en elle la loi suprême du monde; elle est elle-même cette loi. A ces hauteurs divines, les créatures terrestres ne vous sollicitent plus; elles nous sont devenues indifférentes. Tous les hommes nous sont également chers; les liens de la famille, les affections particulières n'existent plus pour nous; la mort des nôtres ne nous affecte plus. Les souffrances d'autrui ne nous émeuvent point; nous les considérons de si haut que leur vue n'a plus rien qui nous afflige. La vie éternelle en Dieu a commencé pour nous; les quatre vertus cardinales (de Platon), la tempérance, le courage, la justice, la prudence règnent en nous, car nous sommes détachés de tout ce qui est transitoire, disposés à tout souffrir pour Dieu, soumis à sa seule volonté, et habiles à discerner ce qui contrarie et ce qui favorise notre union avec Dieu. Le corps aussi participera un jour à ce renouvellement de l'âme: il ressuscitera dans sa beauté et sa pureté primitives; il ne sera plus, comme ici-bas, un fardeau et un obstacle pour l'âme; il sera devenu impérissable et incorruptible. Toutes les âmes déchues atteindront-elles ce but suprême? Augustin l'affirme dans son traité *Des mœurs de l'Eglise catholique*, etc. Ailleurs, au contraire, il enseigne que les pécheurs qui auront persisté dans leur attachement au non-être resteront éternellement plongés, après leur mort, dans les ténèbres de la non-connaissance de Dieu. A la base de ce système, se trouve le principe « que la philosophie (platonicienne) est la sœur de la religion chrétienne; » il

n'a manqué à Platon, suivant Augustin, que de connaître le Christ, pour se déclarer son disciple. — En 395, Valérius, craignant que le choix de quelque Eglise du voisinage en quête d'un évêque ne lui enlevât Augustin, et désirant conférer à celui-ci l'autorité qu'il était digne d'exercer dans sa communauté, partagea avec lui les fonctions et le titre d'évêque d'Hippone. A la mort de Valérius, Augustin resta seul chef de cette importante Eglise (396). La communauté monastique de Thagaste avait suivi son fondateur à Hippone, où quelques membres s'étaient adjoints à elle, entre autres Possidius, le futur biographe d'Augustin. Elle fut pour la Numidie une pépinière d'hommes d'Eglise; il en sortit une dizaine d'évêques, qui ne manquèrent pas de fonder à leur tour dans leurs diocèses des établissements analogues. C'est parmi les membres de cette communauté qu'Augustin, devenu évêque, recruta de préférence son clergé. Il introduisit le même genre de vie parmi ses presbytres et ses diacres, disant que Dieu et son Eglise devaient leur suffire; non qu'il eût contraint personne à renoncer contre sa volonté à toute propriété personnelle; mais il ne conférait de fonctions dans son diocèse qu'à ceux qui s'engageaient à vivre avec leurs collègues et avec lui dans une entière communauté de biens. C'est dans cette famille spirituelle qu'il venait se reposer des luttes et des labeurs de son ministère. Il fonda pareillement plusieurs monastères de femmes; à la tête de l'une de ces maisons se trouvait sa sœur, devenue veuve. La plus grande simplicité régnait dans sa demeure, transformée en couvent. Pendant les repas, qui étaient pris en commun, l'un des ecclésiastiques faisait une lecture ou bien l'on s'entretenait de sujets religieux. Le sexe féminin était absolument proscrit de la maison; Augustin lui-même ne parlait à une femme qu'en présence d'un ecclésiastique. Sa charité était inépuisable. Pour soulager les misères des pauvres, il n'hésitait pas à devenir « un mendiant pour les mendiants », et, dans les temps difficiles, à faire fondre ses vases sacerdotaux, à l'exemple d'Ambroise. Désormais il se consacra tout entier au bien spirituel des fidèles. La prédication, dans laquelle il excellait, devint son activité favorite. Faire vivre les fidèles en Christ, et y vivre avec eux : tel était le but de son ministère pastoral. La spéculation philosophique fut reléguée à l'arrière-plan; la défense des intérêts de l'Eglise, le maintien et le développement de sa doctrine en face de l'hérésie, tant ancienne que nouvelle, devinrent sa constante préoccupation. Sa pensée désormais ne flottera plus incertaine entre les rêveries platoniciennes et les doctrines du christianisme; elle se mouvra sur le terrain positif de la dogmatique ecclésiastique, et c'est en elle que la tradition théologique de l'Occident et de l'Afrique en particulier, tempérée quelque peu dans son réalisme par quelques restes importants de la philosophie de Platon, trouvera sa suprême expression et revêtira une forme capable de devenir le point de départ d'un mouvement dogmatique nouveau. Augustin travailla avec un zèle infatigable au rétablissement de l'unité extérieure de l'Eglise. Pour combattre l'hérésie, il ne négligea aucun des moyens que lui inspirait sa charité, ou que le danger de l'Eglise parut justifier à ses yeux. Il essaya de ramener les

dissidents par ses prédications, par des entretiens privés, par des colloques publics, par la réfutation écrite de leur doctrine, et, quand tous ces moyens furent inutiles, il n'hésita pas à donner son assentiment aux mesures violentes que les synodes africains demandèrent à l'empereur de prendre contre eux, et plus tard à les réclamer lui-même dans ces assemblées où sa voix était prépondérante, et à les justifier théoriquement dans ses écrits. — Il continua sa polémique contre les *manichéens*. A Malliana, petite ville près d'Hippone, il destitua le sous-diacre Victorinus qui faisait secrètement partie de la secte, et il le fit chasser de la ville. En 404, il eut avec un manichéen du nom de Félix deux discussions publiques à Hippone, à l'issue desquelles Félix se déclara vaincu et abjura l'hérésie. Son principal ouvrage de controverse contre eux furent les *Trente-trois livres contre Faust*, écrits (vers 400) en réponse à un traité de ce dernier dans lequel il concluai au rejet de l'Ancien Testament, et n'accordait au Nouveau qu'une valeur relative, comme ayant été falsifié par l'esprit charnel des premiers chrétiens. En 395, au moment de son entrée dans l'épiscopat, il composa contre le déterminisme de la théologie manichéenne un livre intitulé *Du libre Arbitre*. A un essai de conversion tenté sur lui par un certain Secundinus qui avait lu à Rome quelques-uns de ses traités polémiques, il répondit par son dernier ouvrage contre les manichéens, le *Livre contre Secundinus* (405). Ces ouvrages firent perdre à la secte un terrain considérable; l'hérésie manichéenne était définitivement vaincue. — Les *ariens* n'avaient jamais été nombreux en Afrique; au commencement du cinquième siècle ils avaient presque entièrement disparu. Il y avait cependant à Carthage un fonctionnaire impérial, nommé Pascentius, qui était arien. Augustin essaya vainement de le convertir par des entretiens privés; et la proposition qu'il lui fit d'une discussion publique fut rejetée. Plus tard un arien du nom d'Elpidius lui envoya un traité accompagné d'une lettre, dans laquelle il essayait de le convertir à son hérésie. Augustin ne répondit pas. Mais lorsqu'en 418 il reçut un nouveau traité arien, avec prière de le réfuter, il écrivit son *Livre contre le discours des ariens*. Neuf ans plus tard, lors de la guerre du gouverneur Boniface contre les troupes impériales, envoyées pour le punir de sa révolte, l'évêque arien des Goths qui servaient dans l'armée impériale, Maximin, fut envoyé à Hippone pour négocier la paix avec Boniface. Augustin profita de la présence de Maximin à Hippone pour essayer de réfuter la doctrine arienne dans une discussion publique avec celui-ci, et comme la discussion n'eut point de résultat, il la fit suivre de ses *Deux livres contre Maximin, évêque des ariens* (427). Il avait exposé ses propres idées sur la question dans ses *Quinze livres sur la Trinité* (400-416), dans lesquels il donna à la doctrine de la Trinité son expression complète et définitive. — Dans sa lutte contre les *donatistes*, Augustin a été le représentant de l'Eglise d'Afrique tout entière. Ce parti, qui vivait séparé de l'Eglise depuis un siècle environ, et dont les représentants extrêmes, les *circoncellions*, se permettaient les plus grandes atrocités au détriment des fidèles, était un danger manifeste pour l'Eglise, dont

il ébranlait l'autorité dans l'esprit des populations. Augustin essaya d'abord de ramener ces fanatiques par la voie de la persuasion. Prédications, entretiens privés, colloques publics, entre autres celui qu'il eut à Tuburcinium avec l'évêque donatiste de cette ville, Fortunius, tout fut inutile. En 403, le synode de Carthage proposa d'instituer une conférence générale des évêques donatistes et orthodoxes, dans le but de rendre la paix à l'Eglise. Les donatistes repoussèrent cette proposition. L'année suivante, il fut question au synode de Carthage de lois pénales à demander à l'empereur contre les hérétiques. Augustin et quelques autres membres du synode se prononcèrent contre ce projet. Il fut cependant exécuté. Sollicité par la fraction des évêques africains qui voyait le salut de l'Eglise dans la répression violente de l'hérésie, Honorius publia en 405 des édits très-sévères contre les donatistes. Dans l'intervalle, l'opinion d'Augustin s'était modifiée : non-seulement il ne protesta pas contre « l'édit d'union », mais il le justifia même théoriquement dans sa *Lettre à Vincent*, l'un des évêques opprimés. Par ordre impérial, un colloque général entre les évêques des deux partis eut lieu en 411 à Carthage, sous la présidence d'un commissaire d'Honorius, Flavius Marcellinus, un ami d'Augustin. Le donatisme fut déclaré vaincu, et poursuivi désormais comme crime public. Honorius publia contre lui des édits de plus en plus rigoureux, qui amenèrent peu à peu la ruine de l'hérésie. Augustin, une fois entré dans la voie des violences, ne s'arrêta plus. Il alla jusqu'à se permettre à plusieurs reprises de stimuler le zèle des gouverneurs, quand la persécution se relâchait. Un côté plus noble de sa lutte contre les donatistes fut la réfutation théorique de leur doctrine, à laquelle il consacra un grand nombre d'écrits, depuis le *Psaume des donatistes* (393) jusqu'à son ouvrage *Contre les lettres de Gaudentius* (420). Citons, entre autres, les *Sept livres sur le Baptême* (406), et le traité *De l'unité de l'Eglise* (411). — Plus importante encore fut la lutte d'Augustin contre les *pélagiens*, lutte qui eut pour théâtre, non pas une seule province de l'empire, mais le monde chrétien tout entier. Augustin n'avait pas assisté au synode de Carthage, qui avait excommunié Cœlestius (411), mais il avait approuvé pleinement cette sentence. En 416, lorsque Paul Orose apporta d'Orient la nouvelle que des deux synodes de Jérusalem et de Lydda, le premier avait laissé à l'évêque de Rome Innocent le soin de juger de l'orthodoxie de Pélage, et que le second avait prononcé son acquittement, les synodes de Carthage et de Milevis renouvelèrent, sous l'influence d'Augustin, la condamnation de la doctrine pélagienne, et l'évêque Innocent, auquel ils firent part de leur décision, confirma cette condamnation. Zosime, son successeur, essaya de revenir sur cette sentence; mais la fermeté avec laquelle le synode de Carthage de l'an 417 maintint debout la décision d'Innocent, lui fit suspendre son jugement jusqu'après nouvel examen. En 418 le synode de Carthage, composé de plus de deux cents évêques, reconnut l'augustinisme comme la doctrine de l'Eglise d'Afrique, et obtint d'Honorius la promulgation d'édits de persécution contre les pélagiens. Cette attitude de l'empereur décida Zosime non-

seulement à condamner la doctrine de Pélage, mais encore à envoyer à tous les évêques d'Orient et d'Occident une circulaire dans laquelle il les invitait à adhérer à cette sentence sous peine de déposition et d'exil. Dix-huit évêques italiens, parmi eux le représentant le plus systématique du pélagianisme, Julien d'Eclanum, furent bannis. De nouvelles lois impériales, publiées en 419 et en 421, achevèrent la ruine du pélagianisme. L'âme de tout ce mouvement théologique et ecclésiastique fut Augustin. Pour combattre l'hérésie pélagienne, il a produit toute une littérature. Parmi ses écrits les plus marquants dans cette controverse, nous trouvons : son premier ouvrage sur le pélagianisme, intitulé *De la culpabilité et du pardon des péchés* (421) ; ses traités *De la nature et de la grâce* (415), *Du péché originel* (418), les *Cinq livres contre Julien* (421), et le remarquable ouvrage *Contre Julien*, commencé en 428 et resté inachevé. Aux moines d'Adrumète, que sa doctrine de la prédestination avait choqués, Augustin écrivit, pour lever leurs scrupules, les deux traités *De la grâce et du libre arbitre* et *De la réprimande et de la grâce* (427). Enfin, pour gagner complétement à sa doctrine les moines *semipélagiens* de Marseille, il leur envoya en 429 deux ouvrages intitulés : *De l'élection des saints* et *Du don de persévérance* (voy. les articles *Donatisme*, *Pélagianisme*, *Semipélagianisme*). — Le même synode de Carthage de l'an 418, qui soutint si énergiquement l'augustinisme contre les tendances pélagiennes de Zosime, rendit dans l'affaire du presbytre Apiarius de Sicca, que son évêque avait excommunié, et qui en avait appelé à Rome de ce jugement, une sentence qui montre bien avec quel soin jaloux l'Eglise d'Afrique tenait à conserver son autonomie vis-à-vis de Rome : tout ecclésiastique qui en appellerait « au delà des mers » d'une sentence prononcée contre lui par son évêque devait être excommunié. Augustin, en présence et sous l'influence de qui furent rédigés les canons restés célèbres de ce synode, doit être certainement considéré comme l'un des représentants les plus distingués de cet esprit d'indépendance qui a animé son Eglise en face de l'ambition naissante des évêques romains. — Outre ses nombreux traités de controverse, Augustin écrivit un certain nombre d'ouvrages exégétiques, tels qu'une *Harmonie des Evangiles* (400), une explication de l'Epître aux Romains (391), de la Genèse (401-415), de l'Evangile de Jean (416), etc. Il exposa sa doctrine sous une forme systématique dans son *Manuel à Laurentius* (421), et il l'appropria à l'enseignement de la jeunesse dans sa *Manière de catéchiser les ignorants* (vers 400). Dans son traité *De la Doctrine chrétienne* (397-426), il développa les principes de l'interprétation de l'Ecriture et de l'homilétique pastorale. En outre il composa le chef-d'œuvre de l'apologétique ancienne, les vingt-deux livres de la *Cité de Dieu* (413-426). Enfin, il reste de lui environ 400 sermons et 270 lettres. Le souvenir des modifications successives que sa pensée avait subies depuis le commencement de son activité littéraire, le décida vers la fin de sa vie à passer en revue dans ses *Rétractations* (427) la longue série de ses ouvrages pour corriger les erreurs dans lesquelles il avait pu tomber, et écarter les contradictions qui pouvaient exister entre des œuvres appartenant à des époques différentes de son développement. Il

y énumère, dans l'ordre chronologique, 93 ouvrages divisés en 232 livres; un certain nombre d'entre eux n'existent plus; d'autres, postérieurs à l'année 427, ne figurent pas dans ce catalogue.

III. Le *système théologique* d'Augustin, pendant la première période de sa vie, s'est formé surtout sous l'influence de deux facteurs : l'expérience personnelle de l'action de Dieu dans la vie de l'homme et la lutte contre les ténèbres. Tout entier à la spéculation mystique et à l'ascétisme monacal, Augustin n'avait pas songé jusqu'alors à traduire en dogmes les données de son expérience religieuse; l'entrée dans la vie pratique fit lever les germes qui sommeillaient dans son âme : « Je suis devenu plus sage dans les premiers temps de mon épiscopat, alors que j'ai compris et enseigné que le commencement de la foi est un don de Dieu. » D'un autre côté, la controverse si variée qu'il a eu à soutenir a été un puissant stimulant pour son esprit éminemment dialectique. Contre les manichéens, il a continué à soutenir les théories platoniciennes sur Dieu et le mal; aux ariens, il a opposé la doctrine de Nicée, à laquelle il a donné son couronnement spéculatif; il a combattu les pélagiens par sa conception du péché originel et de la prédestination, et les donatistes par sa notion de l'Eglise visible. Quelques éléments disparates que la réfutation d'hérésies aussi opposées ait nécessairement introduits dans sa pensée, il faut néanmoins reconnaître que son enseignement a enrichi la théologie ecclésiastique dans tous les domaines auxquels il a touché. Son originalité et sa profondeur se révèlent surtout dans l'anthropologie et la sotériologie qui, pour cette raison, ont reçu plus spécialement le nom d'*augustinisme*. Résoudre les problèmes de la morale chrétienne semble avoir été à cette époque la tâche particulière de l'Eglise d'Occident, comme celle de l'Eglise d'Orient avait été de résoudre ceux de la théologie métaphysique. Voici les traits principaux de ce système : Dieu est l'essence suprême, l'être en soi. Toute détermination positive de Dieu détruirait son absoluité; on peut dire de Dieu ce qu'il n'est pas, et non ce qu'il est. La substance de Dieu est la sainteté. Par cela même il se trouve placé dans un double rapport vis-à-vis du pécheur. D'un côté sa justice lui commande de punir le péché, son antithèse; de l'autre, son amour ne lui permet pas de laisser sans pardon, le pécheur, sa créature. La justice et la grâce sont les deux éléments constitutifs de la sainteté (dualisme moral qu'aucune idée intermédiaire ne concilie, et d'où provient la dureté de la doctrine de la prédestination, Baur). Dieu est non-seulement substance absolue, mais encore sujet absolu. Il se connaît lui-même; or « tout objet qui est connu est limité par la compréhension du sujet qui le connaît. L'infini tout entier est donc lui-même fini d'une manière ineffable, car il n'est pas incompréhensible à sa propre science. » Dieu n'est donc pas seulement l'infini, mais encore l'unité de l'infini et du fini. Si, en effet, le fini n'était pas une propriété inhérente à l'être infini de Dieu, par suite de l'opposition de sujet et d'objet que fait naître dans l'être infini la connaissance qu'il a de lui-même, l'être infini n'eût pas pu devenir le principe de l'univers tel qu'il est constitué. Les différentes relations dans lesquelles l'esprit

absolu entre avec lui-même en se pensant sont exprimées, suivant Augustin, dans la théologie ecclésiastique sous le nom des personnes divines : conception originale et hardie de la Trinité, qui devait exercer une grande influence sur la forme de ce dogme au moyen âge, et jusque dans les temps modernes. La mémoire, l'intelligence et la volonté ou l'amour sont les moments particuliers du procès de la pensée divine. La mémoire, le moment du Père, est la pensée réfléchie sur elle-même pour entrevoir sa propre essence; l'intelligence, le moment du Fils, est la pensée objectivée à elle-même par l'acte de l'esprit qui (sujet) s'est perçu lui-même (objet) comme être pensant, ou la pensée devenue parole; la volonté ou l'amour, le moment du Saint-Esprit, est la conscience du sujet d'être un avec l'objet, ou la conscience de l'esprit d'être identique à lui-même : le sujet prend plaisir à l'existence de l'objet; il l'aime, car il se retrouve en lui, et réciproquement. Ces trois termes sont inséparables; chacun d'eux renferme les deux autres. De cette manière, la subordination est absolument bannie de la Trinité. L'Esprit procède du Père et du Fils, car il est indistinctement appelé Esprit du Père et Esprit du Fils. S'il procédait du Père seul, il en résulterait entre le Père et le Fils une différence incompatible avec la notion de leur consubstantialité. Cependant, c'est dans le Père que réside le principe premier de la procession de l'Esprit, car si le Fils possède le pouvoir de faire procéder de lui le Saint-Esprit, c'est du Père qu'il l'a reçu avec le don de la divinité. Ainsi est achevée, quant à l'égalité du Fils et du Père, l'œuvre d'Athanase et des grands conciles du quatrième siècle; seulement, n'est-ce pas au détriment du Saint-Esprit, que l'Eglise d'Orient faisait procéder du Père seul, pour le placer sur la même ligne que le Fils? La création est l'œuvre de la Trinité entière; elle est une activité inhérente à l'être même de Dieu. Le monde cependant n'est pas éternel, sans quoi il serait, non pas créé, mais engendré comme le Fils. Par contre, Dieu n'a pu le créer par caprice à un moment quelconque du temps et à un point quelconque de l'espace, car le créateur et la créature ne peuvent se concevoir l'un sans l'autre, et d'ailleurs le temps et l'espace n'existent que s'il existe des êtres capables de se modifier et de se mouvoir, c'est-à-dire des créatures. Le monde n'a donc pas été créé dans le temps et l'espace, mais avec le temps et l'espace; sans être éternel et absolu, il est sans commencement et sans limites; l'éternité s'est relevée en lui sous la forme du temps infini. De même, il est fini en tant qu'il tire son origine du néant, et il est infini en tant qu'il est la manifestation des types éternels qui existent dans l'intelligence divine. Non que le néant duquel il est créé soit le non-être absolu, l'ennemi irréconciliable de l'existence; c'est le non-être relatif, qui existe aussi en Dieu, et qui est susceptible de s'unir à l'être pour former l'être relatif et fini. Dire que le monde a été créé du néant par l'intermédiaire du Fils, c'est dire qu'il est la réalisation des idées divines sous une forme relative. — L'homme a été créé par Dieu dans un état remarquable de perfection intellectuelle et morale. Son âme, sortie des mains de Dieu, possédait l'image divine ou « l'intelligence raisonnable » par laquelle il

dominait sur le reste de la création. Adam a eu en partage « la science la plus parfaite »; les plus intelligents des hommes d'aujourd'hui sont à côté de lui ce que les tortues sont à côté d'oiseaux. Sa volonté était parfaitement libre; il observait la loi de Dieu avec « les forces spirituelles les plus grandes et les plus intactes». Créé dans la « justice » et dans la « sainteté de la vérité », il n'avait pas seulement la possibilité de la bonne volonté, mais la bonne volonté elle-même. Sa raison régnait sur la sensualité. Il avait la « possibilité de ne pas pécher », et la persévérance dans le bien devait changer cet état en «l'impossibilité de pécher». Son corps était constitué dans « l'immortalité mineure », le pouvoir de ne pas mourir, qui devait devenir « l'immortalité majeure, » l'impossibilité de mourir. Adam, en désobéissant à Dieu librement par orgueil, a perdu sa perfection première; sa liberté s'est changée en une « impossibilité de ne pas pécher »; la sensualité a obtenu la prédominance sur sa raison; la mort physique est survenue. Il ne lui est resté que la «justice civile», et la possibilité d'être sauvé un jour, parce que l'image de Dieu n'a pas été anéantie en lui, mais seulement corrompue. La concupiscence ou l'attrait sexuel, qui dans la nature primitive de l'homme n'était pas un mal, est devenue le mal central de la nature humaine, depuis qu'elle a usurpé l'empire sur la raison. Dans cet état la nature humaine est transmise par la génération, qui est un acte impur, (réminiscence manichéenne), car elle est le siége de la concupiscence. Le mal héréditaire devient ainsi mal originel; bien plus il devient péché originel, car le genre humain tout entier, ayant été contenu « dans les lombes d'Adam » d'après Rom. V, 12 (*in quo omnes peccaverunt*, d'après la version latine), a péché directement en Adam, et le péché du premier homme est personnellement imputable à tous les descendants d'Adam. La concupiscence, châtiment du premier péché, est considérée à son tour par Dieu comme péché; elle est la mère du péché, car c'est par elle que les pécheurs engendrent dans le péché de nouveaux pécheurs. Le péché originel se transmet par le corps. Quant à la question de son extension à l'âme, Augustin incline tantôt vers le traducianisme, attiré par la facile solution qu'il y trouverait pour ce problème, tantôt pour le créatianisme, effrayé des conséquences qu'aurait la doctrine précédente pour la nature de l'âme: en dernière analyse, il avoue son ignorance sur ce point devant le silence des Ecritures, et il se contente de constater dans l'âme la présence du péché originel à propos du plaisir qu'elle éprouve lors de la génération. L'usage ecclésiastique du baptême des enfants est pour lui la preuve de l'existence en eux du péché originel: de quoi purifierait-on sans cela ceux qui n'ont pas encore commis de péchés? Dans son esclavage, l'âme ne peut plus vouloir que ce que la chair lui suggère; toute sa « liberté » désormais consiste à faire volontairement le mal; c'est dans ce sens qu'il est encore question chez elle de « liberté », car elle est restée le sujet responsable des péchés qu'elle commet. Ailleurs Augustin enseigne qu'elle est libre du bien, c'est-à-dire privée de la possibilité de le faire. Le salut de l'homme est donc l'œuvre de Dieu seul. — Dieu nous sauve par sa grâce, qui nous rend la volonté et la possibilité de faire le

bien en nous inspirant l'amour de Dieu et le principe de cet amour, la foi. La possibilité historique de notre salut est la victoire remportée sur le diable, au moyen du libre arbitre, par Jésus-Christ, né sans le péché originel, puisqu'il a été conçu par la Vierge sans concupiscence. La vie du Seigneur a été pour nous une « école de moralité » ; sa mort a été la rançon de notre délivrance d'entre les mains du diable, à qui un décret de la toute-puissance divine n'aurait pu nous arracher, puisque le péché originel lui avait conféré un droit de possession sur nous. La foi est l'assimilation subjective de l'œuvre rédemptrice et sanctifiante du Seigneur. La justification par la foi ne consiste pas seulement dans la rémission de nos péchés, mais encore dans le don de l'amour de Dieu qui nous rend capables d'accomplir la justice. « Dieu justifie l'impie, c'est-à-dire il le rend juste. » La grâce, qui opère la foi, est une « infusion de l'amour de Dieu dans les cœurs. » Pour justifier, la foi doit se manifester par les œuvres de l'amour, appelées pour cette raison « mérites », quoiqu'elles soient des « dons de Dieu », comme provenant de la grâce. L'accès n'est donc pas entièrement fermé à la doctrine des œuvres pies. La foi est dans l'homme le commencement d'une vie nouvelle. Tout ce qui ne provient pas de la foi est péché. Avant le christianisme il n'y a eu de vraie piété que sous l'influence anticipée du principe chrétien. Les vertus des païens n'ont été que des apparences de vertu. Par contre, les fidèles de l'ancienne alliance ressusciteront avec le Christ, parce qu'ils sont devenus membres de son corps par la foi en sa venue future. La grâce n'attend pas la bonne volonté de l'homme pour agir ; elle est « prévenante », car elle produit cette volonté. Quand elle est produite, la volonté a besoin d'être soutenue dans ses résolutions par la « grâce coopérante », et aidée par la « grâce subséquente » à terminer une œuvre qu'elle aura pu commencer. La grâce agit d'une manière « irrésistible et invincible » ; aucune dureté de cœur ne l'arrête, car c'est précisément pour changer les cœurs de pierre en cœurs de chair qu'elle est donnée. L'action de la grâce n'est pas universelle comme celle du péché originel ; elle est restreinte par la prédestination divine à un certain nombre de chrétiens, que Dieu a choisis avant la création du monde, en vertu d'un « décret libre et absolu », afin de manifester en eux son amour, de même qu'il manifeste sa justice par le châtiment des réprouvés. La foi des fidèles, loin d'être le motif de leur prédestination en vertu de la prescience de Dieu (comme Augustin l'avait cru avant 395), n'en est que le résultat. Le nombre de ceux que Dieu arrache ainsi à la « masse de perdition », est égal à celui des anges déchus dont ils prendront la place dans la cité céleste. Ils ne peuvent point périr, car ils ont reçu le « don de la persévérance ». Les chrétiens qui n'ont pas reçu ce don peuvent présenter pendant quelque temps le spectacle d'une vie sainte ; ils ne tardent pas à déchoir et meurent dans l'infidélité. Dieu les a mêlés aux élus pour effrayer ceux-ci et les préserver de toute fausse sécurité. En ne sauvant que certains hommes, Dieu n'est pas injuste, car il ne fait qu'abandonner les autres au juste châtiment qu'ils ont mérité par leur péché. Augustin ne se sert généralement du mot prédestination qu'à propos des élus ; en quelques passages cependant

il dit que les réprouvés sont «prédestinés à la damnation, au châtiment, à la mort éternelle », jamais : au péché. Cette doctrine ne rend pas inutiles l'enseignement et les réprimandes de l'Eglise, car c'est par des instruments humains que la grâce agit ; elle ne supprime pas les efforts individuels : c'est en les voyant couronnés de succès que nous apprendrons que nous sommes élus. Augustin recommande de ne toucher à ce point dans la prédication qu'avec la plus grande prudence, de peur d'engendrer chez l'homme l'inertie morale ; nous devons, selon lui, aimer tous nos frères, et vouloir que tous soient sauvés. — L'Eglise est le corps de Christ ; mais tout ce qui se trouve en elle n'appartient pas à la vraie Eglise, de même que des humeurs malignes ne font point partie du corps dans lequel elles séjournent. Il faut distinguer entre le « vrai corps de Christ et le corps apparent ; bien des gens vivent avec l'Eglise dans la communion des sacrements, qui ne vivent pas dans l'Eglise.» Ce qui constitue le droit de cité dans l'Eglise est ici évidemment la prédestination. La polémique contre les donatistes modifia cette conception si spiritualiste. Pour maintenir la catholicité de l'Eglise, Augustin en atténua autant que possible l'imperfection, au moyen de l'idée platonicienne du mal. La présence des méchants dans l'Eglise n'est qu'un accident qui ne modifie pas la substance de l'Eglise. L'Eglise visible est donc la vraie Eglise, car « celle-ci ne peut être que celle qui est répandue sur toute la terre, qui remonte aux apôtres par la succession non interrompue des évêques. » La substance de l'Eglise terrestre (Matth. XIII, 38 : le champ, c'est l'Eglise ; pour les donatistes, c'est le monde) est la même que celle de l'Eglise céleste, délivrée de cet accident : la différence entre les deux Eglises ne réside que dans la manière d'être. L'Eglise a le droit de contraindre les hérétiques à rentrer dans son sein, car le Seigneur lui-même a dit : « Contraignez-les d'entrer » (*Cogite intrare*, Luc XIV, 23) ; Paul a été frappé de cécité pour être amené à la foi et il a lui-même livré un homme à Satan pour le salut de son âme. Tout dépend de l'intention dans laquelle le châtiment est infligé. L'Eglise a même le droit de réclamer dans ce but l'intervention impériale, et l'empereur a reçu de Dieu le glaive pour punir les crimes, dont le plus grave est assurément le meurtre des âmes par l'hérésie. — La majesté de l'Eglise et de sa tradition avait exercé à Milan une grande influence sur l'esprit d'Augustin, en même temps qu'il se sentait attiré par l'enseignement de l'Ecriture. Aussi trouvons-nous chez lui le principe catholique et le principe protestant exprimés avec une force égale : « Je ne croirais pas à l'Evangile si l'autorité de l'Eglise ne m'y poussait, » et de l'autre côté : « La foi est ébranlée dès que l'autorité des Ecritures vacille. » Il vante « l'humilité et la profondeur » des Ecritures ; pour les interpréter, il faut d'abord les aimer, c'est-à-dire aimer Dieu en elles ; dans ce cas, une erreur d'exégèse n'est pas un mensonge pernicieux, car l'interprétation, quoiqu'inexacte, ne dévie pas de la « règle de charité » générale. L'exégèse devra faire ressortir les quatre points suivants : l'enseignement dogmatique, le fait historique, la prophétie, le précepte moral. Tout en maintenant rigoureusement le sens historique des textes, il donne une large place à l'interprétation allégo-

rique, d'après la parole du Seigneur : « Frappez, et l'on vous ouvrira ». Son originalité consiste précisément dans l'union intime des deux méthodes. L'inspiration absolue des auteurs sacrés exclut toute erreur de leur part; elle n'a cependant pas anéanti leur individualité. Tout en étant la main que dirigeait Christ, la tête, chacun d'eux a écrit plus ou moins longuement « selon ses souvenirs et ses dispositions particulières »; la « coopération de leur travail personnel n'a pas été inutile ». D'accord avec la décision du synode de Carthage de l'an 397, Augustin rangeait les apocryphes de l'Ancien Testament au nombre des livres canoniques. Les miracles bibliques ne le choquaient pas; « ils dépassent non la nature elle-même, mais la connaissance que nous en avons ». Il admettait la continuité du don des miracles dans l'Eglise, mais voulait que les fidèles ne fussent tenus de croire que ceux dont ils auraient été témoins. — Les moyens d'action de la grâce sont, outre l'Ecriture, les sacrements, dans lesquels il convient de distinguer les vérités internes des signes extérieurs destinés à les exprimer, et présentant pour cette raison une certaine analogie avec ces vérités. Les sacrements de l'Ancien-Testament ont promis le Sauveur; ceux du Nouveau-Testament le donnent : la différence entre eux réside, non dans l'idée, mais dans le signe; non dans la substance, mais dans l'accident susceptible de changement. Quoique nécessaires pour affirmer l'unité et le principe de l'Eglise, ils ne sont pas indispensables : ce serait une « servitude charnelle » que de prétendre que la sanctification est impossible sans eux. Le baptême et la cène sont les « sacrements constitutifs de l'Eglise ». Le baptême enlève la « culpabilité », non « l'actualité » du péché originel; il efface les péchés commis depuis la naissance et contient virtuellement la rémission des péchés ultérieurs. Les enfants non baptisés sont damnés, les païens vertueux de même; seulement, leur damnation est plus légère. La condition de l'efficacité du baptême est la foi. Pour les enfants, Augustin admet soit une « infusion occulte de la grâce en eux », si bien que certains éléments de la foi se trouveraient déjà dans les enfants, soit une substitution de la foi de l'Eglise entière, représentée par les parents, à la foi que l'enfant n'a pas. Après la réponse affirmative des parents, l'enfant reçoit avec fruit le sacrement, auquel il « n'oppose pas le verrou d'une pensée contraire ». Dans la cène, le pain et le vin sont des « figures du corps et du sang de Christ ». Augustin appelait « un crime et une honte » l'idée (exprimée par les Juifs, Jean VI, 52) d'une manducation charnelle de son corps. C'est avec le corps spirituel de Christ que le fidèle entre en communion dans la cène. Les croyants le mangent « intérieurement », les incrédules « extérieurement », c'est-à-dire le simple signe. Augustin donne encore le nom de sacrements à l'exorcisme et à l'imposition des mains qui accompagnaient le baptême, au mariage et à l'ordination, à laquelle il attribue déjà un caractère aussi indélébile qu'au baptême. — Il admet la possibilité d'un purgatoire, ou d'une purification par le feu, « dans une demeure cachée », de certaines âmes qui n'ont mérité complétement ni la damnation, ni la vie éternelle; les prières, la célébration de la cène, les aumônes et d'autres exercices de

piété pratiqués à leur intention par les survivants, pourront améliorer leur destinée. Lors de la résurrection finale, notre corps, devenu spirituel, tout en restant une chair réelle, sera rétabli avec une quantité de matière équivalente à celle qu'il avait dans la vie terrestre; toutes les difformités en seront bannies. D'après un passage, la stature du corps ressuscité sera celle que l'homme avait ou aurait eue vers sa trentième année, l'âge de Christ lors de sa résurrection. Le monde finira par un vaste embrasement, dont les élus n'auront pas à souffrir, car ils vivent dans les parties supérieures de l'univers où la flamme ne peut les atteindre. La félicité des bons consistera dans la contemplation de Dieu au sein de la cité divine. Le supplice des méchants sera éternel, comme celui des démons. Augustin admet des degrés différents dans la vie éternelle, comme dans la damnation ; seulement, il ignore en quoi ils consistent. — La méthode dialectique d'Augustin est contenue dans le principe célèbre : « La foi précède l'intelligence. » Le contenu objectif de la révélation chrétienne doit être d'abord perçu par la foi, avant de devenir le point de départ du travail de l'intelligence, couronnement de la vie spirituelle. Dans son apologie du christianisme, intitulée la *Cité de Dieu*, il a décrit l'évolution du royaume du bien à travers les phases successives de l'histoire religieuse du monde, jusqu'au triomphe de l'Eglise chrétienne lors du jugement dernier. Augustin mourut à Hippone, le 28 août 430, à l'âge de 76 ans, pendant le troisième mois du siége de cette ville par les Vandales. L'Eglise d'Afrique entière devait le suivre bientôt dans la tombe. Avant de s'adresser au christianisme, il avait traversé, pour les vaincre, toutes les formes de la sagesse païenne. Pour montrer quelle influence il a exercée comme théologien et comme homme d'Eglise dans les siècles futurs, il suffit de dire que la scolastique, le monachisme, l'inquisition, le mysticisme et la théologie de la réformation se rattachent directement à lui. Placé sur les confins du monde ancien et du monde nouveau, il renferme déjà en germe les deux formes que le christianisme devait revêtir au moyen âge et au seizième siècle. C'est ce qui lui donne son importance extraordinaire dans l'histoire du christianisme. — Sources : *S. Aur. Augustini Opp. omnia*, publiés par les bénédictins de Saint-Maur, 2e édit., Paris, 1863, XI vol. in-f° ; Traductions françaises : la *Cité de Dieu*, par Saisset, Paris, 1855 ; les *Confessions*, par Janet, Paris, 1857 ; les *Soliloques*, par Pélissier, Paris, 1853 ; les *Lettres*, par Poujoulat, Paris, 1858 ; le *Manuel*, par d'Avenel, Rennes, 1861 ; Poujoulat, *Hist. de Saint Augustin*, Paris, 1843 ; Naville, *Saint Augustin, Etude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination*, Genève, 1872 ; Ebert, *Gesch. d. latein. Literat.*, Leipz., 1874, I, 203 ss ; Bindemann, *Der h. Augustinus*, Berl., Leipz., Greifsw, 1844-1869, 2 tomes en 4 vol. ; Neander, *Allgem. Gesch. der christl. Religion*, Hamb., 1852, II, 1 et 2; Bœhringer, *Die Kirche Chr. u. ihre Zeugen*, Zurich, 1845, I, 3, 99 ss. ; Baur, *Vorles. üb. d. Dogmengesch.*, Leipz., 1866, I, 2 ; Flotes (abbé), *Etudes sur Saint Augustin, son génie, son âme, sa philos.*, Montpellier, 1861 ; Nourrisson, *La Philos. de Saint Augustin*, Paris, 1865 ; Bersot, *Doctr. de Saint Augustin sur la liberté et la Providence*, Paris, 1843; Wiggers, *Vers. e.*

pragm. Darstell. d. Augustinismus. u. Pelagian., Hamb., 1833; Schmidt, *Augustins Lehre v. d. Kirche*, Jahrb. f. deut. Theol., 1861; Ribbeck, *Donatus u. Aug.*, Elbf., 1858; Schneegans, *Appréc. de Saint Augustin, d'après ses trav. sur l'herméneutique*, Strasb., 1848; Nitzsch, *Augustins Lehre vom Wunder*, Berlin, 1865; Van Goens, *De Aur. August. apologeta, sec. libb. de Civitate Dei*, Amstel., 1838. A. JUNDT.

AUGUSTIN, moine italien, abbé d'un couvent de l'ordre de Saint-Benoît, à Rome, dans les dernières années du sixième siècle. Nous ne possédons aucun détail sur sa naissance et sa famille. Il est célèbre pour la part importante qu'il prit dans la conversion des Anglo-Saxons. Le pape Grégoire Ier avait eu la pensée de se consacrer à cette mission. Il en remit la direction à Augustin, qui obéit, malgré les dangers que les Francs lui faisaient pressentir. Débarqué, en 597, avec quarante moines dans l'île de Thanet, il obtint une audience du roi Ethelbert, de Kent, déjà favorablement disposé pour l'Evangile par l'influence de la reine, princesse franque chrétienne. Les succès du missionnaire furent aussi brillants que rapides. Le roi Ethelbert, après avoir reçu le baptême avec dix mille de ses sujets, créa en sa faveur le siége archiépiscopal de Cantorbéry et se soumit aux pratiques les plus minutieuses du rit romain. Serviteur dévoué de la papauté, Augustin travailla à détruire les derniers vestiges de l'indépendance de l'antique Eglise bretonne ou culdéenne, qui succomba dans cette lutte inégale, malgré le zèle et le talent du célèbre Dinooth, abbé de Bangor. A sa mort, presque toute l'Angleterre était gagnée à la foi chrétienne et étroitement rattachée au siége de Rome. — Voyez Bède, *Historia eccl. gentis angl.*; Rapin de Thoyras, *Hist. d'Angl.*, La Haye, 1729, I, 216-225; Palgrave, trad. Licquel, *Hist. des Ang.-Sax.*, Rouen, 1836; Piper, *Zeugen der Wahrheit*, II, 340, ss. A. PAUMIER.

AUGUSTINS (Ordre des). On sait que saint Augustin n'a fondé aucun ordre; comme prêtre, et plus tard comme évêque d'Hippone, il vécut, avec ses clercs, dans une maison où il avait introduit la communauté des biens; cela ne dura que jusqu'à sa mort. Au moyen âge, à une époque qu'il est encore impossible de déterminer exactement, on recueillit dans plusieurs de ses écrits, notamment d'une lettre à sa sœur et de quelques-uns de ses sermons *de moribus clericorum*, des passages dont on fit une règle, qu'on appela celle de saint Augustin; elle ne paraît pas avant le onzième siècle. Vers le milieu du huitième, l'évêque Chrodegang, de Metz, introduisit parmi les prêtres de sa cathédrale la vie canonique; ce fut l'origine des chapitres, dont les membres (chanoines) habitaient ensemble une maison commune. Dès la fin du dixième siècle, la plupart des chapitres se sécularisèrent, c'est-à-dire que les chanoines renoncèrent à la vie commune pour demeurer chacun dans une *curia* particulière. Cent ans plus tard, il s'opéra une réaction contre ce relâchement de la discipline primitive. En 1091, dans le diocèse de Passau, en 1095, dans celui de Toul, en 1143, à Strasbourg, on fonda des colléges de chanoines *réguliers*, ainsi appelés parce qu'ils adoptèrent la *règle* de saint Augustin. Ces exemples trouvèrent de l'imitation en plusieurs pays. Ce qui distinguait les chanoines réguliers des

séculiers, c'est qu'il leur était interdit d'avoir des possessions personnelles, qu'ils vivaient en commun sous un abbé ou prieur, et qu'ils n'étaient pas rattachés à une église cathédrale ou autre; ils se distinguaient des moines par un régime moins sévère, par la faculté qu'ils avaient de devenir curés paroissiaux, et en ne pas formant un ordre ayant à sa tête un supérieur général. Une de leurs maisons les plus célèbres a été l'abbaye de Saint-Victor, fondée à Paris par Guillaume de Champagne. Avec ces chanoines réguliers de saint Augustin, il ne faut pas confondre, comme on le fait trop souvent, les *frères ermites de saint Augustin*. Au treizième siècle, il existait en Italie un grand nombre de petites congrégations d'ermites, sous des noms divers et suivant des observances diverses. En 1244, Innocent IV les réunit en un ordre sous la règle de saint Augustin. En 1256, ils tinrent une assemblée, où ils élurent un maître général et se partagèrent en plusieurs provinces; le pape confirma ses mesures et exempta l'ordre de la juridiction des évêques. Ces ermites augustins étaient des moines mendiants comme les dominicains, les franciscains et les carmes. Ils finirent par avoir des couvents très-nombreux, dont plusieurs, entre autres celui de Paris, relevaient directement du siége apostolique. Ils étaient si persuadés que saint Augustin était leur fondateur que, lorsque, dans les premières années du seizième siècle, l'humaniste alsacien Wimpheling démontra que l'évêque d'Hippone n'avait pas été moine, ils en portèrent plainte jusque devant la cour de Rome. C'est à ces augustins mendiants qu'a appartenu Luther. Au seizième siècle, on introduisit une réforme dans quelques couvents du Portugal, de l'Espagne, de la France, de l'Autriche, en les soumettant à des règles plus sévères; ceux qui les acceptèrent furent appelés augustins déchaussés. Enfin il y avait des religieuses augustines et un tiers-ordre de pénitents laïques.

CH. SCHMIDT.

AUMÔNE. Il est naturel à l'homme d'avoir pitié de l'homme. Aussi, trouve-t-on le devoir de l'aumône recommandé dans les religions les plus diverses, et pratiqué jusqu'à un certain point chez les peuples les plus grossiers. Et comme il est non moins naturel à l'homme de remplacer le sentiment intérieur par l'acte extérieur, et de donner à Dieu ses biens plus facilement que soi-même, l'aumône a pris souvent d'autant plus d'importance que l'on se préoccupait moins de spiritualité. Le bouddhisme mérite d'être cité au premier rang parmi les doctrines religieuses qui ont fait à leurs fidèles un devoir de l'aumône; sous son influence, les distributions de secours ont atteint parfois un déploiement colossal dans l'Inde (voy. *Le Bouddha et sa religion*, par B. Saint-Hilaire, p. 88, 279, 285). L'Ancien Testament recommande dans de nobles termes le devoir de l'aumône (Deut. XV, 7-11; Lév. XIX, 10; Deut. XXIV, 19-21). La pitié pour le pauvre est un des traits de l'idéal du sage (Job XXIX, 12-16; XXXI, 19-20; Prov. XIX, 17, XXII, 9, XXVIII, 27), de l'homme pieux (Ps. XXXVII, 21, 26, CXII, 9), de la brave femme (Prov. XXXI, 20). Les prophètes ont opposé ce devoir de bienfaisance au formalisme de leur temps (Esaïe LVIII, 7; Ezéch. XVIII, 7). Les Apocryphes, produits d'une époque où la vie religieuse se

pétrifiait en pratiques et en préceptes de détail, ins stent fréquemment sur le devoir de l'aumône, mais on dirait presque à les lire qu'il faut la faire moins par pitié pour le malheureux que par calcul : elle éloigne l'adversité et délivre du péril (Tob. IV, 10; Ecclésiaste, III, 32, XXIX, 15, 18); elle préserve de la mort (Tob. IV, 11, XIII, 9), elle expie les péchés (Tob. XII, 9; Eccl. 9, III, 31). La prière, le jeûne, l'aumône font la substance de la vie pieuse (Tob. XII, 8). Aumône est synonyme de justice (Tob. XII, 9; Matth. VI). Ce point de vue est à beaucoup d'égards celui qui règne dans l'Eglise catholique. Il y avait au temple de Jérusalem un tronc où l'on pouvait déposer ses aumônes sans être vu, tandis que les dons pour le culte étaient jetés dans des vases appelés trompettes, parce qu'ils en avaient la forme et peut-être le retentissement. Les aumônes en argent étaient recueillies dans les synagogues le jour du sabbat; dans la semaine, des collecteurs allaient de maison en maison chercher les dons en nature. Le Nouveau Testament présente plusieurs préceptes (Luc III, 11; XII, 32; XVI, 9; Matth. V, 42; 1 Tim. VI, 18; Hébr. XIII, 16, etc.) et plusieurs exemples (Marc XII, 41-44; 2 Cor. VIII, IX; Rom. XV, 26-27) relatifs à l'aumône. Elle doit être faite sans ostentation (Matth. VI, 1-4), de bon cœur, avec joie (2 Cor. VIII, 12; IX, 7; Rom. XII, 8), proportionnellement à ce qu'on possède (1 Cor. XVI, 2; 2 Cor. VIII, 12), à tous, sans se détourner de personne (Matth. V, 42), surtout aux frères en la foi (Gal. VI, 10). Dieu y prend plaisir (Hébr. XIII, 16); il récompensera même un verre d'eau froide (Matth. X, 42), et l'aumône amasse un trésor dans le ciel (Luc XVIII, 22, cf. Luc XVI, 9; Matth. XXVIII, 35-40). Mais les plus grandes aumônes ne sont rien si on ne les fait pas par amour pour Dieu et pour ses frères (1 Cor. XIII, 3). Le plus grand exemple, c'est Jésus-Christ (2 Cor. VIII, 9). L'invitation de vendre tous ses biens revient deux fois dans les Synoptiques. La première fois, c'est une invitation adressée personnellement au jeune riche pour des raisons qu'il n'est pas difficile de découvrir (Luc XVIII, 22 et les Paral.); la seconde fois (Luc XII, 33), la teneur des paroles est générale, mais on doit y voir une de ces façons de parler aiguës et fortes, familières à Jésus, qui prend souvent, pour formuler une vérité morale, l'exemple le plus extrême de sa réalisation. Il faut en retenir l'esprit plutôt que la lettre (voy. Godet, *Comment. sur saint Luc*, II, p. 124, 251 ss.). Quant à l'influence de l'aumône sur celui qui la reçoit, c'est une question à réserver pour l'art. sur le soin des pauvres. — Voyez Th. Rivier, *La Libéralité chrétienne*, 1874; L. Larnac, *L'Art de donner*, 1874. CH. BOIS.

AUMÔNIER (*eleemosynarius*). Ce titre ecclésiastique est pris dans diverses acceptions. Dans les anciennes abbayes et les anciens prieurés, il désignait le religieux qui était chargé de faire les aumônes du revenu affecté à cet effet. A partir du treizième siècle on appelait ainsi les officiers chargés, à la cour des rois de France, de la distribution des aumônes, et bientôt aussi de la réglementation des offices dans les chapelles royales et de la direction supérieure de tout le clergé de la cour. Depuis le quinzième siècle, nous trouvons même un grand aumônier, qui prend le titre d'*aumônier de France* et qui est d'ordinaire revêtu

de la pourpre romaine. Il avait le droit de proposer les candidats pour les évêchés et pour d'autres bénéfices vacants, et jouissait, à ce titre, d'une grande influence. Cette dignité de grand aumônier, qui avait disparu depuis la Révolution, fut rétablie par une bulle de Pie IX, du 31 mars 1857, en faveur de Napoléon III. Elle n'a pas été rétablie depuis sa chute. — On donne aussi le nom d'aumôniers aux prêtres ou aux pasteurs qui sont à la suite d'un régiment, sur un vaisseau, dans des places fortes, dans les hospices et dans les prisons, pour s'acquitter des fonctions de leur ministère selon les besoins spirituels de ceux auprès desquels ils sont spécialement placés. Cette institution, dont le maintien est vivement réclamé par l'Eglise catholique et par certaines Eglises protestantes, ne peut se justifier que dans les endroits et les circonstances où l'action du clergé local ne peut pas s'exercer d'une manière efficace, comme sur les champs de bataille, sur mer et dans les concentrations militaires, pénitentiaires, hospitalières ou autres, éloignées de tout culte régulièrement établi. Partout ailleurs elle risque de favoriser une propagande indiscrète et intolérante et va à l'encontre de son but.

AUNIS. Voyez *La Rochelle*.

AURAN, AURANITIDE. Voyez *Hauran*.

AURÉLIEN (*Lucius Domitius Aurelianus*), empereur romain, monta sur le trône en 270. Ancien soldat, la guerre fut à l'état presque permanent sous son règne. La plus remarquable fut celle qu'il fit à Zénobie, reine de Palmyre. Après un siége terrible, la ville fut prise et la reine, qui avait refusé de se rendre, fut faite prisonnière. Aurélien se fit décerner à Rome un triomphe magnifique, où Zénobie enchaînée marchait derrière son char. Elle fut, du reste, traitée avec douceur et finit ses jours à Tibur, dans une villa qui lui avait été donnée. Les chrétiens n'eurent point à se plaindre d'Aurélien, au moins pendant la première partie de son règne. Plus tard, il rendit contre eux de sévères édits, mais ils ne furent publiés qu'après sa mort. Aurélien périt assassiné en 275, après cinq ans de règne.

AURÉOLE (*Gloria*, *Nimbus*, *Aureola*), que l'on fait dériver de *laureus*, désigne le cercle de lumière avec lequel on représente les personnages que l'on veut honorer d'une manière particulière. Les païens déjà entouraient d'un nimbe lumineux la tête de leurs héros ou de leurs dieux; les empereurs romains sont revêtus de ce signe glorieux sur des statues et des monnaies. Sur les sarcophages des catacombes, Dieu et Jésus-Christ apparaissent entourés de l'auréole; mais ce n'est qu'à partir du quatrième siècle que cet usage devint général. L'auréole de Dieu le Père prend la forme d'un triangle, celle du Christ représente un cercle sur le fond duquel se détache une croix; le Saint-Esprit est figuré par une colombe entourée de rayons lumineux. Dans les miniatures du moyen âge, la main divine qui sort de la nuée porte elle-même l'auréole; celle-ci orne aussi le front des figures emblématiques, telles que l'agneau, le lion, l'aigle, etc., et jusqu'à la tête de Satan lui-même. L'art postérieur distingue entre le nimbe, qui entoure la tête des saints personnages, et l'auréole qui enveloppe leur

apparition tout entière (voy. Didron, *Iconogr. chrét.*, p. 27 ss.; Münter, *Sinnbilder u. Kunstvorst. der alt. Christ.*, II, p. 20 ss.).

AURIFABER. Il y a eu au seizième siècle deux théologiens protestants allemands du nom d'Aurifaber (*Goldschmidt*). Le seul qui nous intéresse est Jean, qui naquit vers 1519, probablement à Weimar. Depuis 1537, il étudia à Wittenberg ; en 1551 il devint, après diverses péripéties, prédicateur du duc Jean-Frédéric de Saxe. Disciple dévoué de Luther, dont pendant quelque temps il avait été le commensal et aux derniers moments duquel il avait assisté, il se rangea du côté de Flacius, prit part à toutes les controverses avec les philippistes, etc., et à toutes les mesures pour assurer le triomphe du luthéranisme orthodoxe. Il mourut en 1575 comme pasteur à Erfurt. Il fut un des éditeurs des œuvres de Luther dont l'impression fut commencée à Iéna en 1555 ; en 1564 il publia, pendant un séjour à Eisleben, deux volumes d'écrits allemands de Luther, qui manquaient dans les éditions d'Iéna et de Wittenberg ; en 1566 suivirent les *Tischreden* (propos de table) du réformateur (Eisleben, in-folio, et souvent depuis; aussi dans les œuvres de Luther de Walch, f. 22). Pour composer ce recueil, il se servit de notes que lui remirent plusieurs anciens disciples de Luther ; il y ajouta ses souvenirs personnels; il voulait, dit-il, qu'aucune des miettes ne fût perdue. Il ne faut y chercher ni de l'ordre ni de la critique, pas même de la discrétion. Quelques-uns des propos sont apocryphes, d'autres auraient pu être omis sans inconvénient; mais en somme l'ouvrage reproduit une image fidèle de Luther tel qu'il a vécu dans l'intimité. Si parfois on peut regretter l'empressement d'Aurifaber de rapporter toute parole tombée de la bouche de son maître, il faut reconnaître aussi qu'il a conservé une foule de pensées justes, de vues profondes, de conseils utiles. — Il existe une traduction anglaise (Londres, 1652); une française a été donnée par M. Gust. Brunet (Paris, 1844). CH. SCHMIDT.

AUSTRALIE. Voyez *Océanie*.

AUTBERT, apôtre du Nord, originaire d'une famille noble établie à la cour des rois carlovingiens, fut élevé au couvent de Corbie. Envoyé avec Ansgar dans le monastère de Corvey sur les bords du Weser, il accompagna celui-ci dans les voyages de mission qu'il entreprit en Danemark, à la suite du roi Harald. C'était pour le pieux bénédictin un véritable sacrifice, car il préférait la vie contemplative de l'ascète à la vie active du missionnaire. Autbert, après deux ans de travaux, se vit obligé par la maladie de retourner à Corvey. Il y mourut en 829. Voyez l'article *Anschaire*.

AUTEL (du latin *altare*, plate-forme élevée, lieu haut), table sainte en bois, briques, pierres, marbre ou métal, ou simple tertre gazonné, destiné chez les différents peuples à recevoir les offrandes ou sacrifices à la divinité, prescrits par le culte de leurs diverses religions. — Les autels des peuples de l'antiquité étaient de nature très-diverse : les *dolmens* des Celtes sont des tables grossières formées par un bloc de pierre non taillé posant horizontalement sur deux pierres verticales et creusé parfois en bassin, avec rigole d'écoulement pour le sang des

victimes ; les *autels de feu* des Perses et des Assyriens étaient en terre et dressés sur le sommet d'une colline ou d'un tertre artificiel; chez les Hébreux, l'*autel des holocaustes*, placé en avant du sanctuaire, était en terre ou en pierres brutes, maintenues par un châssis en bois de sétim ; l'*autel des parfums*, placé dans le Lieu-Saint, était en bois précieux recouvert de lames d'or; les autels des Grecs et des Romains avaient une forme ronde ou carrée, étaient construits en bois, pierre ou bronze, et se trouvaient placés dans la cella du temple, sous le péristyle et dans l'enceinte du péribole.— Les *autels chrétiens* sont toujours rectangulaires, plus longs que larges, placés à l'orient de l'église, dans le sanctuaire et sur une plate-forme élevée de plusieurs degrés au-dessus du sol de la nef et du chœur ; ils servent à la célébration de la messe, de la Sainte-Cène, de la confirmation, du mariage ; on y récite des prières en général, et en particulier les prières pour les morts ; leur forme participe de celle de la table (*mensa sacra*), en souvenir de la table où le Christ institua la Sainte-Cène, et de celle du cercueil (*tumba*), en souvenir des sarcophages des martyrs, sur lesquels les premiers chrétiens avaient coutume de célébrer leur culte. Les autels de l'église primitive étaient en bois et se pouvaient transporter ; ils avaient la forme d'un coffre creux que l'on dressait au-dessus de la tombe d'un martyr ou sous lequel l'on plaçait des reliques. En l'an 517, le concile d'Epaone prescrivit que les autels seraient toujours en pierre, ou tout au moins recouverts d'une tablette en pierre assez grande pour recevoir le crucifix, le calice et l'hostie; cette tablette (que l'on appela *pierre de consécration*) fut marquée de cinq croix et devait être consacrée par un évêque ou par un prêtre ayant reçu spécialement du pape le pouvoir consécrant. Depuis lors les autels chrétiens furent faits généralement en pierre ou en marbre, avec incrustations de mosaïques et de pierres rares, avec revêtements en ivoire ou en métaux précieux; ils sont ou bien pleins, ou bien creux, de telle manière que la tablette consacrée repose soit sur une colonne centrale, soit sur trois, quatre ou cinq piliers ou colonnettes isolées, soit plus souvent sur des parois pleines, décorées de pilastres ou de colonnes engagées, reposant sur un socle commun et couronnés par une frise et un bandeau saillant. La forme et la décoration de l'autel varient d'ailleurs selon les transformations du style architectural aux différentes époques de l'histoire et selon le développement des arts plastiques (sculpture, peinture, orfévrerie) qui concourent à son ornementation.—Dans les basiliques chrétiennes du cinquième au neuvième siècle l'autel est placé à l'entrée de l'abside, au-dessus de la crypte renfermant les reliques d'un saint martyr ; il est entouré de quatre colonnes reliées par des architraves ou des arcs et supportant soit un toit, soit un dais en forme de coupole, terminé par une croix ; des rideaux ou courtines (*tetravela*) en soie ou tissus précieux, glissant sur des tringles disposées entre les colonnes, entourent ce petit édicule qu'on appela *ciborium* et dont la voûte porta, par suspension, le vase (*pastophorium, ciborium*) contenant les saintes hosties, auquel on donna souvent la forme d'une colombe. Plus tard ce vase fut remplacé par une lampe et les hosties furent renfermées dans un *custode*, colonne ou

tourelle octogonale en métal, suspendue à une crosse placée en avant ou au-dessus d'une sorte de dossier que l'on disposa à la partie antérieure de l'autel; ces dossiers ou *retables* d'autel reçurent à partir du douzième siècle une décoration de plus en plus importante, dont le crucifix forma le centre, et caractérisent les autels de la période romane. Pendant la période ogivale, vers le quinzième siècle, on remplaça le custode par une petite tour fixe, disposée dans le milieu du retable d'autel, surhaussé à cet effet ; ce petit édicule de marbre, de menuiserie ou d'orfévrerie, destiné à renfermer le ciboire et les hosties consacrées, et qu'on appela plus tard *tabernacle*, n'était pas toutefois placé toujours sur l'autel même; on en trouve d'isolés ou adossés contre les murs ou piliers du sanctuaire. Le retable et le tabernacle étaient destinés de plus à supporter et à masquer une *châsse* ou un *reliquaire*, cachés souvent par des volets en menuiserie (triptyques) richement décorés et couverts de peintures. La Renaissance développa outre mesure l'architecture des autels et de leurs retables, multiplia les statues et les tableaux, reprit le ciborium ou le remplaça par le *baldaquin* (dais suspendu à la voûte du sanctuaire), et vers le dix-septième siècle, donna volontiers à l'autel la forme même du sarcophage. De nos jours toutes ces formes sont employées, selon le style de l'édifice destiné à renfermer l'autel; celui-ci doit toujours contenir des reliques; il est recouvert de plusieurs *nappes d'autel* superposées en lin fin, et porte, outre le reliquaire et le saint ciboire, des croix, des chandeliers, des coupes, des vases pleins de fleurs, des bannières, etc. — Les églises primitives n'avaient qu'un seul autel, mais le nombre des autels dans une même église augmenta promptement; outre le *maître-autel*, ordinairement isolé, placé dans le sanctuaire, soit au fond, soit à l'entrée de l'abside, soit à l'intersection de la nef et du transept, il y eut des autels secondaires adossés aux murs terminant les collatéraux ou disposés dans les chapelles latérales et absidales.— L'église catholique distingue quatre sortes d'autels : l'*autel fixe* (*altare fixum*) construit à demeure dans l'église, dont il ne sort jamais; l'*autel portatif* (*altare itinerarium*) qui est mobile et dont on se sert en voyage, auprès des malades, ou pendant les processions; l'*autel isolé* (*ara insularia*), qui n'est adossé ni contre un mur, ni contre un pilier; et l'*autel privilégié* (*ara prærogativa*), auquel le pape a accordé soit une indulgence plénière, soit des indulgences particulières. L'église grecque n'a qu'un seul autel consacré, en bois, placé derrière la clôture (*iconostasis*), qui sépare la nef du sanctuaire ; elle remplace les autels portatifs par des linges bénits appelés *antimense*. Les églises protestantes n'ont également qu'un seul autel; il a la forme d'une table monumentale (table de communion), simple d'ailleurs et sobre d'ornements, recouverte d'une nappe d'autel et portant la Bible, et parfois un calice et une capsule pour les hosties, ou bien encore un crucifix. Il est élevé de plusieurs marches au-dessus du sol de l'église, où il n'a pas de place bien déterminée. Les premiers protestants l'ont parfois soudé à la chaire, qu'ils disposaient au centre d'une sorte de retable d'autel; aujourd'hui il est toujours isolé, le plus souvent à proximité de la chaire, mais placé parfois aussi dans une autre partie du temple. — Voyez pour les autels

chrétiens en général : J.-A. Thiers, *Dissert. ecclés sur les princ. autels des églises*, Paris, 1688; L. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, au mot *Altare ;* J. Kreuser, *Der christl. Altar*, Brixen, 1869 ; Viollet-le-Duc, *Dict. raison. de l'archit.*, I, p. 15, Paris, 1867 ; Dr. And. Schmidt, *Der christ. Altar und sein Schmuck*, Ratisb. 1871. E. LICHTENBERGER.

AUTO DA FÉ (portug.), *actus fidei*, publication des sentences prononcées par l'inquisition contre des hérétiques. Comme cette publication était précédée d'un sermon sur la foi catholique, on trouve aussi pour tout l'ensemble de l'acte le terme de *Sermo publicus de fide*. D'ordinaire, l'acte avait lieu un dimanche : de grand matin, les condamnés, vêtus de robes diverses, suivant le degré des châtiments, étaient conduits sur une place publique devant une église ; les magistrats civils prêtaient le serment d'exécuter les sentences. Après quoi un moine faisait le sermon, puis on proclamait les jugements ; les condamnés qui abjuraient étaient soumis à des pénitences, ceux qui refusaient l'abjuration et les relaps étaient solennellement remis au bras séculier. On se rendait à l'endroit réservé au supplice ; les condamnés à mort portaient des robes sur lesquelles on voyait des flammes et des diables ; les bûchers étaient allumés en présence du clergé, des moines, de la foule, des magistrats, et souvent des princes (voy. Limborch, *Historia inquisitionis*, Amst., 1692, in-fol., p. 367 ss.).

AUTORITÉ en matière religieuse. Y a-t-il, oui ou non, une autorité en matière de foi, et, si oui, quelle est-elle ? La solution de ce problème dépend de la définition que l'on donne de ce mot. — I. Si l'autorité est « tout ce qui détermine une action ou une opinion par des considérations étrangères à la valeur intrinsèque de l'ordre intimé ou de la proposition intimée » (E. Scherer, *De l'autorité en matière de foi*, Revue de théol., 1850, I. p. 66), il est naturel et légitime de la mettre en opposition avec l'idée même de la foi, c'est-à-dire avec l'expérience personnelle des choses religieuses, et de déclarer que l'autorité perd nécessairement tout le terrain que gagne la foi. Conçue de cette manière, l'autorité ne saurait avoir, en effet, pour l'individu qu'une valeur transitoire et pédagogique. Placé sous la tutelle de l'autorité par sa naissance, par son éducation, par l'empire qu'exercent sur lui les habitudes et les préjugés, le milieu social, par le besoin qu'il a de s'appuyer sur la tradition et sur le témoignage, l'individu, qui porte en lui l'impérieux penchant à tout contrôler, à tout soumettre au jugement de son expérience et à ne rien retenir qui n'y soit conforme, tend par toutes les puissances de son être à s'affranchir de cette tutelle, et le jour de son émancipation, de sa majorité spirituelle, coïncide avec la fin du règne de l'autorité. Mais les choses, en matière religieuse, ne se passent pas précisément ainsi. Nous ne voyons pas seulement en présence deux facteurs dont l'un, la foi d'autorité, cède invinciblement le pas à l'autre, l'expérience personnelle : il y a un troisième facteur, que la définition précédente néglige et qui pourtant joue un rôle prépondérant dans le réveil et dans le développement de la vie religieuse, c'est Dieu. — II. La véritable autorité en matière religieuse, c'est une puissance supérieure qui s'impose à nous en

vertu même de son caractère et devant laquelle, convaincus par des arguments décisifs, nous nous inclinons librement. Existe-t-il une puissance pareille ? Là est toute la question. — 1° Avec un grand nombre on pourrait être tenté de répondre : Oui, elle existe, et son nom est la *conscience*, qui est l'unique et souveraine autorité en matière religieuse. Ce qui tout d'abord paraît justifier cette assertion, c'est le caractère impératif de ses arrêts, reconnu presque par tous les hommes, même par ceux qui se révoltent contre eux. Mais ces arrêts n'ont ce caractère que parce que la conscience est le lieu de la rencontre de l'individu avec la puissance supérieure par laquelle il a « la vie, le mouvement et l'être » (Actes XVII, 28), et qui manifeste sa présence par l'approbation ou la condamnation dont elle accompagne nos actes, disons mieux, qui apparaît sous la forme d'une loi à laquelle nous sommes tenus d'obéir. En analysant avec soin les phénomènes de la conscience, nous sommes frappés de leur caractère, je ne dirais point passif, mais essentiellement réceptif. La conscience ne crée pas la vérité ou le bien, elle le perçoit et le constate : elle est avant tout un *criterium*, un *sensorium*, le *forum* devant lequel les vérités ou les biens d'ordre supérieur sont tenus de produire leurs titres. Dans ce sens, il est exact de dire qu'une vérité, un bien, un devoir n'est vérité, bien, devoir pour moi, c'est-à-dire ne m'oblige qu'en tant que je l'ai reconnu pour tel et que je me le suis, pour ainsi dire, assimilé. C'est avec raison que l'on affirme par conséquent que la foi d'autorité est une foi incomplète, entachée d'imperfection et qui doit disparaître pour faire place à une foi fondée sur une expérience personnelle, sur un contact direct et vivant avec son objet. Mais la conscience n'est-elle qu'une faculté réceptive, qui atteste l'existence d'une loi à laquelle je suis obligé de me soumettre ? En aucune façon. Nous croyons que, sérieusement interrogée, elle proclame aussi l'existence d'une puissance supérieure, sous l'action incessante de laquelle je me trouve placé, et que nous appelons Dieu. Dieu se manifeste à la conscience en l'éclairant et en la vivifiant, comme le soleil se manifeste à la terre en dissipant les nuages et les brouillards qui l'enveloppent et en les fondant au contact de sa chaleur. La conscience est un lieu qui, comme notre globe, a besoin d'être éclairé et réchauffé par un foyer, placé au-dessus d'elle, qui possède ce qui lui manque. Sans doute, il est possible à l'homme de regarder cette puissance supérieure qui se manifeste à sa conscience comme une illusion, comme le produit de l'imagination qui prend ses désirs pour des réalités et qui transporte sur un être fictif toutes les perfections dont nous sommes nous-mêmes privés. Mais quoi qu'il en soit, Dieu n'établit pas son autorité au dedans de nous par des arguments qui puissent se séparer de l'expérience même de son action. L'existence de Dieu ne dépend pas de la conscience que j'ai de lui, comme le veut le panthéisme ; toutefois Dieu n'existe *pour moi* que lorsque je le sens agir dans ma conscience. Il est donc inexact ou impropre de dire que c'est la conscience qui est l'autorité souveraine en matière religieuse : c'est Dieu qui parle dans ma conscience, qui l'illumine et l'inspire. — 2° Mais

l'homme n'est pas seul avec sa conscience ici-bas. Il appartient à une société qui a un passé et qui, dans le cours de son histoire, a recueilli et concentré les manifestations divines en un faisceau pour leur donner une force plus grande. Aussi beaucoup d'esprits, et parmi eux des penseurs et des docteurs fort distingués, placent-ils le siége de l'autorité en matière religieuse dans une institution, chargée, d'après le plan de Dieu, d'en être le dépositaire et le garant infaillible. L'*Eglise*, pour la majorité des chrétiens, est cette institution. Par son origine, par les promesses qui lui sont faites, par son enseignement qui n'a jamais varié et qui, en tous les cas, n'a fait que développer dans le cours des siècles la vérité qu'il portait en germe, par ses cérémonies imposantes et uniformément réglées, par ses représentants revêtus de grâces spéciales, par son organisation merveilleuse qui lui assure le triple caractère de l'unité, de la sainteté et de l'universalité, l'Eglise, disent ces chrétiens, dispose de moyens suffisants pour faire reconnaître son autorité; surtout depuis que, conséquente avec son principe, une de ses fractions les plus importantes, l'ultramontanisme, a compris que l'autorité de l'Eglise ne serait vraiment souveraine et indiscutable que lorsqu'elle aurait été transférée des conciles, avec leurs majorités incertaines, leurs sessions intermittentes, leurs débats périlleux, aux papes, regardés comme infaillibles, lorsque, illuminés par le Saint-Esprit, ils parlent *ex cathedra* aux fidèles. Mais l'on ne s'est pas aperçu qu'à mesure que l'Eglise usurpait ainsi toute l'autorité, la conscience, méconnue dans ses droits et parfois outragée dans ses arrêts, abdiquait. Chaque jour aggrave le divorce entre les manifestations de Dieu dans l'individu et l'institution à laquelle il doit se soumettre; aussi la révolte, secrète ou ouverte, se propage, l'abandon grandit. On ne discute plus seulement la valeur intrinsèque des doctrines et des préceptes de l'Eglise; on examine la nature de ses prétentions, on vérifie l'origine de ses titres, et, de cette épreuve, son autorité sort gravement compromise et même complétement ruinée. — 3° Le protestantisme, non pas à ses débuts et dans sa période créatrice, mais dès ses premières luttes avec les illuminés et d'autres sectaires, plaça le siége de l'autorité, non dans une institution — il avait rompu avec l'Eglise — mais dans un livre. La *Bible* fut, à ses yeux, l'expression authentique et vraiment classique des manifestations de Dieu au sein de l'humanité. Elle présente, en effet, la vérité religieuse dans la variété à la fois et dans l'unité de ses aspects, et son témoignage apparaît plus parfait encore lorsqu'on le compare à celui des autres documents religieux que nous possédons : les meilleurs et les plus appréciés sont ceux qui se sont le plus inspirés du souffle de celui que nous appelons avec raison le livre par excellence. Mais les théologiens du dix-septième siècle, et ceux qui, encore aujourd'hui, marchent sur leur trace, compromirent, par leur théorie de l'inspiration, l'autorité de la Bible qu'ils prétendaient servir. En la traitant comme un code rabbinique, également inspiré dans chacun de ses articles, même dans ceux qui n'ont aucun rapport avec la vie religieuse, en revendiquant pour elle l'infaillibilité, même dans les ques-

tions d'histoire naturelle ou de chronologie, et en l'étendant jusqu'aux mots et aux points-voyelles, ils provoquèrent la critique et facilitèrent son œuvre. L'esprit qui vivifie revendiqua et reconquit ses droits sur la lettre qui tue. On constata qu'en réalité la Bible n'est pas la révélation elle-même, qu'elle n'en est que le document. Si la liqueur est divine, le vase qui la renferme est de terre. La Bible, sans doute, est inspirée par l'Esprit de Dieu, mais à des degrés différents ; elle n'est, d'ailleurs, dans ses parties les plus importantes, que la tradition orale fixée et stéréotypée ; ni ceux qui l'ont recueillie, ni ceux qui ont formé le canon sacré, ni ceux qui ont copié le texte, ni ceux qui, chaque jour, l'interprètent n'ont été et ne sont infaillibles. Pas plus que l'Eglise, l'Ecriture ne peut revendiquer pour elle une autorité absolument souveraine. Le protestant, en un sens, est même plus embarrassé que le catholique. Avec sa théorie du sacerdoce universel et du libre examen, il ne peut empêcher que l'on n'ébranle chaque jour l'autorité de la Bible, que l'on ne discute ses titres, que l'on ne juge son contenu, et ce n'est qu'en vertu d'une illusion pieuse que tant d'âmes, et parmi elles souvent les meilleures, se croient aveuglément soumises à l'autorité de l'Ecriture, alors qu'en réalité elles se montrent très-libres vis-à-vis d'elle et que, dans l'usage qu'elles font des livres saints pour leur édification ou leur culte de famille, elles opèrent un triage, selon les lumières de leur esprit ou selon les besoins de leur vie religieuse. — 4° A y regarder de près, la Bible emprunte son autorité au témoignage incomparable et pleinement suffisant qu'elle rend à la personne de *Jésus-Christ*. Nos réformateurs déjà disaient qu'ils se soumettaient à l'Ecriture, en tant qu'elle prêche Jésus-Christ. Son image s'impose à la conscience comme la manifestation visible de Dieu la plus parfaite. Une force divine souligne ses paroles. Et nous ne parlons pas d'un Christ idéal, produit perfectible de la conscience religieuse, et dont l'image, dès lors, n'aurait qu'un caractère purement subjectif et essentiellement variable. Il s'agit du Christ historique, qui est apparu au sein de l'humanité, qui a vécu parmi nous et dont ses témoins ont contemplé la gloire, « une gloire pleine de grâce et de vérité » (Jean I, 14) ; il s'agit de la puissance spirituelle qui découle de lui, et qui est la source de toute lumière, de toute force et de toute vie dans la chrétienté. Sans doute, il appartient à la critique de contrôler les documents qui nous ont transmis cette image ; mais, dès à présent, l'origine et l'histoire de l'Eglise sont là pour attester sa réalité objective. Nous trouvons un triple avantage à reconnaître Jésus-Christ comme l'autorité souveraine en matière religieuse. Il nous fait mieux comprendre la Bible, qu'il remplit pour ainsi dire de son esprit, et davantage aimer l'Eglise qui doit reproduire son image et en perpétuer le souvenir sur la terre. Par l'intermédiaire de Jésus-Christ, il s'établit entre l'âme et Dieu un contact plus direct, plus vivant, plus sanctifiant : à travers son cœur nous sentons mieux battre le cœur de notre Père céleste. Jésus-Christ communique enfin à ceux qui veulent résolûment marcher sur ses traces, en l'acceptant pour leur maître et leur sauveur, cette puissance de rayonnement et de propagande par

laquelle le monde sera vaincu, c'est-à-dire transformé. L'autorité de Jésus-Christ en matière religieuse, attestée par tous ceux qui s'approchaient de lui avec un esprit non prévenu (Matth. VII, 29), se légitime le mieux par ce mot de Pierre qui, s'adressant à son maître, lui dit : « A qui irions-nous? Tu as les paroles de la vie éternelle » (Jean VI, 68), et par cet autre mot de Jean-Baptiste, qui exprime le vœu naturel de tout homme en face du Christ : « Il faut qu'il croisse et que je diminue » (Jean III, 30). — Voyez, sur cette question, les prolégomènes des ouvrages de dogmatique, en particulier Schleiermacher, *Der christl. Glaube*, Berl., 1835, I, p. 67 ss. ; Ebrard, *Christl. Dogmatik*, Königsb., 1851, I, p. 25 ss. ; Martensen, *Christl. Dogmatik*, Berl., 1856, I., p. 26 ss. ; Schenkel, *Die Christl. Dogmatik*, Wiesbaden, 1858, I, p. 77 ss. ; Kahnis, *Die luther. Dogmatik*, Leipz., 1861, I, p. 650 ss. ; Rothe, *Zur Dogmatik*, Gotha, 1863 ; Schweizer, *Die christl. Glaubenslehre*, Leipz., 1863, I. p. 104 ss. ; Biedermann, *Christl. Dogmatik*, Zür., 1869, p. 102 ss., etc., etc.

F. LICHTENBERGER.

AUTRICHE-HONGRIE (Statistique ecclésiastique). — La monarchie austro-hongroise comptait, au 31 décembre 1869, 35,904,435 habitants, dont 20,394,980 dans les pays autrichiens, et 15.509,455 dans les dépendances de la couronne de Hongrie. Cette population se rattache aux races les plus diverses. On estime que l'empire renferme environ 9.200.000 Allemands, 6,400,000 Tchèques et Moraves, 5,500,000 Magyares, 3,000.000 de Ruthènes, 3.000,000 de Serbes et Croates, 2,900,000 Roumains, 2,500,000 Polonais, 1,400,000 Israélites, 1,200,000 Slovènes, 600,000 Italiens, 150,000 Bohémiens, 25,000 Bulgares, 10,000 Arméniens, etc., etc. — Les cultes y sont aussi divers que les races. Voici les chiffres officiels de 1869 : — 1. Catholiques du rite latin : Autriche, 16,395,675 ; Hongrie, 7,558,558, total 23,954,233, ou 66 p. 100 de la population de l'empire. — 2. Catholiques grecs-unis : Autriche, 2,342,168 ; Hongrie, 1,599,628, total 3,941,796, ou 11 1/2 p. 100. — 3. Catholiques arméniens-unis : Autriche, 3,146; Hongrie, 5,133, tot. 8,279. — 4. Luthériens : Autriche, 252,327 ; Hongrie, 1,113,508, total 1,365,835, ou 4 p. 100. — 5. Réformés : Autriche, 111,935 ; Hongrie, 2,031,243, total 2,143.178, ou 6 p. 100. — 6. Grecs orientaux : Autriche, 461,511 ; Hongrie ; 2.589,319 ; total 3,050,830, ou 8 1/2 p. 100. — 7. Arméniens orientaux : Autriche, 1,208 ; Hongrie, 646 ; total 1,854. — 8. Unitaires : Autriche, 248 ; Hongrie, 54.822 ; total 55,070. — 9. Autres sectes chrétiennes : Autriche, 4,172 ; Hongrie, 2,734 ; total 6,906. — 10. Israélites : Autriche, 822,220 ; Hongrie, 553,641 ; total 1,275,861, ou 4 p. 100. — 11. Autres cultes non chrétiens : Autriche, 370 ; Hongrie, 223 ; total 593. En résumé, les catholiques romains forment les 2/3 de la population ; les grecs-unis à Rome un peu plus de 1/10 ; les protestants, tant luthériens que calvinistes, 1/10 ; les orientaux un peu moins de 1/10 ; les israélites un peu moins de 12/1000. Nous allons examiner chacune de ces confessions en particulier. — 1. *Eglise catholique romaine*. L'Eglise catholique a longtemps joui de grands privilèges dans les Etats de la maison d'Autriche. Joseph II les restreignit considérablement à la fin du siècle dernier ; mais la politique des empe-

reurs qui lui succédèrent tendit à rétablir ces priviléges dans les rapports des catholiques et des adhérents d'autres cultes, tout en maintenant soigneusement les droits par lesquels l'Etat pouvait avoir prise sur la cour de Rome. Pendant toute la première moitié du dix-neuvième siècle, c'est dans ce sens que se développa en Autriche la constitution de l'Eglise catholique. Dans toute la partie occidentale de l'empire, le catholicisme était seul reconnu ; les autres confessions jouissaient tout au plus d'une tolérance intermittente. Dans les provinces orientales, d'autres cultes partageaient les mêmes priviléges ; mais là même où elle était la moins favorisée, une entière égalité lui était assurée avec les autres religions reconnues par l'Etat. Les prélats faisaient partie des diètes provinciales, comme évêques dans la plupart des pays, comme membres de la noblesse en Galicie, en Hongrie et en Transylvanie. Mais s'ils étaient assez puissants pour opprimer les dissidents, les prélats ne l'étaient pas assez pour causer des embarras au gouvernement. L'empereur en avait la nomination (droit qu'il a conservé jusqu'à aujourd'hui) ; la seule exception était pour les archevêques d'Olmütz et de Salzbourg, qui étaient élus par leur chapitre ; pour les évêques de Lavant et de Seckau, qui étaient nommés par l'archevêque de Salzbourg, et enfin pour l'évêque de Gurk, que choisissaient alternativement l'empereur et l'archevêque de Salzbourg. Les bulles de la cour de Rome et les mandements épiscopaux ne pouvaient être publiés dans l'empire qu'avec l'autorisation impériale. Les ecclésiastiques n'étaient soumis à la juridiction de leur évêque que pour le spirituel. En cas d'appel au pape, la permission de l'empereur était nécessaire pour qu'il y pût être donné suite ; et même, en ce cas, le saint-siége devait déléguer, pour juger l'appel, un évêque autrichien. Telle était la situation, lorsque l'écrasement des éléments révolutionnaires, après 1848, amena un changement dans la politique du gouvernement autrichien. Pour suivre le système de compression à outrance qu'il avait adopté, il dut rechercher comme auxiliaire l'appui du haut clergé : de là nombre de concessions importantes. Dès le mois d'avril 1850, un décret de l'empereur dispensa les bulles et les mandements de la nécessité de l'autorisation ; et enfin, le 18 août 1855, fut signé un concordat qui donnait à l'Eglise catholique d'immenses priviléges. Le premier article garantit dans tout l'empire à la religion catholique romaine tous les droits et les priviléges qu'elle prétend tenir de l'institution divine et des lois canoniques, et les articles suivants contiennent les développements et les applications de ce principe. Le mécontentement fut grand dans tous les cercles libéraux, et lorsque l'empire fut revenu à une constitution plus libérale, une série de lois apportèrent successivement de profondes modifications à cet acte du pouvoir absolu. La plus importante de ces lois, votée en avril 1868, établissait le mariage civil et reconnaissait la parfaite égalité de toutes les croyances religieuses. Aujourd'hui, la religion catholique romaine est encore officiellement la religion de l'Etat ; mais elle a perdu tout ce que ses priviléges avaient d'oppressif, et les autres cultes jouissent d'une pleine liberté. Les quatre lois de janvier 1874 règlent dans un

sens tout favorable à l'Etat les rapports de l'Eglise et du pouvoir civil. — L'empire est divisé en 54 diocèses, dont 53 ont leur siége sur son territoire : 11 archevêchés, 41 évêchés et 1 vicariat général. On trouvera dans quelques documents des chiffres plus élevés (57 et même 59 évêchés) ; l'erreur provient d'une confusion entre les diocèses catholiques romains et les diocèses grecs et arméniens unis, dont il sera question plus tard, et aussi du maintien dans le compte d'évêchés supprimés, comme ceux d'Aibo et d'Ossero, en Dalmatie, ou réunis à d'autres, comme celui de Bacs, en Hongrie, ou celui de Marcasca, en Dalmatie, etc. Voici la liste que nous avons dressée (les archevêchés sont en lettres italiques ; leurs suffragants les suivent immédiatement ; la date entre parenthèses est celle de la fondation). *Vienne* (évêché, juin 1478 ; archevêché, 1er juin 1722), Sankt Pœlten (28 janvier 1784), Linz (28 janvier 1784) ; *Salzbourg* (vers 536), Brixen (vers 992 : le siége existait à Seben depuis deux siècles et demi), Trente (vers 381), Seckau (22 juin 1218), Gurk (6 mars 1072), Lavant ou Sankt Andræ (10 juin 1228), et le vicariat-général de Feldkirch pour le Vorarlberg ; *Goritz* (6 juillet 1751, réduit au rang d'évêché de 1787 à 1830), Laïbach (9 septembre 1462, archevêché de 1788 à 1807), Trieste et Capo d'Istria (vers 524), Parenzo et Pola (les deux siéges, remontant au sixième siècle, ont été réunis le 25 avril 1826), Veglia (vers l'an 1000) ; *Prague* (évêché, 23 mars 973 ; archevêché, 30 avril 1344), Leitmeritz (30 avril 1344), Kœnigsgraetz (10 novembre 1664), Budweiss (26 septembre 1785 ; quelques paroisses de ce diocèse sont sur territoire prussien) ; *Olmütz* (évêché vers 960, archevêché 6 octobre 1777), Brunn (5 décembre 1777) ; *Léopol* (28 août 1412, existait à Halics depuis cinquante ans), Przemysl (18 janvier 1353), Tarnow (1783) ; *Zara* (évêché vers 381, archevêché 1146), Cattaro (vers 880), Lesina (1147), Raguse (vers 830), Sebenico (1er mai 1298), Spalatro (troisième siècle, archevêché pendant de longs siècles) ; Marcana *Gran* (vers l'an 1000), Stuhlweissenbourg, ou Albe royale (16 juin 1777), Raab (vers l'an 1000), Neusohlen (13 mars 1776), Neutra (vers 1034), Fünfkirchen (vers l'an 1000), Steinamanger (23 juin 1777), Waitzen (vers 1052), Veszprim (vers l'an 1000) ; *Erlau* (vers l'an 1000), Kaschau (10 août 1804), Rosenau (13 mars 1776, vicariat apostolique de 1756 à 1776), Zips (13 mars 1776), Szathmar (12 août 1804) ; *Kalocza et Bacs* (évêché vers l'an 1000, archevêché 1094), Csanad (vers 1037), Transylvanie (vers l'an 1100, l'évêque réside à Karlsbourg), Grosswardein (vers 1100) ; Knin *Agram* (vers 1085, archevêché en mars 1853), Deokowar (vers 1233), Mitrowicz (Sirmium très-ancien), Zengg (vers 1150). De plus, une partie de la Silésie autrichienne dépend du diocèse de Breslau. Les couvents et les ordres religieux sont encore assez nombreux. Cependant, ils le sont moins qu'au siècle dernier ; un grand nombre furent sécularisés sous Joseph II, et, dans notre siècle, il a encore disparu près de 300 abbayes et plus de 500 couvents. En dresser la liste est chose fort difficile, les renseignements étant incohérents et souvent contradictoires. Nous avons dû renoncer à constater le nombre des personnes qui vivent dans ces établissements

religieux. Les chiffres que l'on donne à cet égard sont sans aucune valeur ; la préoccupation politique les enfle ou les réduit suivant le but que s'est proposé leur premier auteur. Les seuls chiffres auxquels on puisse s'arrêter sont ceux-ci : il y a dans les provinces allemandes 43 abbés ayant dotation, en Hongrie 22 abbés ayant dotation et 124 abbés titulaires, 41 prébendés ayant dotation, et 29 prébendés titulaires ; en Transylvanie, 3 abbés titulaires et plus de 150 monastères et couvents ; en Galicie, 70 monastères. Une portion considérable du sol appartient à ces établissements. Les documents font défaut pour établir le nombre des maisons ecclésiastiques. — 2. Les *Catholiques grecs-unis*, au nombre de près de 4,000,000. Ce sont des chrétiens orientaux qui ont reconnu l'autorité du pape et accepté l'adjonction du *filioque* dans le symbole. Ils ont conservé leur ancienne liturgie ; le mariage des prêtres est autorisé parmi eux ; la communion se donne aux fidèles sous les deux espèces. Ils habitent presque toutes les provinces orientales de l'Empire, la Galicie, la Hongrie, la Transylvanie, la Croatie, les confins militaires. Les grecs-unis de Galicie forment les diocèses de *Leopol* rite grec-ruthène (évêché 1597, archevêché 25 septembre 1808) et de Przemysl (1595 ; un schisme de 80 ans désola ce diocèse au dix-septième siècle). La Transylvanie ressort de l'archevêque de *Fogaras* rite grec-roumain (évêché 3 février 1821, archevêché 16 novembre 1854). L'Eglise grecque unie de Hongrie est gouvernée par l'évêque de Lugos (18 novembre 1854), suffragant de Fogaras, et par les évêques d'Eperies (22 septembre 1830), de Munkacs (1771) et de Grosswardein (1777), qui dépendent de l'archevêque catholique romain de Gran. Du même métropolitain dépend également l'évêque de Kries en Croatie (1751). Il nous a été impossible d'établir la liste des couvents grecs-unis de l'empire. Les séminaires de Leopol et de Fogaras forment tous les prêtres grecs unis de la monarchie. — 3. Les *Catholiques arméniens-unis*, au nombre de 8,279, sont à peu près dans la même position que les grecs-unis par rapport à l'Eglise romaine. Ils ont un archevêque à *Leopol* uni à l'Eglise catholique en 1535, séparé d'elle en 1551, et réuni d'une manière définitive en 1624. L'empereur le choisit parmi trois candidats que lui présente le clergé. A cette confession appartient l'ordre célèbre des mékhitaristes qui a une abbaye générale à Vienne et trois autres maisons dans l'empire à Klosterneubourg, à Trieste et à Elisabethenstadt. — Les *protestants* autrichiens ont été pendant longtemps traités différemment dans les différentes parties de la monarchie. Très-nombreux pendant le seizième siècle, ils furent persécutés et diminuèrent peu à peu à partir du règne de Ferdinand II. L'édit de tolérance de Joseph II (31 octobre 1781) leur rendit quelque liberté. En Transylvanie, en Hongrie, en Galicie, ils jouirent de droits presque égaux à ceux des catholiques ; dans la plupart des autres provinces, les entraves continuèrent à être nombreuses ; dans quelques-unes, leur culte restait absolument interdit ; dans le Tyrol, par exemple, une partie des habitants du Zillerthal ayant embrassé en 1835 la foi évangélique, furent contraints d'émigrer et se retirèrent dans la Silésie prussienne. Le concordat de 1855

rendit la situation plus difficile encore, mais la constitution de 1867 leur accorda dans tout l'empire la plus complète tolérance. L'autorité supérieure commune aux luthériens et aux réformés des provinces cisleithanes est le consistoire de Vienne. Jusqu'en 1867, le président laïque de ce corps était nécessairement catholique. Les membres, luthériens et réformés, forment deux sections qui s'occupent chacune des affaires particulières à sa confession, et se réunissent pour traiter les affaires communes. Le consistoire est du reste plutôt un corps politique qu'ecclésiastique; il représente davantage l'Etat vis-à-vis de l'Eglise que l'Eglise vis-à-vis de l'Etat. L'enseignement supérieur est donné par la faculté de théologie de Vienne fondée en 1820, et qui, par une exception singulière et un reste de l'ancienne inégalité, ne fait pas partie de l'Université. Beaucoup de pasteurs autrichiens font, du reste, leurs études en Allemagne, ce qui n'est autorisé que depuis 1840. La partie transleithane de la monarchie a dépendu du consistoire de Vienne jusqu'à la séparation des deux pays; elle en est sans doute détachée depuis lors. Mais nous n'avons pu nous procurer de renseignements à cet égard. Voici maintenant quelques chiffres officiels : 4. *Luthériens*, 1,365,853 (1869), 10 surintendances, 861 paroisses, 2,156 annexes. Ces chiffres remontent à vingt ans; nous n'avons pu nous en procurer de plus récents. Surintendances : 1. Basse-Autriche, Styrie-Illyrie; 2. Haute-Autriche; 3. Bohême; 4. Moravie et Silésie; 5. Galicie; 6. Hongrie en deçà du Danube; 7. Hongrie au delà du Danube; 8. de la Montagne (en Hongrie); 9. de la Theiss (en Hongrie); 10. Transylvanie. L'organisation de ces diverses surintendances est assez variée. Nous en réservons le détail pour les articles spéciaux à ces provinces. Les paroisses élisent en général leurs pasteurs et leurs instituteurs; elles ont aussi à pourvoir à leur traitement. Les surintendants sont proposés par l'Etat qui leur donne une subvention. Les membres du consistoire sont des fonctionnaires et l'Etat les rétribue. Au point de vue religieux, les Eglises luthériennes de l'Autriche sont bien déchues de leur ancienne foi, et le rationalisme y règne à peu près en maître. — 5. *Réformés*, 2,143,178 (1869), 8 surintendances : 1. Autriche, Carinthie, Carniole et littoral; 2. Bohême; 3. Moravie et Silésie; 4. Hongrie en deçà du Danube; 5. Hongrie au delà du Danube; 6. Hongrie en deçà de la Theiss; 7. Hongrie au delà de la Theiss; 8. Transylvanie. Les rapports avec l'Etat sont en général réglés de la même façon que pour les luthériens. L'organisation varie aussi de province à province. Leur état religieux est en général meilleur que celui des luthériens. Les sectes protestantes sont peu nombreuses; les documents nous font défaut pour en parler. — 6. *Grecs orientaux*, 3,050,830 (1869), établis presque tous dans les provinces orientales. Le chef spirituel de leur communion dans la monarchie est l'archevêque de *Carlowitz*, dans l'Esclavonie. Les évêchés de *Czernowitz*, en Bukowine, et d'*Hermannstadt*, en Transylvanie, ont été depuis quelques années transformés en archevêchés. Les autres évêques sont ceux de Temesvar, d'Arad, de Versecz, de Carlstadt, de Pakracz, de Neusacz et

d'Ofen en Hongrie, et celui de Sebenico pour l'Istrie et la Dalmatie. Leurs prêtres font leurs études dans les séminaires de Carlowitz et de Czernowitz. Depuis 1875, l'Université de Czernowitz a une Faculté de théologie grecque orientale avec quatre chaires : 1. Théologie pratique et systématique ; 2. Histoire et droit ecclésiastiques ; 3. Ancien Testament ; 4. Nouveau Testament. Elle compte de plus deux professeurs extraordinaires et un agrégé (novembre 1876). — 7. *Arméniens orientaux*, 1,854 personnes à Vienne et dans les comitats de Neusohl et de Bacs en Hongrie. — 8. *Unitaires* ou *Sociniens*, 55,070, établis en Transylvanie où ils forment une Eglise reconnue par l'Etat. Comme nous aurons à en reparler à l'article Transylvanie, nous nous contenterons de noter ici que leurs autorités ecclésiastiques sont un consistoire et un surintendant général résidant tous deux à Klausenbourg. Le surintendant est assisté d'un notaire général et d'un orateur général. Le nombre des paroisses était, il y a quelques années, de 104 desservies par 120 pasteurs ; ceux-ci font leurs études au collége de Klausenbourg. — Quant aux *Israélites*, très-nombreux en Autriche-Hongrie, à notre grand regret, nous n'en pouvons rien dire de certain. — Les dépenses des cultes sont couvertes pour la plus grande partie par les revenus des biens ecclésiastiques qui sont très-considérables. La part contributive de l'Etat portée au budget de la partie cisleithane de l'empire était en 1876 de 4,069,415 florins aux dépenses ordinaires, et de 1,089,078 florins aux dépenses extraordinaires, soit environ 13,000,000 de francs, y compris le crédit supplémentaire de 600,000 florins accordé par la loi du 18 mars 1876. Dans les pays de la couronne de Hongrie, il y a pour les cultes et pour l'enseignement des fonds spéciaux dont nous n'avons pas les comptes sous les yeux. Il a été attribué en outre à ce ministère une somme de 3,924,200 florins au budget de 1876. 495,848 florins étaient de plus portés pour le même objet au budget spécial de la Croatie et de l'Esclavonie. — Bibliographie : Almanach de Gotha 1877 et années précédentes ; Maurice Block, *Annuaire de l'Economie politique et de la Statistique*, 1876 et années précédentes ; Frederick Martin, *The Staatesman's Year Book ; Hof und Staatshandbuch des Kaiserthums Œsterreich* 1877 ; *Statistisches Jahrbuch der œsterreichischen-ungarischen Monarchie für das Jahr* 1874 ; Brachelli, Hunfalvi, Prasch, Schmitt, etc., *Statistiques de la monarchie austro-hongroise ou de quelques-unes de ses parties*, etc., etc. E. VAUCHER.

AUTUN (*Augustodunum*, *Flavia Æduorum*) fut, dit-on, évangélisée par les saints Bénigne, Andoche et Thyrse, envoyés par Polycarpe. Saint Symphorien, converti par saint Bénigne, a donné son nom à une abbaye dont saint Germain de Paris († 576) fut le premier abbé. Saint Amateur passe pour avoir été le premier évêque de la cité éduenne ; saint Martin, dont une abbaye, fondée par Brunehaut, porte le nom, est donné comme son successeur. Saint Rhétice, qui vivait en 314, fut un des plus grands évêques de la Gaule. Saint Léger († 678 ; voyez ce nom) illustra le siége d'Autun. Les évêques de cette ville ont joui de grands priviléges dans la province de Lyon. Leur cathédrale, Saint-Ladre (1178), a remplacé une autre église, dédiée à saint Nazaire.

Autun possédait encore les abbayes de Saint-Jean-le-Grand (fondée avant 589) et de Saint-Andoche. Il s'y tint des synodes au septième siècle, puis en 1077 et 1094. — Voy. Cl. Saulnier, *Autun chrétien*, 1686, in-4° ; (Gagnard), *Hist. de l'Egl. d'A.*, 1774, in-8° ; *Gallia*, IV.

AUVERGNE. Dès 1535, un chanoine de Clermont surprit dans cette ville un écrit luthérien et le dénonça au chapitre, qui ordonna aussitôt une perquisition chez les ecclésiastiques et officieux de sa juridiction, punit très sévèrement tous ceux d'entre eux qui se trouvèrent nantis de livres « sentant mal de la foi ». Cinq ans plus tard arrive à Issoire, autre ville de l'Auvergne, un moine jacobin d'Allemagne, les vêtements tout en lambeaux. Il raconte aux consuls, à qui il avait demandé un secours de route, les grands événements survenus en Allemagne à la suite des prédications de Luther, et leur expose avec un tel accent de conviction les doctrines nouvelles, que les consuls, contremandant sur l'heure un cordelier de Clermont à qui ils avaient confié le soin de prêcher le carême dans leur ville, le chargent lui-même de cette tâche. Ses prédications, bien que généralement goûtées, soulevèrent néanmoins de l'opposition de la part de certaines personnes qui, faisant venir secrètement le cordelier, parvinrent, au moment où son collègue prêchait, à le faire violemment descendre de la chaire en le frappant avec le manche d'une croix. Pendant ce temps, le cordelier, posté sur les degrés de la chaire, traitait le jacobin de menteur et d'hérétique. Ce dernier partit pour Genève, mais sa parole convaincue et les nombreuses lettres qu'il écrivit à Issoire portèrent des fruits et deux cents personnes environ se convertirent aux idées nouvelles. L'un d'eux, Jean Bruguière, de Fernoël, receveur des cens, fut arrêté et conduit sous bonne escorte à Paris. Le Parlement l'ayant condamné à être brûlé vif à Issoire (3 mars 1547), il y fut ramené et subit la mort avec une héroïque constance. « Il ne fut vu remuer ni ouï crier. » Son supplice, du reste, produisit une telle impression sur les assistants que l'inquisiteur romain Matthieu Orry, les officiers du roi et le bourreau, saisis d'une grande terreur, prirent la fuite avant la fin de cette scène tragique. Peu après, les Issoiriens convertis, devenus de plus en plus nombreux, firent venir un ministre de Genève, nommé Annet Désauches, qui tint plusieurs réunions dans des caves et fut arrêté par les consuls, puis condamné à mort et pendu. Le fameux édit de janvier 1562 permettant aux luthériens de se réunir dans les faubourgs des villes, ceux d'Issoire appelèrent de Genève l'éloquent ministre Guy de Moranges, auquel ils adjoignirent bientôt André Lecourt, cellérier converti de l'abbaye d'Issoire, et les prédicateurs Dufau et Georges Laurent. Moranges passa peu après au service de l'Eglise d'Aurillac, et fut remplacé à Issoire par Sébastien Tyran. Pour ce qui est des protestants d'Aurillac, après avoir temporisé longtemps et s'être d'abord assemblés de nuit pour l'exercice de leur culte, ils venaient enfin d'obtenir un ministre et un prêche (1561), quand 600 fanatiques, commandés par François Channeil et Louis de Brezon, pénètrent dans la ville et se mettent en devoir de massacrer tous les luthériens qu'ils rencontrent sur leur passage. Les meurtriers étaient décidés à ne lais-

ser survivre aucun partisan des idées nouvelles, lorsqu'un conseiller au parlement de Paris fut député en hâte à Aurillac pour arrêter le cours de leurs tueries. — Les guerres de religion qui survinrent bientôt après portèrent un rude coup au protestantisme auvergnat. La destruction totale d'Issoire, leur boulevard, les ruina pour longtemps (1577). Cette Eglise était desservie pour lors par les pasteurs Dupré et Bérangier, auxquels était venu s'adjoindre le ministre Romileur, qui avait quitté le Languedoc. Dupré fut pendu après la prise de la ville et son corps livré aux plus vils outrages. Les commissaires chargés d'assurer l'exécution de l'édit de Nantes en Auvergne, se partagèrent sur la question de savoir si l'exercice de la religion réformée pouvait être permis à Issoire et, en attendant la décision du roi, à qui le procès-verbal de partage fut envoyé, le commissaire protestant, qui était le fils du célèbre pasteur de Chandieu, crut pouvoir autoriser provisoirement cet exercice dans la ville. Mais le gouverneur de l'Auvergne, Charles de Valois, s'y opposa de la façon la plus formelle. Le conseil privé du roi donna gain de cause au commissaire catholique, et les protestants furent réduits à s'assembler secrètement et de nuit dans des lieux écartés. Louis XIII, plus juste qu'Henri IV, leur permit en 1621 de se réunir à Parentignat, terre du roi, située à une lieue d'Issoire. La révocation de l'édit de Nantes affaiblit et ruina plusieurs villes et hameaux de l'Auvergne, qui étaient peuplés de protestants, notamment Marsac, Luzillat, Job, Saint-Floret, Mayres, Ennezat et Maringues. Dans cette dernière ville, le jour même de la publication de l'édit révocatoire, « Mgr l'évêque et Mgr l'intendant y étant, le jour de Saint-Simon, « disent les archives municipales, on jeta par les fenêtres du temple « les livres, pupitres et affiches qui se trouvèrent dans ledit temple; fut « l'accoudoir du pasteur Lachomette, ministre audit Maringues... brûlé « au-dessous de la grande salle avec joie et applaudissement de tous « nos bons et chers frères chrétiens apostoliques romains ». Les Eglises d'Auvergne paraissent n'avoir été rattachées à aucun synode provincial sous le régime de l'édit de Nantes, vraisemblablement à cause de leur éloignement et de leur petit nombre. Depuis le Concordat elles ont fait partie du consistoire de Lyon, puis de celui de Saint-Etienne. Il n'y a de pasteur qu'à Clermont-Ferrand, ce poste n'a même été créé qu'en 1827. — Voyez Bèze, *Histoire ecclésiastique;* A. Imberdis, *Hist. des guerres relig. en Auvergne,* 1855. E. Arnaud.

AUXERRE (*Autessiodurum, Altissiodorum*), évêché suffragant de Sens. Il a été supprimé en 1790, et son titre a été donné à l'archevêché de Sens. Saint Pélerin, martyr à Baugy (16 mai), paraît en avoir été le premier évêque (258-304); saint Valérien, évêque d'Auxerre († 366), assista en 347 au concile de Sardique. Saint Germain (voyez ce nom) fut sacré en 418; il mourut le 31 juillet 448 à Ravenne. Son corps, ramené à Auxerre, fut déposé dans la chapelle de Saint-Maurice, qu'il avait fondée en 422, et qui devint la célèbre abbaye de Saint-Germain. Sur son tombeau, Clotilde éleva une basilique dont la crypte (neuvième siècle) contient les tombeaux des évêques d'Auxerre. L'abbaye de Saint-Germain possédait au neuvième siècle une célèbre école. Elle

fut dévastée en 1567 par les protestants. La partie conservée de l'église date du treizième au quatorzième siècle. Un synode, tenu en 578 à Auxerre, prit plusieurs décisions importantes sur la messe et les sacrements. Un autre synode se réunit dans cette ville en 1098. L'église cathédrale de Saint-Etienne, fondée à la fin du quatrième siècle, montre une crypte de 1030; elle fut rebâtie de 1215 au seizième siècle. — Voy. Lebeuf, *Mém. sur Auxerre*, Paris, 1743, in-4°, 2 vol.; 2e édit. continuée, 1848-55, 4 vol.; Duru, *Bibl. hist. de l'Yonne; Gallia*, XII. S. Berger.

AVARES (Le christianisme chez les). Au sixième siècle, les Avares, peuple d'origine tartare, s'emparèrent de la Dacie, de la Pannonie et de la Dalmatie, et repoussèrent les Slaves vers l'ouest. Le siége épiscopal de Salzbourg eut la charge de leur conversion, ministère longtemps infructueux et troublé par la jalousie des Eglises d'Aquilée et de Passau. Lorsqu'en 791 Charlemagne eut mis ces peuples sous sa domination, l'archevêque Arnon († 821) put remporter de grands succès dans son apostolat. En 796, Tudun, prince des Avares, reçut à Aix le baptême avec sa suite, et en 797, son peuple jura d'accepter le christianisme et demanda des missionnaires. Mais dès le neuvième siècle le nom des Avares disparaît de l'histoire.

AVE MARIA. La prière appelée Salutation angélique n'apparaît nulle part, à côté du *Pater* et du *Credo*, avant le milieu du onzième siècle; à cette époque, Pierre Damien mentionne un clerc qui la récitait tous les jours. Ce ne fut qu'au treizième siècle que l'usage de l'*Ave* devint général dans l'Eglise. Eudes de Sully, qui fut évêque de Paris depuis 1196, recommande de joindre cette prière au Notre-Père et au Credo. L'abbé Hériman de Tournay racontait, vers 1130, qu'une comtesse d'Avesnes avait obtenu un miracle grâce à l'habitude qu'elle avait de réciter chaque jour vingt *Ave* debout, vingt prosternée, vingt à genoux; elle ajoutait aux paroles de l'ange (Luc I, 28) ces mots inusités auparavant: « Et le fruit de vos entrailles est béni. » Ce ne fut que sous Sixte IV, après 1471, que l'usage s'introduisit de compléter la Salutation par les mots : « *Jesus Christus. Amen.* » En 1508, on commença à ajouter à l'*Ave* la prière : « Sainte Marie, mère de Dieu, priez pour nous, » et bientôt après, sous l'influence des franciscains et du catéchisme de Canisius, l'usage s'établit de terminer cette invocation par les mots : « Aujourd'hui et à l'heure de notre mort. Amen. » Thomas de Cantimpré, dominicain († 1263), fait le premier mention de la coutume de réciter trois fois cinquante *Ave :* c'est l'origine du rosaire. L'usage de sonner la cloche de l'*Ave Maria* au coucher du soleil remonte au quatorzième siècle. Saint Vincent Ferrier, dominicain († 1419), a introduit la coutume de réciter un *Ave* après le texte du sermon. — Voyez Mabillon, *AA. SS. Ben. sæc. V. præf.*, p. LXXVI; Binterim, *Denkwürd.*, VII, 1, 123. S. Berger.

AVEMPACE. Voyez *Arabes* (Philosophie religieuse des).

AVENT (*adventus*, avénement) est un temps consacré par l'Eglise pour se préparer à célébrer dignement la fête de la naissance du Sauveur. On donnait autrefois ce nom à la fête même de la naissance de Jésus-Christ; mais, depuis plusieurs siècles, il est devenu propre aux trois ou quatre semaines qui précèdent cette fête. L'Avent est le commence-

ment de l'année ecclésiastique. L'origine de cette institution ne remonte en aucun cas au delà de celle de la fête elle-même, qui n'eut lieu qu'au quatrième siècle. Toutefois, Durandus (*Rationale divin. offic.*, II, 6) ne fait que rapporter une tradition très-répandue lorsqu'il l'attribue à l'apôtre saint Pierre. On a voulu trouver les premières traces de la célébration de l'Avent dans le titre de deux homélies de l'évêque Maxime de Tours († 420), *De adventu Domini;* mais le mot *adventus* avait alors un sens ou plus restreint ou plus large. On peut signaler, avec plus de raison, le passage suivant d'un sermon de Césaire d'Arles († 542) : *Quia natalis Domini imminet, bonis operibus adornati nos per Christi adjutorium præparemus, eleemosynas pauperibus erogemus, iracundiam vel odium de cordibus nostris respuamus.* Le concile de Lérida (524) prescrit de ne point célébrer de mariages *ab adventu Domini usque post Epiphaniam*, coutume qui s'est conservée jusqu'à ce jour dans la plupart des Eglises. Le temps de l'Avent doit être consacré au jeûne, à l'oraison, à la pratique des bonnes œuvres. Le synode de Tours (567) prescrit le jeûne quotidien pour les moines; celui de Milan (581) ordonne aux laïques de jeûner les lundis, mercredis et vendredis. Le *Gloria in excelsis Deo* est remplacé dans la messe par un simple *Benedicamus Domino;* le jeu de l'orgue, longtemps supprimé pendant l'Avent, ne fut rétabli que par une déclaration du saint-siége du 14 août 1753; les tableaux des églises sont voilés, les autels et les murs recouverts de draps violets, ce qui est assez étrange, attendu que le sentiment dominant pendant cette période doit être la joie et non le deuil. La durée de l'Avent n'est pas la même partout. Primitivement, elle paraît avoir embrassé quarante jours, en souvenir du jeûne de Jésus-Christ dans le désert. On faisait commencer l'Avent à la Saint-Martin, le 11 novembre. L'*Officium ambrosianum* de Milan en marque le commencement au 14 novembre, date qui a été conservée par l'Eglise grecque. L'Eglise catholique s'est contentée de la période des cinq dimanches qui précèdent Noël, dont le premier ou plutôt le cinquième s'appelle *præparatio adventus*. L'Eglise luthérienne a retranché ce dimanche préparatoire, mais elle est restée fidèle à la tradition catholique, et a même gardé les anciennes péricopes, ce qui se justifie moins, vu que quelques-unes d'entre elles n'ont qu'un rapport très-indirect avec la venue de Jésus-Christ, ou ne parlent pas de son premier mais de son second avénement. L'Eglise réformée, ou bien a rompu avec une coutume qu'elle ne trouvait pas sanctionnée par l'Ecriture, ou bien, ce qui semble préférable, n'en a conservé que ce qui est en harmonie avec les sentiments que l'approche de la fête de Noël doit réveiller dans tout cœur chrétien.

AVERROËS. Voyez *Arabes* (Philosophie religieuse des).

AVICEBRON. M. Munk a prouvé que ce philosophe, connu au moyen âge comme auteur d'un livre intitulé *Fons vitæ de materia universali*, n'est autre qu'Ibn-Gebirol, un juif né à Malaga, qui vécut à Saragosse vers l'an 1045 et qui composa des commentaires allégorisant l'Ancien Testament et des hymnes mystiques qui furent admises dans la liturgie des synagogues. Avicebron, partant des principes d'Aristote, enseignait que le monde est constitué au moyen de deux éléments, la

matière et la forme. Mais il y a une matière spirituelle aussi bien qu'une matière corporelle, et leurs différences ne sont que des déterminations d'une même matière universelle. Il y a de même une forme universelle. La diversité que l'on constate parmi les êtres résulte des degrés divers que comporte l'union de la forme et de la matière. Au sommet de toutes choses, cette union est absolue, intelligence universelle, principe de toute existence; au-dessous, viennent les échelons successifs de la matière de moins en moins dominée par la forme. Au-dessus de l'intellect suprême, il y a l'unité pure, abstraite, Dieu; mais si cette unité est distincte du monde, elle est aussi dans le monde, en tant que chaque être consiste dans l'union de deux éléments. A ce panthéisme émanatiste est adapté un principe qui doit servir d'intermédiaire entre l'unité abstraite et le monde, la volonté, qui paraît sauvegarder la liberté divine; mais le livre qu'Ibn-Gebirol avait consacré à ce principe est perdu, et les indications que donnent les fragments connus du *Fons vitæ* sont trop vagues pour qu'on puisse discerner comment l'auteur accordait les deux parties opposées de sa philosophie. La doctrine d'Avicebron paraît avoir été peu discutée parmi les Arabes et les Juifs. Chez les chrétiens elle fut l'objet de vives préoccupations. Les panthéistes du treizième siècle, Amaury de Bène, David de Dinant, ont des enseignements semblables. Albert le Grand, saint Thomas et d'autres docteurs la combattent avec vivacité, tandis qu'elle est accueillie avec sympathie par Roger Bacon, Duns Scot et surtout Giordano Bruno. — V. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1857. A. MATTER.

AVICENNE. Voyez *Arabes* (Philosophie religieuse des).

AVIGNON. L'histoire religieuse de cette ville ne commence qu'au treizième siècle. A cette époque, Avignon était une puissante république qui épousa avec ardeur la cause des Albigeois et la résistance passionnée des peuples du Midi aux idées et aux hommes du Nord. S'étant attiré les anathèmes de la papauté à cause du massacre du comte de Baux, son podestat, qui s'opposait au concours que la cité voulait prêter au comte de Toulouse, elle fut prise, rasée et ruinée par le roi de France Louis VIII (12 septembre 1226). Pendant le grand schisme d'Occident, les papes résidèrent dans ses murs (1309-1377) et, tout en l'embellissant, contribuèrent singulièrement à la corrompre. Au témoignage de Pétrarque, qui y connut la célèbre Laure de Sade, rien n'égalait sa magnificence que sa dépravation. De retour à Rome, le saint-siége, resté maître d'Avignon et du comtat Venaissin qui y était attenant, fit gouverner la contrée par un légat, auquel fut adjoint, en temps de trouble, un commandant militaire, comme cela eut lieu au moment des guerres de religion. La Réforme pénétra à Avignon de fort bonne heure. Les écrits de Luther s'y introduisirent avant 1522 et vinrent éclairer d'un jour nouveau la sombre cellule du pieux et éloquent Lambert d'Avignon. Le célèbre franciscain répandit-il ses doctrines avant de partir pour l'Allemagne, en 1522? C'est ce qui ne lui fut guère possible, car il était surveillé de près, et les brochures luthériennes qui l'amenèrent à la foi furent saisies dans sa cellule et jetées

au feu. Plusieurs années après, en 1540, un libraire étranger, établi à Avignon, ayant mis en vente des Bibles latines et françaises, les prélats qui s'étaient réunis en concile dans cette ville pour poursuivre l'exécution du sanglant arrêt rendu par le parlement de Provence contre les vaudois de Mérindol, lui firent faire son procès et demandèrent au juge de le condamner au feu. Ce dernier, qui voulait lui sauver la vie, le conjura de faire amende honorable et de reconnaître, dans les prélats qui l'accusaient, de vrais pasteurs de l'Eglise de Jésus-Christ, mais le libraire ayant répondu qu'ils étaient plutôt, à ses yeux, des sacrificateurs de Bacchus et de Vénus, le juge ne put l'absoudre. Il fut condamné à mort et brûlé le jour même avec deux Bibles suspendues à son cou. Ce supplice ayant excité de grands murmures parmi le peuple, les prélats firent crier le lendemain à son de trompe, dans les rues de la ville, que tous ceux qui seraient détenteurs de livres français ayant trait à la Sainte-Ecriture, auraient à les rapporter à des commissaires spéciaux. Dix-sept ans après (1557), deux étudiants, convaincus d'hérésie, furent condamnés à faire amende honorable au-devant des portes de toutes les paroisses d'Avignon et à être enfermés, leur vie durant, en jeûnant, au pain et à l'eau, trois jours la semaine. Ces rigueurs n'empêchèrent pas les principes de la Réforme de se propager rapidement à Avignon et dans tout le comtat Venaissin, et il fallait qu'en 1560 leurs partisans fussent déjà assez puissants pour que le libraire Trophime des Rivers osât y faire paraître la *Juste complainte des fidèles de France contre leurs adversaires papistes et autres* (40 pag. in-8°), où l'on disait, après avoir décrit les mœurs scandaleuses des prêtres : « Sitôt que, devant eux ou les leurs, vous ouvrez la bouche pour dire un seul mot de Dieu à bon escient et en révérence, vous êtes soupçonnés, voire accusés d'être luthériens et hérétiques... Nous sommes voirement venus nous assembler auprès d'eux et entre eux pour renverser, non pas l'Eglise catholique et chrétienne (comme ils s'efforcent de le faire accroire au poure simple peuple), mais bien la leur, c'est-à-dire la romaine, non pas celle toutefois à laquelle écrivait Paul et à laquelle nous nous conformons le plus que nous pouvons, mais bien la papale, c'est-à-dire la partiale et épicurienne, soit qu'on regarde la doctrine, soit qu'on regarde à leurs mœurs et façons de faire tant en public qu'en privé. » Quand le célèbre capitaine Montbrun, du Dauphiné, eut porté la guerre dans le comtat Venaissin (1560), les habitants d'Avignon prirent des mesures importantes pour la sûreté de leur ville. Ils établirent un conseil de guerre, renforcèrent leurs troupes de deux compagnies, mirent en place quarante-deux pièces d'artillerie de divers calibres, creusèrent leurs fossés plus profondément et chassèrent toutes les personnes suspectes d'hérésie, si bien que le baron des Adrets, qui ne reculait pourtant devant aucun obstacle, n'osa pas attaquer la ville (1562). Quand la première guerre de religion fut terminée, le maréchal de Vieilleville, commissaire exécuteur de l'édit de paix pour les provinces du sud-est de la France, vint à Avignon pour mettre un terme aux troubles du comtat. Il y parvint. Les huguenots furent confiés à la garde du vice-légat et de Fabricio Ser-

belloni, général des troupes pontificales, mais ceux d'entre eux qui habitaient Avignon avant la guerre n'eurent pas le droit d'y rentrer (1563). Les jésuites s'établirent l'année suivante dans la ville et en auraient été chassés violemment sans le secours de la garnison, car le peuple s'était imbu de l'idée qu'ils apportaient avec eux une inquisition d'un nouveau genre. Le roi Charles IX, qui visita Avignon peu après, ne voulut pas accorder aux protestants du comtat la liberté de conscience dont on jouissait dans le reste du royaume, le pape n'ayant rien voulu céder sur ce point. Le vice-légat, allant plus loin encore, déclara, en 1569, tous les biens des protestants du comtat confisqués au profit de la chambre apostolique. Ces biens, évalués au-delà de 100,000 écus, leur furent rendus quelques années plus tard (1572), mais à la condition qu'ils seraient régis par des procureurs catholiques. Cependant Avignon était très-convoitée par les huguenots. L'amiral Coligny, qui s'était dirigé vers le midi de la France après la désastreuse bataille de Moncontour, avait résolu de s'en emparer, pour s'en faire une base d'opérations dans le Midi, mais toutes ses tentatives échouèrent devant la vigilance des habitants (1571). Huit autres tentatives ou conspirations, de 1571 à 1581, ne réussirent pas mieux, et Avignon ne tomba jamais aux mains des huguenots. La ville ne prit, du reste, aucune part aux troubles de la Ligue et, heureuse de réparer ses ruines, elle garda la neutralité entre les royalistes et les guisards, dont les luttes ensanglantèrent la Provence. Les nouvelles guerres religieuses du dix-septième siècle ne la troublèrent point, mais Louis XIV, mécontent de la cour de Rome à diverses époques, la fit saisir par ses soldats (1663 et 1689). Pour le même motif, Louis XV s'en empara en 1768 et ne la restitua que sept ans plus tard. Elle était l'asile de tous les banqueroutiers et malfaiteurs fugitifs du royaume. La révolution française eut son contre-coup à Avignon. Il s'y forma un parti français qui l'emporta sur le parti ultramontain, mais non sans de graves excès, et la ville fut réunie à la France (14 septembre 1791). Deux ans après, elle devint le chef-lieu du département de Vaucluse, qui fut formé de l'ancien comtat Venaissin. A l'époque de la réorganisation des cultes, les Eglises protestantes de Vaucluse furent groupées en un consistoire qui eut pour chef-lieu Lourmarin. Un culte régulier fut établi à Avignon en 1813, mais l'Etat ne reconnut officiellement le poste qu'en 1833. L'Eglise comptait, en 1870, de quatre à cinq cents protestants. — Voyez P. Justin, *Hist. des guerr. excit. dans le comtat Venaissin... par les calvinist. du XVIe siècle*, 1782; Barjavel, *Dict. hist... du départ. de Vaucluse*, 1841; Granget, abbé, *Hist. du diocèse d'Avignon*, 1862. E. Arnaud.

AVILA (Juan de). Ce grand prédicateur espagnol naquit en 1500 à Almodovar del Campo, ville du diocèse de Tolède. Après avoir étudié à Alcala de Henares sous la direction du grand théologien Domingo de Soto, il fut pris d'un vif désir de passer en Amérique pour y prêcher l'Evangile. Il se serait embarqué, si les instances d'un savant prêtre de Séville, Ferdinand de Contreras, et de l'archevêque lui même, Alonso Manrique, n'étaient pas parvenues à lui faire abandonner son

projet. Il resta donc en Andalousie dont il parcourut, pendant bien des années, les villes et les villages en prêchant. Le procès que lui intenta l'inquisition de Séville pour quelques opinions soi-disant hérétiques et dont il sortit sans encombre, ne fit qu'augmenter son zèle et qu'accroître sa réputation. De cette brillante époque de sa carrière, il lui resta le surnom d'*apôtre de l'Andalousie*. Juan de Avila, qui, comme prédicateur, s'inspirait des procédés de saint Paul, dont il pratiquait continuellement les écrits, appartient, par ses œuvres de théologie et de morale, à la grande école mystique espagnole. Ses deux principaux ouvrages sont les *Cartas espirituales* et un traité de morale chrétienne, adressé à une dame, Sancha Carrillo, et auquel le prédicateur a donné pour titre les mots *Audi, filia,* du Ps. XLIV. Juan de Avila mourut à Montilla, le 10 mai 1569. — Sources : *Vida del venerable maestro Juan de Avila, predicador apostolico del Andalucia,* par F. Luis de Granada, t. III, p. 450 à 487 des œuvres de Luis de Granada publiées par Ribadeneyra; *Vida del venerable siero de Dios, maestro Juan de Avila*, par Luis Munoz, Madrid, 1635, 4°. Cette biographie est plus détaillée que la première. La liste des ouvrages de Juan de Avila et une notice étendue de sa vie se trouvent dans N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, 639-642. Voy. aussi P. Rousselot, *Les Mystiques espagnols*, Paris, 1867, 8°.

MOREL-FATIO.

AVIS, ordre militaire du Portugal, fondé après la prise d'Evora, vers 1147, par le roi Alphonse Ier de Portugal. Les premières constitutions de l'ordre furent rédigées en 1162 conformément à la règle de Cîteaux et approuvées en 1204, par Innocent III. En 1211, Alphonse II fit donation à l'ordre de la ville d'Avis, d'où il a tiré son nom actuel. L'ordre d'Avis se réunit bientôt à l'ordre de Calatrava, et les deux associations maintinrent leur union jusqu'à la fin du seizième siècle; à partir de cette époque, le premier ordre a recouvré son existence indépendante. En 1550, la grande maîtrise de l'ordre d'Avis devint la propriété des rois de Portugal.

AVITUS (Saint Avit). Alcimus Ecdicius Avitus, natif de Vienne, d'une ancienne famille de patriciens gallo-romains, devint, en 490, évêque de sa ville natale et mourut comme tel en 523. Comme à cette époque la Gaule possédait encore quelques écoles florissantes, il avait reçu une bonne instruction classique et théologique. Vienne était sous la domination des Bourguignons, qui étaient ariens; Avitus ne négligea rien pour gagner le roi Gondebaud au catholicisme; il lui adressa des lettres dans lesquelles on regrette de trouver trop d'adulation. Après la conversion de Clovis, Avitus, espérant que ce chef mettrait fin à l'arianisme, lui écrivit : « Votre foi est votre victoire. » En 449 il assista, à Lyon, à une conférence entre des ariens et des catholiques, en présence de Gondebaud; il n'y réussit pas à convertir ce prince. Il réussit mieux auprès de son fils Sigismond, sous le règne duquel il présida, en 517, le concile d'Epaone dans le Valais, qui régla la situation de l'Eglise catholique dans le royaume de Bourgogne. Il a laissé un poëme : *De mundi principio et aliis diversis conditionibus.* Cet ouvrage, imitation assez heureuse des anciens, contient quelques beaux passages; on en a

comparé, non sans raison, les trois premiers livres, qui traitent de la création de l'homme, de la chute et de ses suites, au *Paradis perdu* de Milton. Le IVe et le Ve livres sont consacrés au déluge et au passage de la mer Rouge; on y ajoute parfois, comme VIe, un poëme adressé par Avitus à sa sœur Fuscina, *De consolatoria laude virginitatis*. Les lettres d'Avitus aux rois francs et bourguignons, à quelques évêques de la Gaule et à ceux de Constantinople, de Rouen, de Jérusalem, sont importantes pour l'histoire de l'époque. — Voy. *Aviti opera*, ed. Sirmond, Paris, 1643; *Hist. litt. de la France*, III, p. 122; Guizot, *Hist. de la civilisation en France*, Paris, 1829, II, p. 199; Ampère, *Hist. litt. de la France avant le douzième siècle*, II, p. 193 ss.

AVRANCHES (*civitas Abrincatum*, *Abrincæ*), évêché suffragant de Rouen, connu depuis l'évêque Nepus (511). Saint Sever (1er février) et Saint Pair (*Paternus*), dont Fortunat a écrit la vie (*AA. SS.*, 16 avril) furent évêques d'Avranches au sixième siècle. En 708, saint Michel apparut à l'évêque saint Aubert (*AA. SS.*, 18 juin) et lui ordonna de lui élever une église sur le *Mons Tumba;* l'église de Saint-Michel-au-Péril-de-la-Mer fut dédiée en 709, et en 966 Richard Ier de Normandie y établit des moines. Lanfranc tint son école à Avranches de 1040 à 1042. Le synode d'Avranches, réuni en 1172 au couvent de Savigny, entendit les excuses du meurtrier de Becket. La cathédrale de Saint-André fut élevée au douzième siècle, et reconstruite par l'évêque Louis de Bourbon (1485-1510). Le siége d'Avranches, illustré par Huet, fut supprimé en 1790 et réuni à Coutances (*Gallia*, XI).

AYMON (Jean) [1661-1720], né catholique, dans une bonne famille du Dauphiné, fut élevé pour la prêtrise. Il réussit d'abord dans cette carrière, mais ni assez, ni assez vite au gré de son âme ambitieuse et inquiète. Il avait fait ses premières études au collége de Grenoble, puis il avait été apprendre à Turin la théologie et la philosophie; il fut même à Rome, et il obtint le titre de docteur en droit canon. Nommé aumônier de l'évêque de Saint-Jean-de-Maurienne, bien qu'il n'eût pas encore l'âge canonique, il composa, pour venger une injure récente de son patron contre la cour romaine, un pamphlet où les secrets et les hontes du saint-siége étaient hautement dénoncés. S'étant réfugié en pécheur contrit et repentant auprès du cardinal Le Camus, évêque de Grenoble, qu'il n'avait pas ménagé dans ces révélations, il eut le talent de se faire recommander par lui à Rome où il fut nommé protonotaire du pape, et devint un petit personnage à la cour apostolique (1687). Ce n'était pas encore assez pour son ambition. Il fit ce faux calcul que, dans les conjonctures politiques où l'on se trouvait, alors que l'exécution implacable donnée par Louis XIV à la révocation de l'édit de Nantes remplissait le monde d'émotion et apportait aux pays protestants des foules réfugiées pour la religion, il pourrait, lui qui tenait dans sa main tous les secrets de Rome, jouer un grand rôle parmi les protestants. Il était à Lyon, lorsqu'il partit inopinément pour la Suisse, et se mit en mesure d'abjurer la croyance romaine. En réponse à une lettre excellente du cardinal Le Camus, il publia un petit livre intitulé : *Métamorphoses de la religion romaine*, etc., La Haye, 1700, précédé par une

Approbation des professeurs et ministres de Berne, et terminé par une série de diplômes obtenus jadis à Rome par l'auteur, et qu'il a l'audace de produire comme exemples des prévarications romaines. Installé en Hollande, à La Haye, l'ancien dignitaire papal est devenu ministre protestant à l'âge de quarante ans; mais c'est comme professeur de mathématiques qu'il pourvoit à ses besoins; il s'est marié; enfin il est, à partir de l'an 1700, et probablement en récompense de son petit livre, pensionné par les Etats-généraux. Vers 1703-1704, il s'occupe des projets, si souvent débattus, de la réunion des deux Eglises en publiant un volume intitulé : «*Lettre du sieur Aymon*, cy-devant prélat domestique du pape Innocent XI, à tous les archiprêtres, curez, vicaires et autres du clergé séculier, au sujet de quelques propositions qui luy ont été faites par M. l'abbé Bidal... sur la réunion des deux religions.» Cet ouvrage ne fit sans doute aucun bruit. Mais le nom de l'abbé Bidal, agent de France à Hambourg pour affaires concernant la religion, devait servir à Aymon. A la fin de 1705, il résolut en effet d'aborder un nouveau et plus brillant théâtre. Il écrivit au garde de la Bibliothèque du roi à Paris, pour le prier d'offrir en son nom à Sa Majesté un précieux herbier qu'il venait d'acheter à Leyde, en échange de quoi il ne demandait ni faveur, ni pension; il sollicitait seulement un passeport pour venir à Paris, ayant en tête de sérieux desseins pour le service du roi. Le paisible et savant bibliothécaire, Nicolas Clément, ne répondant guère à cette première ouverture, reçut bientôt lettres sur lettres de ce correspondant qu'il ne connaissait pas. Il ne s'agissait plus d'herbier, mais de certains secrets dont le roi serait touché. Clément se laissa séduire et, au mois d'avril 1706, Aymon était à Paris. Quelques jours après, M. de Pontchartrain reçut de lui deux mémoires, dans l'un desquels il découvrait au roi divers projets qui s'ourdissaient en Hollande (les deux nations étaient alors en guerre), principalement des inventions de nouveaux projectiles et des complots de camisards et autres protestants; dans l'autre mémoire il signalait en termes généraux le « libertinage, les désordres de tout genre, les énormes attentats » auxquels se livraient en Hollande les pasteurs et leurs troupeaux réfugiés. L'archevêque de Paris, le cardinal de Noailles, récompensa ces révélations en désignant le séminaire des missions étrangères pour servir de logis au pécheur repentant, qui devait, dans cette paisible et sainte retraite, préparer son retour à la véritable Eglise et composer à loisir ses utiles pamphlets. Mais ce fut là tout. Il faut reconnaître qu'en ce temps où l'on tenait bureau ouvert pour acheter les consciences, Aymon pouvait justement se plaindre de ne rien recevoir. Un beau jour il partit, emportant un manuscrit grec sur le dernier concile de Jérusalem, ainsi que plusieurs autres pièces importantes qu'il avait dérobés à la Bibliothèque. Clément perdit le procès qu'il lui intenta à La Haye où le déprédateur, rentré en grâce auprès du gouvernement hollandais, s'était réfugié. Aymon fut rétabli dans sa pension, et il continua paisiblement le cours de ses travaux littéraires, en y reprenant le rôle d'ennemi de Rome. Parmi eux nous ne relèverons que sa collection des *Synodes nationaux des Eglises réformées de France*, La Haye, 1710, 2 vol.

in-4°. Une prétendue seconde édition (La Haye, 1736) est la même avec simple réimpression d'un nouveau titre. La préface apprend que les actes dont l'ouvrage se compose ont été imprimés sur la copie d'un exemplaire authentique envoyé par le synode de Charenton à David Le Leu de Wilhelm, président du Conseil souverain et de la Cour féodale de Brabant. C'est la seule collection de ces actes que nous ayons; mais c'est une simple compilation, dans laquelle il n'y a de l'auteur que la mise en ordre et l'impression. Aymon mourut vers 1720, sans qu'on ait aucun renseignement sur la manière dont il termina cette carrière véreuse. — Voyez *France protestante*, 2e édit., I, p. 615 ss.

H. Bordier.

AZAÏS (Pierre-Hyacinthe), né à Sorèze en 1766, vécut à Paris, où il jouissait, sous la Restauration, d'une réputation de philosophe qui ne s'est pas maintenue, et mourut en 1845. Son système fut son œuvre personnelle, quoiqu'il offrît bien des affinités avec l'école sensualiste. Il se proposa de rattacher à une même loi et à une même cause tous les faits de la nature et de l'humanité. L'expansion est le mode unique de l'action universelle; chaque être se dilate incessamment, et il se dissoudrait, s'il ne rencontrait la dilatation des corps environnants. L'équilibre universel résulte de ce que la somme de ces actes de répression conservatrice est égale à la somme des actes d'expansion. Au moyen de cette loi, Azaïs se flatte d'expliquer tous les phénomènes de l'ordre physique, de l'ordre organique et de l'ordre intellectuel, moral et politique, l'esprit étant, dans ce troisième ordre, considéré comme un corps et les idées comme des corpuscules. Dans notre vie morale, nous retrouvons les deux opérations opposées et solidaires; que l'expansion soit faible ou forte, la compression sera proportionnelle; les grandes joies appellent les grandes douleurs; pour chacun la somme de son bonheur est égale à celle de son malheur : système de compensation qui n'autorise ni l'optimisme ni le pessimisme, et qui devrait conclure à la résignation. La cause première de cette action incessante est appelée Dieu, et son équité est démontrée par l'équilibre des biens et des maux dans chaque destinée particulière. Des nombreux ouvrages d'Azaïs, nous ne citerons que l'*Explication universelle*, 6 vol., 1826. — V. Damiron, *Hist. de la phil. en France au XIXe siècle*, tome I.

A. Matter.

AZARIAS, roi d'Israël. Voyez *Ozias*.

AZYMITES. Ce fut vers 1053 que le patriarche de Constantinople, Michel Cærularius, inventa d'appliquer ce surnom aux chrétiens occidentaux, qui se servaient de pain azyme pour la Sainte-Cène. Les Latins répondirent par l'injure de *fermentaires* (voy. ces mots dans Ducange). Par un rapprochement singulier, nous retrouvons chez les historiens de la première croisade, et en premier lieu dans le *Tudebode abrégé*, le nom d'*Azymites* comme celui d'une tribu de Sarrasins.

ERRATA

age	*Ligne*	*Au lieu de*	*Lisez*
13	22	Craydon	Croydon
30	10	1622	1662
—	14	1700	1709
40	40	dix-huitième	dix-septième
41	33	καὶ	κατ'
50	22	1611	1647
—	26	Gonda	Gouda
52	17	VI, 31, 32	VI, 41, 42
55	31	quatrième	cinquième
58	41	1576	1476
94	21	autorité	activité
100	48	Zeuaitanc	Zcugitane
101	28	Milène	Milève
107	13	*S. A.*	*sub anno*
108	44	Saint Foy	Sainte Foy
110	8	de Gazes	de Cazes
113	19	Brandebourg	Brandebourg-Ansbach
—	23	calvinistes	calvinisantes
114	9	Conart	Couart
115	14	les Eglises	quelques Eglises
120	42	1730	1661
—	43	AlexandreVIII	Alexandre VII
128	14	retrancher :	Alger
157	6	après *laus div. sap.*, ajouter : publiée par Wright, 1863.	
157	43	1831	1813
178	3	retrancher :	assisté de
187	28	Berlin	Bonn
203	41	1550	1450
209	18	1692	1592
213	29	Belmont	Clémont
—	30	Chaletot	Châtelot
312	ss. passim	Angéologie / Angéolâtric	Angélologie / Angélolâtrie
352	22 et 27	Gannilon	Gaunilon
354	19	retrancher :	*plus tard*, jusqu'à *mais.*
—	32	retrancher :	marginale et
—	33	retrancher :	du Psautier
—	38	avant 170, ajouter X et retrancher la signature	
375	18	sans voir	sans nier
—	36	λογου σεσαρκεσμένην	λόγου σεσαρκωμένην
—	37	ἐνσαρκεσσις	ἐνσάρκωσις
376	8	ἀχέοριστος προς τὴν δυὲν	ἀχώριστος προς τὴν θεῖαν
—	9	συνάειια	συνάφεια
—	17	de la christologie	et la christologie
392	27	647	vers 661
393	8	décrivit	écrivit
394	7	réédita	réédifia
329	35	Meggido	Neggido

Page	*Ligne*	*Au lieu de*	*Lisez*
402	5	Benory	Benary
—	7	ר=6 ; כ=50	ר=6 ; כ=50
419	11	Μαρια	Μαρίας
420	27	*modion*	*modiou*
421	15	Théclée	Thècle
424	45	Thyancs	Thyane
425	22	λογεωθαθην ἀπολογαν	λογιωτάτην ἀπολογίαν
445	29	Erbrard	Ebrard
459	39	Ajouter : 6° *Patrum apostol. opera*, edit. Alb. Dressel. Leipz., 1857 ; edit. II Tischendorfiana, 1863 (d'après le *Sinaïticus*) ; 7° *Nov. Testam. extra canonem receptum*, edit. Ad. Hilgenfeld, 1866 ; 8° *Patrum apostol. opera*, edit. post Dresselianam alteram tertia, edid., Gebhardt, Harnack, Zahn, Lips. 1875 ss. Pendant le cours de cette dernière publication, encore inachevée, la découverte par M. Bryennius d'un important manuscrit, dont ce savant a extrait les Epitres de Clément, imprimées en 1875 à Constantinople, a déterminé MM. Gebhardt et Hilgenfeld à refondre entièrement, en 1876, leurs éditions de Clément. M. Bryennius promet également la publication des Epitres de Barnabas et d'Ignace, ainsi que celle de la *Doctrine des Douze Apôtres.*	
460	25	La chronique de Salimbenus a été publiée à Parme en 1857, in-f°, et va paraître en un texte plus complet par les soins de M. Clédat.	
468	37	n'est	n'ait
471	42	*prascr. ehaer*	*præscr. hœr*
472	13	et	est
478	31	1875	1715
481	26	Rome	Berne
482	20	avant : à Udine	ajouter : puis
516	32	bête	tête
519	14	découvrit	décrivit
580	4	homœousie	homoousie
583	7	ἀόνόμαιος	ἀνόμοιος
587	1	quatrième	deuxième
592	39	Hugouin	Hugonin
596	25	Fhôgarmâh	Thôgarmâh
598	35	Méchathirites	Méchitharistes
600	40	Danænus	Danænus
613	9	Casinius	Canisius
625	20	des Sages	des Juges.
629	33	ou	en
630	14	l'ascète	l'ascétisme

TABLE DES MATIÈRES

Préface I
Aaron 1
Abaddon 1
Abaissement 2
Abandon 3
Abandonnement 3
Abarim 3
Abauzit 3
Abbadie 5
Abbaye 11
Abbé, Abbesse 11
Abbon 12
Abbot 13
Abdias, le prophète 13
Abdias, v. *Apocryphes*.
Abdon, la ville 14
Abdon, le juge 14
Abel, la ville 14
Abel, fils d'Adam 15
Abélard 15
Abéliens 19
Abelli 19
Aben-Esra 20
Abgare 20
Abia ou Abiam 21
Abiathar 22
Abigaïl 22
Abilène 22
Abimélech, le roi 23
Abimélech, le juge 23
Abisag 23
Abisaï 23
Abjuration 23
Ablégat 24
Ablon 24
Ablution 26
Abner 27
Aboulfarage 27
Abrabanel 28
Abraham 28
Abraham a Sancta Clara 30
Abrahamites 30
Abraxas 30
Abréviateurs 32
Abril 32
Absalon, fils de David 32
Absalon, primat de Suède 33
Abside 34
Absolu 35
Absolution 36
Absoute 36
Abstèmes 36
Abstinence 37
Abyssinie ancienne, v. *Ethiopie*.
Abyssinie (Eglise d') 37
Abyssinie (statist. ecclés.) 39
Acace, le Borgne 41
Acace, l'ermite 41

Acace, le patriarche 41
Académies des Eglises réformées de France..... 42
Acceptants..... 45
Accommodation..... 45
Acémètes 47
Achab 47
Achaïe..... 48
Achard 48
Achaz..... 48
Achéry..... 48
Achis..... 49
Achitophel 49
Acolytes..... 49
Acosta..... 49
Acre (Saint-Jean d')..... 50
Acta Sanctorum 51
Acte, Action..... 62
Actes des Apôtres..... 62
Adad 69
Adalbéron, v. *Reims*.
Adalbert de Prague..... 70
Adalbert de Brême..... 70
Adam..... 71
Adamites 71
Adelbert 73
Adéodat..... 73
Adhémar de Monteil..... 74
Adhémar (d')..... 74
Adiaphora..... 74
Adon..... 76
Adonaï..... 77
Adonias..... 77
Adoptianisme..... 78
Adoption..... 78
Adoration..... 81
Adramélech 82
Adramitte..... 83
Adrets (des) 83
Adrianistes..... 84
Adrien, empereur..... 84
Adrien (saint) 85
Adrien Ier..... 85
Adrien II..... 86
Adrien III..... 87
Adrien IV..... 87
Adrien V..... 89
Adrien VI..... 89
Adullam 90
Adultère..... 90
Ænésidème..... 91
Æpinus..... 91
Aériens 92
Aétius 92
Afflictions..... 93
Affranchis..... 93
Affre..... 94
Afghanistan..... 95
Afre (sainte)..... 96
Afrique (satist. relig.)..... 96
Afrique (Eglise d') 100
Agabus..... 105
Agapes..... 105
Agapet Ier..... 106
Agapet II..... 107
Agar..... 107
Agaréens..... 107
Agathe (sainte)..... 107
Agathon..... 108
Agde..... 108
Agen..... 108
Agenais..... 109
Agende..... 111
Aggée..... 115
Agier 116
Agneau de Dieu..... 117
Agnès (sainte)..... 118
Agnès (la mère)..... 118

Agnoètes 119
Agnus Dei 119
Agobard 119
Agonisants 120
Agreda (Marie d') 120
Agricola (Rodolphe) 121
Agricola (Jean) 122
Agriculture dans la Bible 122
Agrippa Ier et II, v. *Hérodes*.
Agrippa Castor 123
Agrippa de Nettesheim 123
Aguirre 124
Agur 124
Ahasvérus, v. *Juif errant*.
Ahija 124
Ahimélech 125
Aï, v. *Haï*.
Ailly (d') 125
Aïn 127
Aire 128
Aix 128
Aix-la-Chapelle 128
Ajalon 129
Akiba 129
Alacoque (Marie) 130
Alain 131
Alais 131
Alban (saint), d'Angleterre ... 133
Alban (saint), de Mayence 133
Albe (duc d') 133
Alber 135
Albert le Grand 136
Albert de Mayence 137
Albert de Brandebourg 138
Albi 139
Albigeois, v. *Cathares*.
Albizzi 139
Albret (maison d') 139
Alcantara (ordre d') 143
Alchimie, v. *Sciences occultes*.
Alcuin 144
Aldegonde (sainte) 146
Aléandre 146
Alembert (d'), v. *Encyclopédie*.
Alep, v. *Helbon*.
Alès 146
Alet 147
Alexandre le Grand 147
Alexandre Bala 148
Alexandre Jannée, v. *Asmonéens*.
Alexandre Ier (saint) 148
Alexandre II 148
Alexandre III 149
Alexandre IV 150
Alexandre V 151
Alexandre VI 151
Alexandre VII 154
Alexandre VIII 155
Alexandre d'Alexandrie 155
Alexandre de Constantinople. 156
Alexandre de Halès 156
Alexandre Neckam 157
Alexandre Nevsky 157
Alexandre Ier, le czar 157
Alexandrie (école juive) 159
Alexandrie (école philosophique) 164
Alexandrie (école chrétienne). 170
Alfarabi, v. *Arabes*.
Alfred le Grand 175
Alfric 176
Al-Gazel, v. *Arabes*.
Alger ou Auger de Liége 177
Algérie 177
Allatius ou Allacci 179
Allégorie 179
Allegri 181
Alléluia 181

Allemagne 182
Allen, le cardinal..... 190
Allen, le quaker..... 191
Alliance..... 191
Alliance évangélique..... 193
Allix..... 200
Allut 200
Almohades..... 201
Alogiens 201
Alpha et Oméga..... 201
Alphée..... 202
Alsace 202
Alsted 219
Altenstein..... 219
Althamer 221
Alting 221
Alype..... 222
Amalaire..... 222
Amalécites..... 222
Aman..... 224
Amand (saint)..... 224
Amasa..... 224
Amasias 224
Amaury..... 224
Amboise (conjuration d') 226
Amboise (Françoise d') 228
Ambon..... 228
Ambroise (saint)..... 229
Ambroise le Camaldule..... 232
Ambroisien (chant)..... 232
Ame..... 233
Ame du monde 236
Amen..... 237
Amendes..... 238
Amérique 240
Amérique centrale 241
Amès 242
Amiens 242
Amis de Dieu..... 243
Amis des lumières 245
Ammien Marcellin..... 248
Ammon, Ammonites..... 248
Ammon, l'anachorète..... 251
Ammon, le théologien..... 251
Ammonius Saccas..... 252
Amolon..... 252
Amon..... 252
Amorrhéens..... 252
Amortissement 254
Amos..... 254
Amour..... 254
Amours (Gabriel d')..... 258
Ampère..... 258
Amphiloque..... 260
Ampoule..... 260
Amri..... 260
Amsdorf 261
Amsterdam..... 262
Amulette..... 269
Amyot..... 270
Amyraut..... 273
Anabaptistes 285
Anachorètes..... 289
Anaclet Ier..... 289
Anaclet II, v. *Innocent II.*
Ananias..... 289
Anastase Ier..... 290
Anastase II..... 290
Anastase III..... 290
Anastase IV..... 290
Anastase, v. *Benoît III.*
Anastase le Sinaïte 290
Anastase le Bibliothécaire.... 291
Anastasie (sainte)..... 291
Anathème..... 291
Anathot..... 292
Anatole de Laodicée..... 292
Anatole de Constantinople.... 292

Anciens chez les Hébreux 292
Anciens chez les chrétiens.... 293
Ancillon..... 293
Ancyre..... 295
Andelot (François d')..... 296
Andelot (Ch. d'), v. *Coligny*.
Andorre..... 297
André..... 298
Andréæ (Jacques)..... 298
Andréæ (Jean-Valentin)..... 299
Andrews..... 300
Andronique..... 301
Androuet du Cerceau..... 301
Anduze..... 302
Ane (fête de l')..... 303
Anéantissement des âmes..... 304
Angelico (Fra)..... 305
Angélique (la Mère)..... 306
Angélites..... 307
Angelus..... 308
Angelus Silesius..... 308
Angennes (d')..... 308
Angers..... 309
Anges..... 310
Angilbert..... 316
Angilram..... 316
Angleterre (la Réformation d') 316
Angleterre (statist. ecclés.)... 324
Anglicanisme, v. *Egl. anglicane*.
Anglo-Saxons..... 324
Angoulême..... 329
Angoumois..... 329
Anhalt..... 331
Anicet..... 332
Animaux (purs et impurs).... 333
Animisme..... 333
Anjorrant..... 334
Anjou..... 335
Annat..... 338
Annates..... 338
Anne..... 338
Anne, le grand-prêtre..... 338
Anne (sainte)..... 340
Anneau..... 341
Annecy..... 341
Année (chez les Hébreux)..... 341
Année ecclésiastique..... 341
Année sabbatique..... 344
Annonay..... 344
Annonciades..... 345
Annonciation..... 346
Anoméens..... 346
Anomiens, v. *Antinomisme*.
Anschaire..... 347
Anse..... 348
Anségise (saint)..... 348
Anségise de Sens..... 348
Anselme (saint)..... 349
Anselme de Laon..... 354
Anspach..... 354
Antechrist..... 355
Antère..... 357
Anthoine..... 357
Anthropologie..... 357
Anthropomorphisme..... 359
Antibes..... 361
Antidicomarianites..... 361
Antienne..... 361
Antiliban, v. *Liban*.
Antilles..... 362
Antinomisme..... 364
Antioche..... 367
Antioche de Carie..... 369
Antioche de Pisidie..... 369
Antioche (Ecole d')..... 369
Antiochus (les)..... 376
Antipape..... 376
Antipater, v. *Hérodes*.

Antiphonaire, v. *Antienne*.
Antitactes..... 377
Antitrinitaires..... 377
Antitype, v. *Type*.
Antoine (saint)..... 389
Antoine (Ordre de saint)..... 390
Antoine de Padoue..... 390
Antoine de Bourbon, v. *Bourbons*.
Anton..... 391
Antonin le Pieux..... 391
Antonin (saint)..... 391
Anvers..... 392
Aod..... 392
Aoste..... 392
Apathie..... 394
Apelles..... 395
Aphek..... 395
Aphthartodocètes..... 396
Apion..... 396
Apocalypse..... 396
Apocalypses juives..... 407
Apocrisaire..... 411
Apocryphes de l'A. T..... 412
Apocryphes du N. T..... 415
Apollinaire d'Hiérapolis..... 423
Apollinaire de Laodicée..... 423
Apolline (sainte)..... 424
Apollonius de Thyane..... 424
Apollonius..... 425
Apollos..... 425
Apologétique..... 426
Apostasie, Apostat..... 445
Apostolique (Age)..... 447
Apostolique..... 459
Apostoliques..... 459
Apôtres..... 460
Apôtres (Actes des), v. *Actes*.
Apôtres (Concile des)..... 464
Apôtres (Symbole des)..... 469
Appel..... 475
Appelants..... 478
Appenzell..... 478
Apt..... 479
Aquaviva..... 480
Aquila et Priscille..... 480
Aquila de Sinope..... 480
Aquila d'Augsbourg..... 481
Aquilée..... 482
Arabes (Philosophie religieuse) 482
Arabie (Religion de l'ancienne) 489
Arabie (le christianisme en)... 499
Arabie (statist. relig.)..... 501
Arabiens..... 502
Arad..... 502
Aram, v. *Syrie*.
Arande (Michel d')..... 502
Ararat..... 503
Arbaleste (Charlotte)..... 504
Arbrissel..... 506
Arbussy..... 506
Arche de l'Alliance..... 507
Arche de Noé, v. *Noé*.
Archélaüs, v. *Hérodes*.
Archéologie biblique..... 508
Archéologie chrétienne..... 514
Archer..... 521
Archevêque..... 521
Archidiacre..... 522
Archimandrite..... 522
Archippe..... 522
Archiprêtre..... 523
Architecture religieuse..... 523
Architecture chrétienne..... 533
Archives..... 555
Archontiques..... 555
Arétas..... 556
Argens..... 556
Argentine (République)..... 556

Argob, v. *Hauran*.
Argovie 557
Arianisme 559
Arias (le Père) 588
Ariel, v. *Moab*.
Arimathée 588
Aristarque 588
Aristée 588
Aristide 588
Aristobule, juif alexandrin 589
Aristobule I et II, v. *Asmonéens*.
Aristotélisme 589
Arles 592
Armée (chez les Hébreux) 593
Arménie (ancienne) 596
Arménie (les Eglises d') 597
Arminianisme 599
Ar-Moab, v. *Moab*.
Arnaud (Henri) 605
Arnauld de Brescia 606
Arnauld (Antoine) 608
Arndt 610
Arno 612
Arnobe 613
Arnold (Geoffroy) 613
Arnold (Thomas) 614
Arnon 616
Arnoul 617
Arnoux 617
Aroër 617
Arphaxad 617
Arras 618
Arsène (saint) 618
Arsène de Constantinople 618
Art chrétien 618
Artaxerxès 621
Artémon 621
Articles de foi 622
Articles organiques, v. *Concordat*.
Artois 623
Asa 624
Asaph 624
Asbury 624
Ascalon 625
Ascension de J.-C. 625
Ascétisme 628
Aschérah, v. *Phénicie*.
Asdod 633
Aséité 633
Aser 634
Asiarques 634
Asie 635
Asie-Mineure 636
Asile 637
Asima, v. *Syrie*.
Asiongaber 638
Asmodée 639
Asmonéens 639
Assassins 640
Assemani 648
Assemblées du clergé de France. 649
Assemblées du désert, v. *Désert*.
Asser 650
Assidéens, v. *Chasidim*.
Associations catholiques 650
Assomption 655
Assuérus 657
Assur 657
Assyrie 657
Astaroth, v. *Bosra*.
Astarté, v. *Phénicie*.
Astier (Gabriel) 668
Astier (Jean-Pierre) 668
Astres (Culte des) 668
Astrologie, v. *Sciences occultes*.
Astronomie (chez les Hébreux). 670
Astruc 671
Ataroth 671

Atergatis, v. *Derceto.*
Athalie..... 672
Athanase..... 672
Athanase (Symbole d')..... 678
Athéisme..... 681
Athénagore..... 688
Athènes (ancienne)..... 689
Athènes (moderne)..... 690
Athos..... 693
Atomisme..... 696
Attalie..... 701
Atterbury..... 701
Atticus..... 701
Atton..... 702
Attributs de Dieu, v. *Dieu.*
Attrition..... 702
Aube..... 702
Auberlen..... 703
Aubertin..... 704
Aubery (Jacques)..... 704
Aubery (Benjamin)..... 704
Aubigné..... 707
Aubusson..... 711
Auch..... 711
Audiens..... 711
Audin..... 712
Audry..... 712
Auger..... 712
Augsbourg (Confession)..... 713
Augsbourg (Intérim)..... 716
Augsbourg (Paix)..... 717
Augures et Aruspices..... 718
Augusti..... 719
Augustin (saint)..... 720
Augustin, le moine..... 740
Augustins (Ordre des)..... 740
Aumône..... 741
Aumônier..... 742
Aunis, v. *La Rochelle.*
Auran, Auranitide, v. *Hauran.*
Aurélien..... 743
Auréole..... 743
Aurifaber..... 744
Australie, v. *Océanie.*
Autbert..... 744
Autel..... 744
Auto da fé..... 747
Autorité..... 747
Autriche-Hongrie..... 751
Autun..... 756
Auvergne..... 757
Auxerre..... 758
Avares..... 759
Ave Maria..... 759
Avempace, v. *Arabes.*
Avent..... 759
Averroës, v. *Arabes.*
Avicebron..... 760
Avicenne, v. *Arabes.*
Avignon..... 761
Avila..... 763
Avis (Ordre d')..... 764
Avitus..... 764
Avranches..... 675
Aymon..... 765
Azaïs..... 767
Azarias, v. *Ozias.*
Azymites..... 767

SCIENCES REL. STUDIES

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due

a39003 000284694b
BL 31 .E5 1877 V1
ENCYCLOPEDIE DES SCIEN

CL BL 0031
.E5 1877 V001
CCO ENCYCLOPEDIE
ACC# 1023345

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 05 03 01 16 01 0